

*euph*Ψία

REVISTA DE FILOSOFÍA

euphyía

REVISTA DE FILOSOFÍA

DIRECTORIO

Dr. en C. Francisco Javier Avelar González
Rector

Dra. Griselda Alicia Macías Ibarra
Decana del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades

Lic. Juan José Láriz Durón
Jefe del Departamento de Filosofía

EDITORES

Jorge Alfonso Chávez Gallo

EDITOR ASOCIADO

Juan José Láriz Durón

EDITOR INVITADO

Víctor Hugo Salazar Ortíz

CONSEJO EDITORIAL

Carlos Pereda, *UNAM-IIF*

Diego Ribes, *Universitat de València*

Dora Elvira García, *ITESM*

Federico Fernández, *Universidad Nacional de Rosario*

Héctor Zagal, *Universidad Panamericana*

José de Lira Bautista, *Universidad Autónoma de Aguascalientes*

José Mendívil Macías, *Universidad de Guanajuato*

Julia Urabayen, *Universidad de Navarra*

Luis E. de Santiago Guervós, *Universidad de Málaga*

Luis Xavier López Farjeat, *Universidad Panamericana*

María del Carmen Paredes, *Universidad de Salamanca*

Mauricio Beuchot, *UNAM-IIFL*

Rafael Jiménez Cataño, *Pontificia Università della Santa Croce*

Sabine Knabenschuh de Porta, *Universidad del Zulia*

Tobies Grimaltos, *Universitat de València*

Virginia Aspe, *Universidad Panamericana*

Walter Redmond, *University of Texas at Austin*

Euphyía es una revista especializada de filosofía dirigida a profesionales en la materia de la comunidad científica nacional e internacional. En consecuencia, no tienen cabida en Euphyía artículos de difusión, panorámicos o generales, teológicos, de crítica de arte o literaria, o trabajos interdisciplinarios que no estén elaborados con una metodología y contenido preponderantemente filosóficos. Euphyía publica ensayos, discusiones, traducciones y reseñas bibliográficas de alta calidad, sin excluir ninguna doctrina o punto de vista filosóficos, religiosos, políticos o ideológicos. Las opiniones expresadas en los textos que aquí se publican son responsabilidad exclusiva de los autores.

*euph*Ψία

REVISTA DE FILOSOFÍA

AÑO 11

NÚMERO 20

ENERO-JUNIO 2017

Toda correspondencia y solicitud de suscripción debe dirigirse a:

Juan José Láriz Durón

Universidad Autónoma de Aguascalientes

Centro de Ciencias Sociales y Humanidades

Departamento de Filosofía (edificio 6 Planta Alta)

Av. Universidad #940, Ciudad Universitaria, C.P. 20131

Aguascalientes, Ags. México

e-mail: revista.euphyia@gmail.com

Impreso en México por Servimpresos del Centro S. A de C. V
Hortelanos #505, Col. San Luis, C.P. 20250, Aguascalientes, Ags.

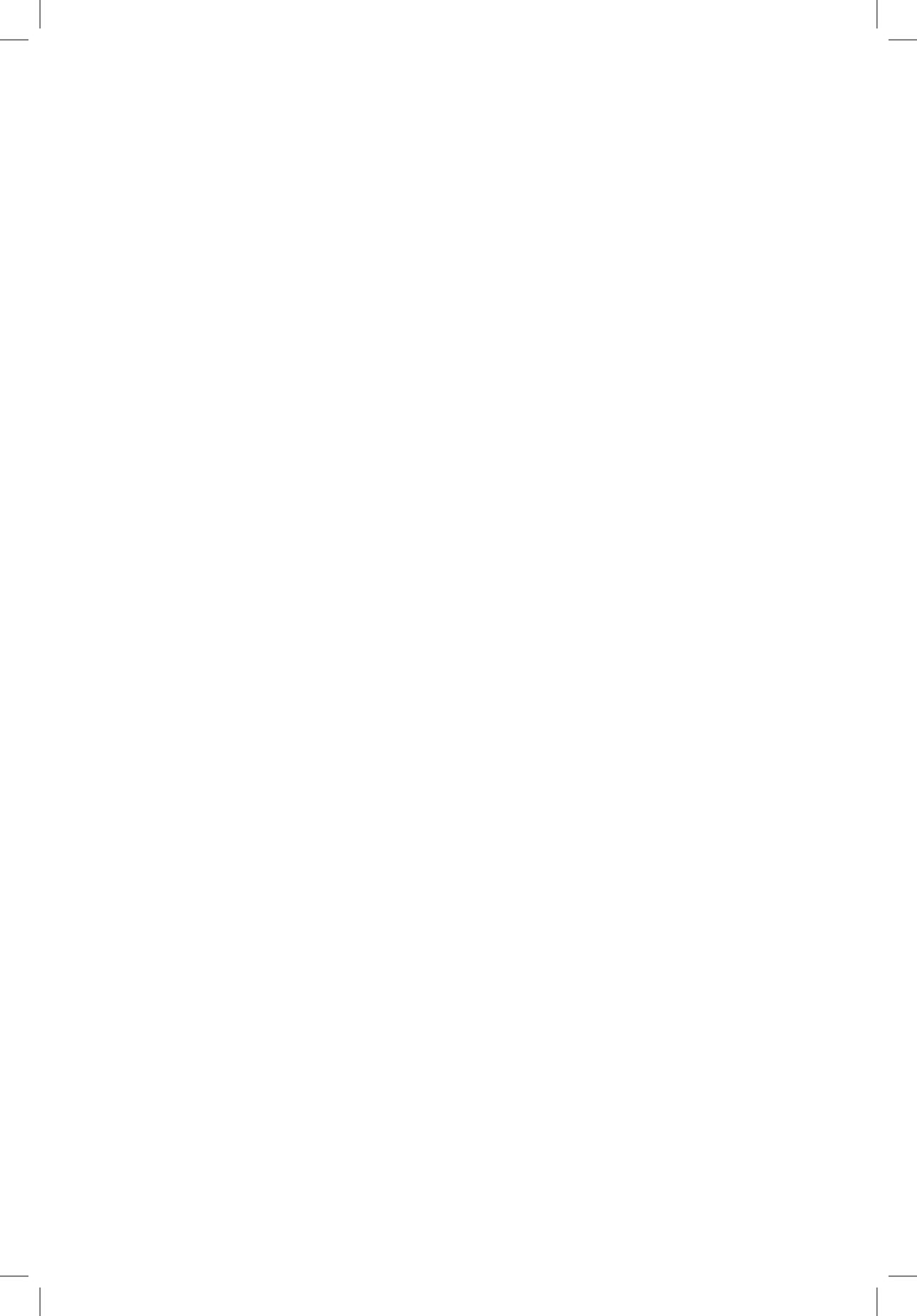
EUPHYÍA, Año 2017, Número 20, enero-junio 2017 es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma de Aguascalientes, a través del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Filosofía. Avenida Universidad No. 940, Edificio 6, planta alta, Ciudad Universitaria, C.P. 20131, Aguascalientes, Ags., Tel. (449) 9108493, www.uaa.mx, correo-e: revista.euphyia@gmail.com. Editor responsable: Jorge Alfonso Chávez Gallo. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2008-111410253300-102, ISSN: 2007-1647. Impresa en México por Servimpresos del Centro S. A. de C. V., Hortelanos #505, Col. San Luis, C.P. 20250, Aguascalientes, Ags. Este número se terminó de imprimir en diciembre de 2017, con un tiraje de 500 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Índice

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Distintos principios, consecuencias enfrentadas: la oposición entre la consideración moral de los animales y el ecologismo <i>Oscar Horta</i> | 9 |
| Ecoética y crisis ecológica. La perspectiva de Aldo Leopold <i>Lizbeth Sagols Salles</i> | 32 |
| Obsolescencia y resiliencia <i>J. Miguel Esteban</i> | 45 |
| ¿Qué es una jirafa? Educación, investigación, cuidado de los animales y entretenimiento en los zoológicos <i>Francisco J. Serrano</i> | 59 |
| Los modos de vida y la paradoja de la ética contemporánea <i>M. Adrián Almazán Gómez</i> | 85 |
| Una crítica al antropocentrismo desde la ética ambiental <i>Víctor Hugo Salazar Ortiz</i> <i>Juan José Láriz Durón</i> | 107 |



Distintos principios, consecuencias enfrentadas: la oposición entre la consideración moral de los animales y el ecologismo

Oscar Horta
Universidad de Santiago de Compostela
Oscar.Horta@usc.es

Introducción

El ámbito de estudio conocido como ética animal examina cuál es la consideración moral que deberíamos dar a los animales no humanos y cuáles son las consecuencias prácticas. Dentro de este campo destacan las posiciones que defienden que todos los seres sintientes deben ser objeto de respeto al margen de su especie.

En contraste, la ética medioambiental examina si deberíamos considerar a entidades como ecosistemas, biocenosis, paisajes o especies, y qué implicaciones tendría. En este campo han destacado distintas posiciones. Dos ejemplos son el biocentrismo y el ecocentrismo, que defienden, respectivamente, la consideración moral de todas las entidades vivas y de los ecosistemas en tanto que conjuntos.

Estas posiciones, al diferir acerca de las razones por las que debemos dar respeto a alguien o a algo, tienen corolarios prácticos muy dispares, y a menudo opuestos¹. Veremos a continuación en qué consisten los conflictos que, así, pueden surgir entre ellas. Al hacerlo, examinaremos también hasta qué punto es plausible cada una de estas posiciones.

El biocentrismo

El biocentrismo es la posición que estima que las entidades moralmente considerables son los seres vivos. Asume, pues, que el cumplimiento de las funciones vitales constituyen la condición suficiente y necesaria para tal consideración, o bien, garantiza la satisfacción de tal condición si ésta es distinta del propio cumplimiento de esas funciones. Sería así independientemente de cuáles sean otras capacidades que posean los seres dotados de ella. Se ha considerado comúnmente a Albert Schweitzer como el precursor de esta posición (Schweitzer, 1962). Asimismo, se han identificado con ella: Kenneth Goodpaster (1978: 108-120), Paul Taylor (1986) o Gary Varner (2002), quienes han afirmado que la razón para tenerlos en cuenta radicaría en que todos los seres vivos pueden ser perjudicados o beneficiados: a estos seres las cosas les pueden ir bien o mal (Taylor, 1986: 75)².

1 Un estudio sobre la bibliografía que trata estas cuestiones se puede encontrar en Dorado (2015).

2 Esta misma idea es defendida en Attfield, 1987: 47-58.

Por qué es cuestionable el biocentrismo

Hay motivos para cuestionar la pertinencia del criterio biocéntrico. Considérese el siguiente experimento mental. Supongamos que caemos en las manos de unos torturadores que nos comunican que pasaremos el resto de nuestra vida padeciendo los más terribles suplicios y sin posibilidad alguna de escape. Ante esta perspectiva, la mayoría pensaremos que lo mejor sería morir. Lo que esto nos muestra es que el motivo por el que valoramos la vida radica en las experiencias que podemos vivir en ella, no en el mero hecho de estar vivos. De hecho, cuando hablamos de beneficiar o dañar a un ser vivo no consciente estamos dando a estos términos un sentido diferente al que empleamos cuando hablamos de bienestar experiencial, es decir, entendido en términos de lo positivas o negativas que sean las experiencias que poseemos. Este sentido choca con lo que a la mayoría nos parece más intuitivo. En nuestra vida valoramos tales bienes en la medida en que nos llevan a poder disfrutar de beneficios experienciales, pero no por sí mismos. Por ejemplo: mantener un corazón saludable es positivo porque nos permite disfrutar de la vida. Sin embargo, normalmente consideramos que si entramos en un coma irreversible la salud de nuestro corazón deja ya de resultar algo valioso. Es así porque una vida sin experiencias de ningún tipo nos parece un vacío indistinguible de la no existencia, asumiendo una teoría de la identidad que nos reconoce como organismos vivos, aunque otras defienden que realmente no somos organismos vivos. Según estas teorías, lo que somos es algo distinto, como conjuntos de estados mentales, cerebros, la actividad de nuestros sistemas nerviosos, etc. Estas entidades serían, conforme a estas creencias, lo moralmente considerable, y no las funciones vi-

tales que garantizarían su existencia. En cualquier caso, al margen de cuál sea nuestra teoría de la identidad, tenemos razones para entender que el motivo por el que contamos con intereses moralmente importantes es que podemos vivir experiencias positivas y negativas.

Así, encontramos que una vida sin experiencias (como sería, por ejemplo, la de una bacteria o una planta, o la de un organismo animal en estado vegetativo permanente) es un vacío en el que no hay presente nada de aquéllo que resulta valioso. Si entendemos que la consideración moral debería depender de aquello que resulta valioso, tendríamos que concluir que el mero hecho de estar vivo no es lo que hace que alguien deba ser moralmente considerable.

Por otra parte, el biocentrismo conduce al surgimiento de conflictos de intereses muy serios y de difícil solución y ocurre en todos los casos en los que la posibilidad de que unos seres vivan, impide que otros puedan hacerlo. El respeto por todas las formas de vida llevaría a adoptar soluciones inciertas, y que para quienes asuman otros criterios (como la necesidad de respetar a aquellos seres con la capacidad de sufrir y disfrutar) resultarán inaceptables. Pensemos en lo que ocurriría en el caso del choque de intereses, presente de forma continua, entre los microorganismos y otras formas de vida dotadas de la posibilidad de experimentar bienestar. Una posición biocéntrica nos llevaría a inclinar la balanza hacia un imperio de bacterias y otros microorganismos, en perjuicio de otras formas de vida. Como también ha señalado Peter Singer, de ser así, el abnegado trabajo de Schweitzer—como doctor en África—resultaría objetable por ocasionar la muerte de innumerables gérmenes (Singer, 1979: 200). Debemos tener presente que si el criterio por el que nos debemos guiar para considerar moralmente a una entidad es que

esté viva, entonces en casos de conflicto careceremos de una pauta para dar prioridad a unos seres por encima de otros. Si optamos por salvar la vida del animal es porque nos estamos guiando por otros principios distintos al que prescribe el respeto por la vida. De ese modo, hablando en rigor, lo que hacemos es adoptar un criterio diferente. Pasamos a sostener una posición de carácter pluralista³. Esto es, combinamos el criterio ligado a la posesión de una vida con otro ligado a la sintiencia, pero sucede que ésta podría ser también satisfecha por alguna entidad no viva. Así, una inteligencia artificial futura que fuese sintiente tendría que ser moralmente considerable, aunque no estuviese viva. Sin embargo, esa posición ya no sería biocéntrica. La única posición pluralista compatible con el biocentrismo sería alguna que manejase un criterio para la consideración moral que cubriese a los seres vivos y sólo a ellos, y otro que únicamente fuese satisfecho por algunos seres vivos, y que no lo fuese por ninguna entidad no viva. Las capacidades cognitivas complejas pueden satisfacer este requisito al día de hoy, pero en el futuro es posible (de hecho, es muy probable) que ya no sea así, en el momento en el que haya inteligencias artificiales que las posean⁴.

Hay además otro corolario del biocentrismo que resultará difícilmente admisible: el hecho que niega la posesión de nuestra propia vida. Si una vida es algo valioso por sí misma, independientemente de la capacidad de disfrute o sufrimien-

3 Una posible respuesta pasaría por afirmar que el cuerpo del animal enfermo estaría a su vez compuesto por células vivas que habría igualmente que respetar. Con todo, ello sigue chocando con lo que la mayoría pensamos, pues lo que normalmente valoramos del hecho de vivir no es la vida de las células que componen nuestro organismo.

4 Esto es, no inteligencias artificiales como las que existen hoy en día, sino inteligencias artificiales generales que puedan solucionar problemas en un amplio rango, como los que pueden solucionar hoy nuestros cerebros. Ver sobre esto Mannino, A., *et al.* (2015); Tomasik, B. (2016).

to de quien la vive, entonces su valor es independiente de nuestra opinión como seres que la vivimos. El suicidio deberá ser condenado por suponer una forma de asesinato. Igualmente será censurable toda práctica que implique un daño o peligro para nuestra vida (desde el consumo de comida poco saludable hasta el deporte de riesgo). Esta conclusión es difícil de aceptar, ya que implica una desconsideración completa por la satisfacción de nuestros intereses.

Subordinación del biocentrismo al antropocentrismo

Quienes en principio han simpatizado con el biocentrismo optaron por la combinación de un criterio ligado a la posesión de una vida con posiciones antropocéntricas. El antropocentrismo es la idea de que la satisfacción de los intereses humanos es lo central para la moral⁵. Lo que no implica necesariamente que los únicos intereses a considerar sean los humanos. Simplemente supone que en caso de conflicto entre intereses humanos e intereses de otros seres, la satisfacción de los primeros debe resultar prioritaria. Así, la combinación de biocentrismo con el antropocentrismo presupone que además de dar consideración a todos los seres vivos, se brinda una atención especial a los seres humanos.

Hay distintas formas en las que esa combinación podría llevarse a cabo. La que prevalece entre quienes defienden el biocentrismo es la que da predominancia al antropocentrismo⁶. Lo que esto implica es que se prescribe respeto a los

5 Se está hablando aquí de antropocentrismo en sentido moral, y no, por ejemplo, de un antropocentrismo epistémico que plantease que nuestro punto de vista humano determina nuestra forma de ver las cosas, aun cuando éste pueda ser también cuestionado.

6 Pueden consultarse distintos ejemplos de este posicionamiento en Attfield, 1987; Wenz, 1988: 291; Varner 2002: 79; Schweitzer 1962: 354.

seres vivos, salvo cuando haya un interés humano mínimamente significativo que se vea frustrado al hacerlo.

Al respecto, es preciso hacer un apunte de cuestiones terminológicas cuya importancia no debería desdeñarse. Se ha distinguido, en ocasiones, entre biocentrismo «fuerte» y «débil»⁷. Esta terminología lleva a la confusión, pues lo que ocurre no es que se asuman dos criterios distintos en cada caso, o que el adquirido permita distintos grados en su aplicación. Lo que sucede es que, por una parte, puede defenderse un enfoque biocéntrico y, por otra, una combinación del biocentrismo con otros criterios.

El ecocentrismo

Se llama ecocentrismo a la posición que sostiene que las entidades moralmente valiosas no son los individuos, sino los ecosistemas en los que viven. El autor que comúnmente ha sido identificado con este enfoque es John Baird Callicott (1989). Como precedente de su posición se ha apuntado, a su vez, a Aldo Leopold, quien dictaría el que se convirtió en el pasaje más frecuentemente identificado con el ecocentrismo:

Algo es correcto cuando tiende a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica. Es incorrecto cuando tiende a otra cosa (Leopold, 2000: 155).

⁷ Ver, por ejemplo, Einar Himma, 2004: 25-44. Siguiendo esta terminología (muy objetable) el «biocentrismo fuerte» sostendría que la posesión de una vida es el único criterio a satisfacer para ser considerable moralmente. A su vez, el «débil» indicaría que el hecho de estar vivo resultaría relevante, pero no lo único, de manera que constituiría un factor a considerar junto a otros posibles criterios también moralmente relevantes.

El ecocentrismo es un tipo de posición holista, donde las entidades moralmente considerables son conjuntos⁸. Una forma equivocada de entenderla es por creer que lo que el ecocentrismo defiende como relevante a la hora de conservar un sistema natural es la defensa de los individuos que en él habitan. Pensaríamos que lo negativo de dañar a una comunidad o lo positivo de beneficiarla radicaría en el beneficio o perjuicio que se ocasionaría a los individuos que la componen. Esta visión, sin embargo, no se corresponde con la que en realidad sostiene una posición holista como el ecocentrismo y que valora las comunidades en cuanto tales.

El cuestionamiento del ecocentrismo

Acabamos de constatar así la recursividad implicada en las defensas del ecocentrismo y que afirman que la no consideración de los ecosistemas perjudica los individuos que habitan en ellos. Para el ecocentrismo, lo negativo no será, en última instancia, el daño que sufran sus miembros, sino el padecido por la comunidad en la que recae realmente la posesión de valor. Si mantenemos que lo objetable de la destrucción de las comunidades bióticas es el daño que sufren sus miembros, estamos abandonando la perspectiva ecocéntrica, y sosteniendo que las comunidades poseen valor instrumental para los individuos. Esto parece difícil de aceptar. Observamos normalmente que son los individuos, y no los conjuntos, quienes son moralmente considerables. Mucha gente puede pensar que la continuidad de ciertos conjuntos puede ser positiva, pero porque lo es para los individuos, no por ella sola.

8 Otros ejemplos de posiciones holistas distintas del ecocentrismo serían aquéllas que dan valor a la conservación de las especies en lugar de a los miembros de éstas.

Las consecuencias del ecocentrismo serían, al igual que las del biocentrismo, difíciles de aceptar. Así, cuando el bien de un ecosistema lo requiera, desde esta posición tendremos que bendecir el sacrificio en masa de sus componentes (entre quienes, obviamente, nos encontraremos también los seres humanos). El motivo para proceder así no es que se busque el bien de todos los demás individuos, como se ha indicado ya, sino el bien de la comunidad. Más adelante vamos a ver algunos ejemplos del modo en el que se está presentado en la actualidad.

Subordinación del ecocentrismo al antropocentrismo

Quienes se han alineado con el ecocentrismo mantienen, al llegar a este punto, que, en la medida en que los seres humanos se ven afectados, otros factores han de tener prioridad por encima de la defensa de los ecosistemas. De tal forma, sucederá algo semejante a lo que ocurría en el caso del biocentrismo. La postura resultante será una combinación de distintas condiciones, que en ciertos momentos tenga en cuenta un criterio ecocéntrico que se abandone más tarde, cuando el otro principio, de carácter antropocéntrico, entre en juego (Varner, 1991: 175-179). Ya Leopold habría sostenido esta opinión (2000: 135). Nuevamente, el autor cuyo punto de vista puede catalogarse de forma más representativa con esta combinación entre ecocentrismo y antropocentrismo es Callicott (1990: 99-124; 2000: 204-217). Él considera que nuestras obligaciones morales han de dirigirse a aquellas entidades situadas dentro de una serie de círculos concéntricos. En los más cercanos se encontrarían aquellos seres humanos con los que tenemos relaciones más próximas, y en los más lejanos las demás entidades moralmente considerables. Y para solventar los posibles conflic-

tos que puedan surgir entre los intereses de los receptores de consideración moral situados en distintos círculos, dicta dos principios de segundo orden. El primero sostendría que los intereses de quienes se encontrasen en los círculos más cercanos tendrían prioridad (Callicott, 2000: 211). Y el segundo, que los intereses más importantes tienen mayor peso que los menos importantes (Callicott, 2000: 211).

Aunque Leopold y Callicott han sido considerados de forma general como los principales valedores del ecocentrismo, en realidad el enfoque que asumen es ecocéntrico de manera subordinada a los intereses humanos⁹.

El amplio apoyo disfrutado por el antropocentrismo

Los planteamientos antropocéntricos han sido asumidos igualmente por un gran número de autores no alineados con el biocentrismo o el ecocentrismo, entre quienes han destacado en la llamada ecología profunda están: Arne Næss, 1989; Bill Devall, George Sessions, 1985 o Warwick Fox, 1995. La idea que implica la adopción de un punto de vista no antropocéntrico está muy extendida, pero es errónea. La ecología profunda reconoce consideración moral a entidades no humanas. Lo anterior supone rechazar la parcialidad a favor de los seres humanos¹⁰. Podemos considerar que tanto los humanos como los demás seres sintientes merecen respeto, pero se da un respeto extra a los primeros, aun en los casos en los que sus intereses no son más importantes. Y, de hecho,

9 En el caso de Callicott esto resulta chocante, dada su fuerte oposición al pluralismo.

10 La ecología profunda se define por la adscripción a la llamada «plataforma de los ocho puntos». En ésta, como se ha indicado, se defiende el valor intrínseco de los seres humanos y no humanos que forman parte de la biosfera, pero no su consideración igualitaria. Ver Næss & Sessions, 1999: 8-9.

es lo que han propuesto los ecologistas profundos citados arriba.

En el caso de la denominada ecología social, su representante más conocido, Murray Bookchin (1994), ha destacado por su ataque explícito al antiantropocentrismo. A su vez, dentro del ecofeminismo encontramos posiciones de lo más diversas, pudiéndose distinguir las siguientes: (i) aquéllas centradas fundamentalmente en los intereses humanos de conservar ciertos ecosistemas (como las de Vandana Shiva, 1992 o Barbara Hollad-Cunz, 1996); (ii) aquéllas que tematizan la cuestión del antropocentrismo, pero sin rechazarlo (como las de Karen Warren, 2000 o Val Plumwood, 1993); y (iii) aquéllas que efectivamente cuestionan el antropocentrismo (como las de Carol J. Adams, 1994 o Josephine Donovan, 2006: 305-29). Se trata, pues, de una perspectiva con representantes no antropocentristas, que constituyen una minoría. Por último, habrá también otras voces destacadas dentro de la ética medioambiental no posicionadas en ninguna de las categorías anteriores, como es el caso de Eugene Hargrove, Bryan Norton o Mary Anne Warren (Hargrove, 1992), quienes han asumido la parcialidad en contra de los seres no humanos.

Vemos así que se debe dejar a un lado la idea de que la ética medioambiental actual rompe con los planteamientos antropocéntricos tradicionales. La mayor parte de sus representantes sólo los cuestiona de una forma muy limitada y, en muchos casos, basan en ellos la recomendación de que el medio ambiente sea respetado. Es normal que así sea, ya que hay un gran número de intereses humanos implicados: económicos, científicos, médicos, recreacionales, estéticos, emocionales. De hecho, lo que en muchos casos se da no es un conflicto entre los intereses humanos y los de los individuos no humanos, o entre intereses humanos y la conservación

de un ecosistema, sino entre algunos intereses humanos por conservar el medio y otros que implican su destrucción.

La crítica al antropocentrismo

Pese al amplio apoyo que, como vemos, tienen las posiciones antropocéntricas, algunos de los argumentos apuntados en los apartados anteriores llevan a dudar seriamente de su validez. Al cuestionar las posiciones biocéntricas y ecocéntricas vimos razones para concluir que el requisito para la consideración moral debería radicar en la posibilidad de poseer experiencias. Ahora bien, si esto es lo que hace que un ente deba ser considerado moralmente, entonces todos aquéllos seres que puedan tener experiencias positivas y negativas habrán de ser considerados, y no únicamente aquellos que pertenezcan a la especie humana. La simple pertenencia a una especie es algo no relacionado con la capacidad que alguien tiene para vivir experiencias positivas y negativas. Esto nos da razones para rechazar que se preste atención preferente a los seres humanos, ya que se puede afirmar que tal posición constituye una forma de especismo: una discriminación de quienes no pertenecen a una cierta especie (Ryder, 2010: 1-2; Horta, 2008; Riechmann: 107-118; Rachels, 1990; Pluhar, 1995; Cavalieri, 2001; Bernstein, 2015; Dorado, 2010: 47-63).

Si los argumentos son correctos, podremos decir que el criterio que defina lo que resulte moralmente relevante será uno distinto al antropocéntrico y a los propios de posturas biocentristas y ecocentristas. Consistirá en la capacidad de tener experiencias poseídas por un gran número de animales no humanos, pero no por los seres vivos que no poseen sistemas nerviosos centralizados, ni tampoco por entidades como los ecosistemas.

Observamos las claras diferencias que existen entre las posiciones centradas en la sintiencia, que defiende la consideración moral de cualquier ser que pueda sufrir y disfrutar, y las que defienden las posiciones ecologistas. Veremos a continuación las consecuencias prácticas que se siguen.

La oposición entre la consideración de los animales y el ecologismo, en la práctica

Los conflictos prácticos más concretos que se presentan entre los distintos puntos de vista revisados tienen lugar fundamentalmente en dos ámbitos:

(i) El primero es el relativo a la explotación animal. La posición centrada en la sintiencia rechazará aquella, dados los graves daños que inflige a los animales que la sufren. A su vez, las posiciones ecologistas se opondrán a tal explotación si ésta tiene un impacto negativo en la conservación medioambiental, pero la aceptarán en caso contrario.

(ii) El segundo consiste en la actitud hacia los animales que habitan en la naturaleza, y en concreto hacia la clase de intervenciones con las que podemos afectarlos para bien y para mal. Si observamos que los entes moralmente considerables son los seres sintientes, rechazaremos aquellas intervenciones en los procesos naturales que dañen a los animales con el fin de, por ejemplo, mantener una cierta especie, o conservar o modelar un determinado ecosistema. Son numerosos los casos en los que sucede. En ocasiones se emprenden matanzas de animales para evitar que se reproduzcan con otras especies cuyos rasgos distintivos se busca conservar. Un ejemplo de lo anterior fue el exterminio de malvasías

canelas para evitar su hibridación con las malvasías cabeciblancas del sur de Europa. En otros casos se realizan matanzas de animales herbívoros que amenazan la existencia de algunas especies de plantas, como ha sucedido en algunas islas californianas (Rolston, 1999; Shelton, 2004: 1-21; Mosquera, 2015: 65-77). Otro ejemplo de intervención negativa para los animales lo encontramos en la introducción de depredadores para mantener bajo control a una población de potenciales presas y que se lleva a cabo en áreas donde se busca prevenir el crecimiento de las poblaciones de herbívoros, o preservar las plantas con las que éstos se alimentan. La medida es negativa para los depredadores afectados (que son capturados, separados de sus familias y llevados a un entorno desconocido); pero, como es obvio, lo es sobre todo para sus presas, que mueren y sufren por el miedo y por otras limitaciones que se les imponen (Horta, 2015: 61-85).

Intervenciones en la naturaleza favorables a los animales

Otras contraposiciones entre la defensa de los animales y el ecologismo surgen cuando consideramos intervenciones que no son dañinas, sino positivas para los animales. Contra lo que se piensa en muchas ocasiones, las vidas de los animales en la naturaleza no son idílicas; al contrario, suelen ser cortas y llenas de sufrimiento. Los animales salvajes padecen daños notables de forma cotidiana como resultado de los procesos naturales. Sufren continuamente por causas como el hambre y la sed, enfermedades y lesiones, condiciones climáticas hostiles, ataques de otros animales y parasitis-

mo, estrés psicológico, etcétera¹¹. Prácticamente, la totalidad de los animales muere poco después de nacer. La estrategia reproductiva que prevalece masivamente en la naturaleza consiste en traer al mundo a gran número de animales. Algunos roedores pueden tener más de cien crías a lo largo de su vida, muchos anfibios pueden depositar miles de huevos en cada puesta, mientras que los peces lo hacen con millones cada vez. De todos los animales sintientes que nacen de sus huevos, en poblaciones más o menos estables, sólo sobrevive en promedio uno por cada hembra; la inmensa mayoría muere, normalmente, poco después de comenzar a existir, y por lo habitual de forma dolorosa. Al ser tan jóvenes, no tienen tiempo de disfrutar de experiencias positivas. Así, hay razones de mucho peso para concluir que la mayoría de los animales que vienen al mundo tienen más sufrimiento que disfrute en sus vidas¹².

Por estos motivos, si hay formas de intervenir para reducir tales daños, las posturas a favor de los animales defenderán que se lleven a cabo, incluso aunque ello suponga alterar los procesos naturales. Lo que nos debe importar no son las relaciones ecosistémicas, sino los intereses de los seres sintientes afectados por éstas. En cambio, desde las posiciones ecologistas tales intervenciones serán rechazadas, pues, conforme a éstas, los procesos naturales son positivos aunque tengan un impacto negativo a título individual en los animales¹³.

11 Ver sobre esto *Ética animal*, 2016a o, en lo que toca a aspectos más concretos de los daños naturales que sufren los animales no humanos, Wobeser, 2005; Zimmerman 2009: 1-7; Bunke *et al.*, 2015.

12 Ver Tomasik, 2010: 133-152; Horta, 2011: 57-75; Dorado, 2015: 37-42; Faria, 2016.

13 La posición ecologista contraria a intervenir a favor de los seres sintientes se defiende por ejemplo en Callicott, 1980: 311-338; Sagoff, 1984: 297-307 o Rolston III, 1992: 250-278. La posición favorable a ayudar a los animales y en contra de las objeciones ecologistas

Por qué el biocentrismo no defiende necesariamente posiciones ecologistas

Las posiciones que se oponen a la intervención en el mundo natural con el fin de ayudar a individuos concretos, han de ser necesariamente de carácter holista, como el ecocentrismo. En cambio, el biocentrismo tendría que reconocer que si para la mayor parte de las entidades individuales que se encuentran en la naturaleza hay más desvalor que valor positivo, será una situación que se evaluaría en conjunto como negativa. En realidad, no todas las posiciones éticas que se han asumido y que se encuentran ligadas al ecologismo se tendrían que oponer a la intervención de la naturaleza a favor de los animales. Esto puede incluso cuestionar que el biocentrismo sea propiamente una posición ecologista, aunque siga estando en conflicto en otra serie de puntos con la posición centrada en la consideración de los seres sintientes.

Conclusión

Lo que hemos visto en los anteriores apartados muestra que es incorrecta la idea de que la consideración de los animales está relacionada con el ecologismo. De hecho, se dan conflictos patentes entre ambas posturas. Las bases éticas de las que parten son claramente distintas, y lo son también las consecuencias que prescriben. Se espera que esta oposición se ponga de manifiesto de forma más acentuada en el futuro, conforme aumente la consideración por los animales no hu-

ha sido defendida, por ejemplo, en Nussbaum, 2006; Torres Aldave, 2015: 39-53; Faria, 2016; *Ética animal*, 2016b.

manos y se conozca más la situación de gran necesidad en la que se encuentran éstos en la naturaleza.

Incluso, hemos visto que entre las posiciones tradicionalmente defendidas como ecologistas hay serias divergencias. Algunas de ellas, en concreto las biocentristas, podrán aliarse con posiciones holistas como el ecocentrismo en ciertas ocasiones. No será así en el caso de la intervención en la naturaleza en beneficio de los seres sintientes. En función de las circunstancias, el biocentrismo podrá estar a favor de ésta, en contra de la postura no intervencionista defendida por posturas ecologistas como el ecocentrismo.

La idea de que deberíamos ayudar a los animales en situación de necesidad, aunque ello suponga realizar transformaciones importantes en los procesos naturales, puede resultar contraintuitiva. Como hemos visto, tenemos razones de peso para defenderla, como también lo haríamos cuando quienes necesitan la ayuda son los seres humanos.

Bibliografía

- Adams, C. (1994). *Neither Man Nor Beast: Feminism and the Defence of Animals*. New York: Continuum; Donovan, J. (2006). *Feminism and the Treatment of Animals: From Care to Dialogue*. *Signs*, 31.
- Attfield, R. (1987). Biocentrism, Moral Standing and Moral Significance. *Philosophica*, 39.
- Bernstein, M. H. (2015) *The Moral Equality of Humans and Animals*. Basingstone: Palgrave Macmillan.
- Bookchin, M. (1994) *Which Way for the Ecology Movement*. San Francisco: AK Press.

- Bunke, M., Alexander, M. E., Dick, J. T. A., Hatcher, M. J., Paterson, R. & Dunn, A. M. (2015). Eaten alive: Cannibalism is enhanced by parasites. *Royal Society Open Science*, 2, 140369.
- Callicot, J.B. (2000). The Land Ethic. En Jamieson, D. (ed.) *A Companion to Environmental Philosophy*. Oxford: Blackwell.
- Callicott, J. B. (1989). *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*. Albany: SUNY Press.
- Callicott, J. B. (1990). The Case against Moral Pluralism. *Environmental Ethics*, 12, 99-124; y (2000) The Land Ethic. En Jamieson, D. (ed.) *A Companion to Environmental Philosophy*. Oxford: Blackwell.
- Callicott, J. B. (1980). Animal Liberation: A Triangular Affair. *Environmental Ethics*, 2.
- Cavalieri, P. (2001). *The Animal Question: Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Devall, B. & Sessions, G. (1985). *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*, Salt Lake City: Gibbs Smith.
- Dorado, D. (2015). *El conflicto entre la ética animal y la ética ambiental: bibliografía analítica*. Tesis doctoral, Madrid: Universidad Carlos III.
- Dorado, D. (2015). Una aproximación bibliográfica a la cuestión de la intervención en la naturaleza. En VV.AA, *Los retos de la Filosofía en el siglo XXI: Actas del I Congreso Internacional de la Red Española de Filosofía*, 17, Valencia: Universitat de València.
- Dorado, D. (2010). La consideración moral de los animales no humanos en los últimos cuarenta años: una bibliografía anotada. *Télos*, 17, <http://www.usc.es/revistas/index.php/telos/article/view/282/248> [visitado el 27 de noviembre de 2016].

- Einar Himma, K. (2004). Moral Biocentrism and the Adaptive Value of Consciousness. *Southern Journal of Philosophy*, 42.
- Ética animal. (2016a). La situación de los animales en el mundo salvaje. *Animales en la naturaleza, ética animal*, <http://www.animal-ethics.org/la-situacion-de-los-animales-en-el-mundo-salvaje> [visitado el 23 de enero de 2017].
- Ética animal. (2016b). «Ayudando a los animales en la naturaleza», *Animales en la naturaleza, ética animal*, <http://www.animal-ethics.org/ayudando-a-los-animales-en-la-naturaleza> [visitado el 23 de enero de 2017].
- Faria, C. (2016). *Animal Ethics Goes Wild: The Problem of Wild Animal Suffering and Intervention in Nature*. Tesis doctoral, Barcelona: Universitat Pompeu Fabra.
- Fox, W. (1995) *Toward a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism*, Albany: SUNY Press.
- González M. I., Riechmann, J., Jiménez Carreño, J. & Tafalla, M. (coords.) *Razonar y actuar en defensa de los animales*. Madrid: Los libros de la catarata.
- Goodpaster, K. (1978) On Being Morally Considerable. *Journal of Philosophy*, 75.
- Hargrove, E. (1992) Foundations of Wildlife Protection Attitudes. En Hargrove, E. (ed.) *The Animal Rights/Environmental Ethics Debate: The Environmental Perspective*. Albany: SUNY Press.
- Holland-Cunz, B. (1996 [1994]) *Ecofeminismos*. Madrid: Cátedra [título original: *Soziales Subjekt Natur. Natur- und Geschlechterverhältnis in emanzipatorischen politischen Theorien*. Frankfurt am Main: Campus].
- Horta, O. (2015). Contra la ética de la ecología del miedo: por un cambio en los fines de la intervención en la naturaleza. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 3.

- _____. (2011). La cuestión del mal natural: bases evolutivas de la prevalencia del desvalor. *Ágora: Papeles de Filosofía*, 30.
- _____. (2008). Términos básicos para el análisis del especismo.
- Leopold, A. (2000 [1949]). *Una ética de la tierra*. Madrid: Los libros de la catarata, p. 155 [título original: *A Sand County Almanac*. Oxford: Oxford University Press].
- Mannino, A., Althaus, D., Erhardt, J., Gloor, L., Hutter, A. & Metzinger, T. (2015). *Artificial Intelligence: Opportunities and Risks. Policy Paper by the Effective Altruism Foundation*. Berlin: Effective Altruism Foundation, <https://ea-stiftung.org/files/ai-opportunities-and-risks.pdf>
- Mosquera, J. (2015). «The Harm They Inflict when Values Conflict: Why Diversity Does Not Matter». *Relations: Beyond Anthropocentrism*, 3.
- Næss, A. & Sessions, G. (1999). The Deep Ecology Platform. En Witoszek, N. & Brennan, A. (eds.) *Philosophical Dialogues: Arne Næss and the Progress of Ecophilosophy*. Rowman and Littlefield, Oxford.
- Næss, A. (1989). *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Norton, B. (1987). *Why Preserve Natural Variety?* Princeton: Princeton University Press.
- Nussbaum, M. C. (2006). *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós, cap. 6 [título original: *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge: Harvard University Press]
- Pluhar, E. B. (1995). *Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*. Durham: Duke University Press.

- Plumwood, V. (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. New York: Routledge.
- Ryder, R. D. (2010 [1970]). Speciesism Again: The Original Leaflet. *Critical Society*, 2.
- Rachels, J. (1990). *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*. Oxford: Oxford University Press.
- Rolston III, H. (1999). Respect for Life: Counting what Singer Finds of No Account. En Jamieson, D. (ed.). *Singer and His Critics*. Oxford: Blackwell.
- Rolston III, H. (1992). Disvalues in Nature. *The Monist*, 75.
- Sagoff, M. (1984). Animal Liberation and Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce. *Osgoode Hall Law Journal*, 22.
- Shelton, J.-A. (2004). Killing Animals that Don't Fit In: Moral Dimensions of Habitat Restoration. *Between the Species*, 13/4, 1-21, <http://digitalcommons.calpoly.edu/bts/vol13/iss4/3>
- Shiva, V. (1992) *Staying Alive: Women, Ecology and Development*. Atlantic Highlands: Zed Books.
- Singer, P. (1979). Not for Humans Only: The Place of Non-humans in Environmental Issues. En Goodpaster, K. & Sayre, K. (eds.). *Ethics and Problems of the 21st Century*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Schweitzer, A. (1962 [1923]). *Civilización y ética*. Buenos Aires: Sur [título original: *Kultur und Ethik*, Bern: Paul Haupt].
- Taylor, P. (1986). *Respect for Nature*, Princeton: Princeton University Press.
- Tomasik, B. (2016 [2013]). «Which computations do I care about?», *Essays on Reducing Suffering*, <http://reducing-suffering.org/which-computations-do-i-care-about> [visitado el 11 de enero de 2017].

- _____ (2010 [2009]). La importancia del sufrimiento de los animales salvajes. *Essays on Reducing Suffering*, <http://reducing-suffering.org/wp-content/uploads/2014/10/suffering-nature-Spanish.pdf> [visitado en 12 de diciembre de 2016, título original «The Importance of Wild-Animal Suffering», versión revisada en 2015 en *Relations: Beyond Anthropocentrism*, 3, 133-152, visitado en 12 de diciembre de 2016].
- Torres Aldave, M. (2015). El fracaso de los argumentos contra la intervención en la naturaleza. En VV. AA, *Los retos de la Filosofía en el siglo XXI: Actas del I Congreso Internacional de la Red Española de Filosofía*, 17, Valencia: Universitat de València.
- Varner, G. (2002). Biocentric Individualism. En Schmidtz, D. & Willot, E. (eds.) *Environmental Ethics: What Really Matters, What Really Works*. Oxford: Oxford University Press.
- Varner, G. (1991). No Holism Without Pluralism. *Environmental Ethics*, 13.
- Warren, K. (2000). *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Warren, M. A. (2000). *Moral Status: Obligations to Persons and other Living Things*. Oxford: Oxford University Press.
- Wenz, P. (1988). *Environmental Justice*. Albany: SUNY Press.
- Wobeser, G. A. (2005). *Essentials of disease in wild animals*. New York: John Wiley and Sons.
- Zimmerman, D. (2009). Starvation and Malnutrition in Wildlife. *Indiana Wildlife Disease News*, 4.

Resumen

Mientras las posiciones favorables a la consideración moral de los animales defienden que el criterio para ser objeto de respeto radica en la sintiencia, el ecologismo defiende otros criterios para proteger la consideración de entidades como los ecosistemas o especies. Esta diferencia acerca del criterio para la consideración moral tiene consecuencias prácticas muy importantes. Este artículo expone, en primer lugar, los principios en los que descansan el biocentrismo y el ecocentrismo, las objeciones que se pueden plantear y el modo en el que las diferentes posiciones en ética ambiental optan por posicionamientos antropocéntricos, que resultan cuestionables. Tras lo anterior, se expondrán los conflictos prácticos dados entre la consideración de los animales y el ecologismo, en particular en el caso de la intervención en el mundo natural para ayudar a los animales sintientes, y se explicará que se abre un conflicto entre el biocentrismo y el ecocentrismo.

Palabras clave: antropocentrismo, biocentrismo, ecocentrismo, ecologismo, ética animal, intervención.

Abstract

Biocentrism is the position that considers that morally considerable entities are living beings. However, one of the objections is that if we understand that moral consideration should depend on what is valuable, we would have to conclude that the mere fact of being alive is not what makes someone morally considerable. Ecocentrism is the position that holds that morally valuable entities are not individuals, but the ecosystems in which they live. In fact, among the posi-

tions traditionally defended as ecologists there are serious divergences. Some of them, biocentrists, in particular, can ally themselves with holistic positions such as ecocentrism on certain occasions.

Key words: anthropocentrism, biocentrism, ecocentrism, environmentalism, animal ethics, intervention.

Ecoética y crisis ecológica. La perspectiva de Aldo Leopold

Lizbeth Sagols Salles
Universidad Nacional Autónoma de México
Lizbeth.sagols@gmail.com

La crisis ecológica se impone día a día. Su manifestación más evidente es el cambio climático: el aumento de calor en la atmósfera, que ha sido de 0.74% desde el inicio de la Revolución Industrial hasta nuestros días, y es consecuencia de la acumulación atmosférica de CO₂ y otros gases que producen el llamado «efecto invernadero»¹. El calentamiento global ha traído consigo el deshielo de los glaciares marinos y terrestres, la acidificación de los océanos que mata a especies marinas, y el aumento del nivel del mar que amenaza con desaparecer islas y ciudades costeras. Además, ha provocado gran cantidad de inundaciones, sequías severas, intensas olas de calor, huracanes, aumento brutal de incendios forestales y una acelerada extinción de especies animales y vegetales: terrestres, marinas y aéreas. Y junto con todo esto, que se agoten los recursos no renovables (minerales y combustibles fósiles) y

1 www.nationalgeographic.es/eloceano.

los supuestamente renovables: el agua, los bosques, el aire limpio, el suelo fértil, los mares salinos.

Todo se debe al uso excesivo que hacemos de los recursos de la Tierra. Nos creemos sus dueños y los seres más importantes, con derecho a devastarla para satisfacer nuestras necesidades. Hemos ignorado por completo las necesidades de los otros seres vivos. Como bien dijo el historiador Lynn White (1967), la causa de la crisis ecológica está en nuestra cultura antropocentrista abusiva: nos hemos considerado el centro único y supremo, la especie más importante, con derecho ilimitado a reproducirnos y disponer de todos los recursos terrestres.

Es urgente contar con una ética ecológica, con una valoración radical del conjunto de los seres vivos, como la que estuvo presente durante todo el Neolítico y ha perdurado en sabidurías tradicionales como el Tao, el budismo, en San Francisco de Asís, en varias tendencias filosóficas del Renacimiento (Villoro, 1992) y en el pensamiento de Albert Schweitzer (1935). O sea, hay que recuperar las visiones holistas de la vida, pues estamos insertos en el gran todo de lo vivo.

En 1927, el teólogo protestante Fritz Jahr hizo un llamado a respetar a los animales y a todo ser vivo, y le dio a esta concepción el nombre de «bioética». No era sólo el hombre el que entraba en el ámbito de la valoración, había que incluir a todos los vivientes. Y con mayor precisión, en 1948, Aldo Leopold dedicó, al final de su libro *Almanaque del condado arenoso*, un capítulo titulado: «Ética de la Tierra», en el que planteó una visión integradora que otorga valor no sólo a hombres, animales y plantas, sino a todo aquello que contribuya a la vida: aire, rocas, tierra, agua, etcétera, y que conforme a los ecosistemas particulares, así como al gran ecosistema de la Tierra. De esta forma surge la auténtica ecoética.

Leopold, quien era ingeniero silvicultor y profesor universitario, combinó sus inquietudes científico-naturalistas con sus aspiraciones éticas. Partió de la convicción de que la naturaleza es fuente de perfeccionamiento humano: el lugar donde buscamos y acabamos por encontrar nuestra parte divina (2000: 38); a la vez, tenía la convicción de que a lo largo de la historia ha existido una evolución ética que consiste en la ampliación histórico-progresiva de la idea de igualdad de derechos. Tal ampliación ha consistido en pasar de la inclusión de los varones, a la admisión de las mujeres (que según él se dio en Grecia –lo cual es cuestionable–) y que más tarde incluyó a los esclavos y a la sociedad en general, hasta llegar a integrar a lo no humano, a todos los seres vivos y al planeta mismo: suelo, aguas, animales y plantas o colectivamente a la Tierra. Todos estos seres son iguales y tienen el mismo derecho a la sobrevivencia, pues forman, junto con nosotros, la comunidad biótica: todos estamos interrelacionados y contribuimos a que siga vivo el gran conjunto de la vida y sus funciones. Todos los organismos que contribuimos a la vida, grandes y pequeños, tenemos derecho a sobrevivir, poseemos un valor básico y originario en tanto dependemos unos de otros, formamos simbiosis de cooperación y somos compañeros-miembros dentro de la comunidad. Hay entonces una «igualdad básica de valor» de todos los vivientes.

Por tanto, el humano no sobrevive sin el resto de los seres vivos. Los humanos no somos autosuficientes por nuestra razón, como ha creído la tradición filosófica e incluso la religiosa, sino que somos seres relativos, insuficientes y necesitados, estamos en íntima relación con la totalidad de elementos que hacen posible la vida: el clima, la tierra, los ecosistemas, etc. En pocas palabras, los recursos naturales nos conforman y permiten o entorpecen nuestros proyectos

(Leopold, 2000: 136-37). El *homo sapiens* tiene que abandonar la soberbia de pensarse como un ser exclusivamente racional, ha de ser humilde, verse también como un ser que vive igual que los otros, que es sensible, material y está en íntima relación con el conjunto. No podemos pensar el valor ético de la existencia sólo en relación con los humanos, los demás seres también encarnan un valor ético: su existencia es valiosa porque gracias a las interconexiones con el resto de los vivientes mantienen y enriquecen la vida. Aunque Leopold no utilice el concepto de no antropocentrismo, es obvio que para él no podemos ser antropocéntricos.

Con base en esta idea holista de la vida y relativista sobre el ser humano, Leopold formula una propuesta literalmente ecoética muy concisa que hoy, más que nunca, es digna de consideración, no sólo por la crisis ecológica que enfrentamos, sino también porque se trata de una ecoética moderada que trasciende los problemas de las ecoéticas radicales, de modo que abre un camino teórico para reflexionar nuestros problemas ambientales.

Leopold es consciente de que estamos destruyendo la maravilla de la vida y perdiendo el sentido de reverencia y agradecimiento ante ella por el hecho de concederle importancia exclusiva a nuestra especie y concentrarnos en intereses económicos, conquistadores de los recursos naturales. La crisis ecológica –para él– consiste en estar imposibilitando el equilibrio del planeta al interrumpir el «flujo de energía vital» dentro de la «pirámide biótica». Esta última es una idea-imagen que representa una ordenación de las distintas especies, según la cadena trófica. La convivencia entre los vivientes se da entre predadores y presas y las especies del último nivel –en la cúspide de la pirámide– que se alimentan de las especies colocadas en los niveles más bajos. Los hu-

manos se alimentan de mamíferos superiores, inferiores, de peces y vertebrados, y éstos de insectos y plantas, los cuales se nutren directamente del suelo. La condición indispensable para que fluya la energía de un nivel al otro y se mantenga la Tierra en equilibrio reside en mantener el número de ejemplares de las especies de cada nivel. Los inferiores (suelo, insectos, plantas) son abundantes en número, pero mientras más se sube, los ejemplares han de ser menos para poder seguir alimentándose de los niveles inferiores; si rebasan su número, la comida será insuficiente.

No obstante, la pirámide se ha invertido. El nivel superior –habitado por humanos– ha crecido en un número exagerado y está forzando a animales, plantas y suelo para que sigan produciendo alimentos para la población humana. Se ha ejercido violencia sobre la Tierra al sobrepoblarla y, junto con esto, en producir cambios con una velocidad extraordinaria debido al desarrollo de múltiples actividades de transformación, entre las que destacan: el traslado global de especies (animales y vegetales) endógenas de una región a otra y que muchas veces se convierten en plagas; el traslado de alimentos mediante vehículos que contaminan los caminos y alteran el aire, las rocas y los nutrientes que proporcionan los minerales; el desarrollo de una agricultura exagerada y cultivo de especies extranjeras que empobrecen la fertilidad del suelo; el uso de materias tóxicas por parte de la industria que contamina las aguas y el suelo; el intento de acabar con las especies predatoras sin advertir que son útiles para la renovación del conjunto de los ecosistemas; y el traslado de especies domesticadas de otras tierras para sustituir a las salvajes, a las que se les envía a otros hábitats (Leopold, 2000: 147-48).

El resultado de todo lo anterior ha sido la enfermedad de la Tierra, dice Leopold, y ello significa que ya no pue-

de renovarse a sí misma (2000: 151). ¿Dónde está la causa de tal enfermedad? No hay una sola, contribuyen tanto el capitalismo devorador que, con su actitud de propietario y conquistador de la naturaleza se adueña de ella para venderla y transformarla, como la tecnología contemporánea que es altamente contaminante y, sin lugar a dudas, coopera la sobrepoblación, a la cual Leopold coloca en el centro. La crisis ecológica es multicausal, pero esto no elimina el hecho de que una causa pueda tener más motivos que las otras. En opinión del autor de la *Ética de la Tierra*, estamos rebasando la «capacidad de carga de la Tierra» con una población en extremo densa y el costo está siendo altísimo. A mayor densidad, menor crecimiento de la fertilidad y salud del planeta (2000: 151).

¿Qué ética proponer ante esta situación crítica? Nos enfrentamos aquí a dos problemas capitales, uno práctico y uno teórico de gran importancia. En el primero, si hemos llegado a tal desgaste, la tentación en la que caen muchas posturas ecoéticas es proponer la reducción al mínimo el uso de los recursos naturales, negar la cultura que hemos creado, negar nuestra condición de predadores para recuperar la naturaleza. Ésta es una postura extrema y radical. Por ejemplo, Albert Schweitzer pensaba que comer un insecto es agredir a la naturaleza. De igual forma piensan quienes proponen con pretensión de universalidad el cero uso del automóvil, el vegetarianismo o el veganismo. Las ecoéticas radicales plantean una ética de la austeridad extrema. Por el contrario, la ecoética de Leopold es «moderada», en la medida en que está consciente de que somos predadores, que hemos de alimentarnos de las especies inferiores y que, en consecuencia, el mal no está en hacer uso de la naturaleza, sino en el extremo al que hemos llegado –que nos hace devastar en vez de usar–

debido a la sobrepoblación. Para él, lo importante es administrar mejor nuestros recursos, llevar una gestión racional y proporcionada de los ecosistemas.

Una ética de la tierra, por supuesto, no puede impedir la alteración, la gestión y el uso de los recursos, pero afirma su derecho a seguir existiendo y, al menos en algunos puntos, a continuar existiendo en estado natural (Leopold, 2000: 136).

Es este exceso el que urge corregir. Leopold no lo dice abiertamente, pero en tanto piensa que compartimos la Tierra con otras especies que son nuestros «compañeros-miembros», está presente en sus reflexiones la idea de que es necesario planificar el número de nacimientos futuros para que nuestra especie no predomine sobre todas las demás, de lo contrario, no estamos respetando el derecho a la sobrevivencia de otros animales y plantas.

Por otra parte, el problema teórico que plantea toda ecoética reside en la tradición imperante en la cultura occidental, la ética es asunto entre humanos y para humanos: seres axiológicamente autónomos, es decir, que elaboran sus propios valores, deberes, normas y leyes para convivir con seres racionales, dotados de lenguaje, responsables y con capacidad de reciprocidad. ¿Cómo incluir, entonces, a la naturaleza que no elabora valores, no es racional, no habla, no es responsable ni recíproca con los humanos? Al parecer, se trata de dos órdenes irreconciliables entre sí. La naturaleza se presenta como la *otredad* radical y, en esta medida, es ajena a la ética. Las ecoéticas radicales intentan resolverlo advirtiendo valores y leyes dadas en la naturaleza, ésta no genera valores porque ya los posee, le han sido dados en su propia constitución, por lo tanto, el humano ha de subordinarse a las leyes naturales. Tal es el caso de la ecoética de Holmes Rolston III, quien piensa que los valores han sido creados por el proceso

de evolución de las especies y a nosotros sólo nos toca reconocerlos. Por lo anterior, el humano ha de subordinar sus necesidades a las de las otras especies. Por ejemplo, entre la sobrevivencia de los rinocerontes en peligro de extinción de Zimbabue o de los niños de este país, para él es evidente que hemos de optar sin más por los rinocerontes, y que se mueran los niños de hambre, pues las otras especies tienen que vivir y nosotros hemos de reconocer ese supremo valor. Sobra decir que se trata de un extremo.

A diferencia de esta postura, Leopold incluye a la naturaleza en la ética sin subordinar; al sujeto, en las leyes del mundo natural; él transforma de raíz la concepción tradicional del sujeto a fin de que éste, sin dejar su propia condición de autonomía axiológica, creadora de sus propios valores, advierta que al mismo tiempo la naturaleza forma parte de él, puesto que es ella la que le permite sobrevivir y desarrollar la cultura. Podemos decir que para Leopold la naturaleza es otredad, es algo distinto al sujeto creador de leyes, pero a la vez, no le es ajena a éste, ambos están en íntima relación. El humano no ha de subordinarse a la naturaleza, ambos deben prosperar, hay que buscar la mejor administración de los recursos para que esto sea posible. Digamos que debemos encontrar la forma en que niños y rinocerontes sobrevivan. El pensamiento, la deliberación y el conocimiento de los ecosistemas se vuelven centrales en la ecoética de Leopold.

No se trata de una ética racionalista, por el contrario se basa al mismo tiempo en la razón y la emoción o en una racionalidad que reconoce sus raíces emotivas y en una emoción, en un sentir que sabe servirse de la razón para lograr sus mejores deseos. El fundamento de la ecoética leopoldiana es un sujeto integral capaz de entendimiento racional y de estar activo en sus capacidades espirituales, pues, como vimos al

inicio de estas reflexiones, la naturaleza nos permite desarrollar el espíritu: «Solo alcanzamos una ética en relación con algo que podamos ver, [admirar] sentir, entender, amar, algo en lo que tengamos *fe* en alguna forma» (Leopold, 2000: 145). Y a partir de este fundamento, Leopold centra su ética en un cambio de disposición del sujeto, « [Una] ética de la Tierra cambia el rol del *Homo Sapiens* desde conquistador de la comunidad a simple miembro y ciudadano de ella. Esto implica un respeto por los otros miembros de la comunidad y también un respeto de la comunidad como tal» (2000: 136). Nada se logra en esta ética sin un cambio radical en el sujeto, incluso el *deber* deja de ser algo impuesto por la razón y exige una transformación, una conversión de nosotros mismos. «Las obligaciones no significan nada sin la conciencia [...] Ningún cambio ético importante se ha llevado a cabo sin un cambio interno en nuestros intereses intelectuales, lealtades, afectos y convicciones» (Leopold, 2000: 161). Es preciso, entonces, convertirnos al conocimiento y al amor a la Tierra, saber que estamos rodeados de otras especies que son nuestras compañeras en la aventura de la vida y que merecen el mismo respeto que los humanos.

Así, el bien de esta ética no es algo ideal y abstracto, ni tampoco la mera felicidad humana, ya sea comunitaria o individual, sino el cuidado del conjunto de lo vivo: «Algo es correcto cuando tiende a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica. Es incorrecto cuando tiende a lo contrario» (Leopold, 2000: 155). El logro de este bien exige actitudes muy concretas que sólo se dan si somos capaces de la conversión de que hemos hablado: deliberación cuidadosa sobre el uso de los ecosistemas buscando cooperar con las otras especies, admiración y disfrute de la Tierra como fuente de vida, y capacidad de sacrificio: no continuar

con la explotación de los recursos naturales y, desde luego, poner límites a los nacimientos.

Finalmente, Leopold consideró que para que se extienda esta ética es necesario que la filosofía y la religión, debido a su poder de influir en las conciencias, tomen en sus manos una misión ecológica. La filosofía está haciendo su parte con los desarrollos de la ecoética y de la ética ambiental y no sólo a nivel teórico, sino que cada vez hay más cursos de ética filosófica al respecto. En las religiones hemos visto que hasta hace muy poco, las más difundidas habían sido ajenas a los problemas ecológicos, pues han sido marcadamente antropocéntricas. La única vida sagrada para ellas ha sido la vida humana y no han tenido en general (salvo excepciones como la de San Francisco y sus seguidores) una mirada para las otras formas de vida. Recientemente, llama la atención que tanto el catolicismo como el islam se han pronunciado nítida y rotundamente por la defensa de las otras formas de vida y los ecosistemas. El catolicismo, mediante la encíclica del papa Francisco I: *Laudato Sí* (marzo 2015) y el islam con su *Declaración islámica sobre el cambio climático* (agosto 2015). Así pues, se abre un horizonte prometedor –avizorado por Leopold– en el que conviene que religiosos, creyentes y laicos trabajemos juntos en pro de la vida.

Bibliografía

- Leopold, A. (2000). *Una ética de la Tierra. Almanaque de un condado arenoso*, Jorge Riechmann (trad). Madrid: Catarata.
- Schweitzer, A. (1935), *Indian Thought and Its Development*. (Die Weltanschauung der indischen Denker: Mystik und Ethik). Munich: C.H. Beck.

Villoro, L. (1992). *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México: FCE/El Colegio Nacional.

White, L. (1967). «The Historical Roots of Our Ecological Crisis», *Science* 115, 3767.

Fuentes electrónicas

www.nationalgeographic.es/eloceano

Resumen

La crisis ecológica se nos impone día a día. Su manifestación más evidente es el cambio climático; por ello, se hace urgente contar con una ética ecológica con una valoración radical del conjunto de los seres vivos, como la que estuvo presente durante todo el neolítico, y que ha perdurado en sabidurías tradicionales. Con base en esta idea holista de la vida y relativista sobre el ser humano, Leopold formula una propuesta literalmente eco-ética muy concisa que hoy, más que nunca, es digna de consideración, no sólo por la crisis ecológica que enfrentamos, sino también porque se trata de una «ecoética moderada» que trasciende los problemas de las ecoéticas radicales, de modo que abre un camino teórico para pensar nuestros problemas ambientales.

Palabras clave: Aldo Leopold, ecoética, crisis ecológica.

Abstract

The ecological crisis is imposed on us day by day. The most obvious manifestation of it is climate change; therefore, it is urgent to have an ecological ethic, with a radical assessment of all living beings such as the one that was present throughout the Neolithic and that has endured in traditional wisdom. Based on this holistic idea of life and relativistic about the human being, Leopold formulates a very concise eco-ethical proposal that today, more than ever, is worthy of consideration, not only because of the ecological crisis that we face, but also because it is a «moderate eco-ethics» that transcends the problems of radical eco-ethics, so that it opens a theoretical path for thinking about our environmental problems.

Key words: Aldo Leopold, ecoethics, ecological crisis.

Obsolescencia y resiliencia

J. Miguel Esteban

Universidad Autónoma de Querétaro

jместeban.mikele@gmail.com

La dureza de algunos datos

Como establece Kolbert (2016) y muchos otros autores antes que ella, nos encontramos ya en la sexta extinción, la primera provocada por las conductas de una sola especie sobre los hábitats de las demás. Las cifras en 2015 de la Lista Roja de especies amenazadas elaborada por la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN) demuestran que hasta 2014 hemos puesto en peligro de extinción 41% de los anfibios, 22% de los mamíferos, 13% de las aves, 40% de los peces, 30% de los reptiles y 51% de los invertebrados¹. La agricultura neolítica dio inicio a una serie de transformaciones de los hábitats de la biosfera que la quema de combustibles fósiles, procedentes del período carbonífero, ha hecho más que acelerarlas. Según algunas estimaciones, tres o cua-

¹ Esta última cifra sólo es una aproximación, debido al gran número de especies de invertebrados aún por descubrir y evaluar. Se sospecha que muchas especies se han extinguido sin haber sido siquiera descubiertas.

tro grados más de temperatura pondrían en peligro a un tercio de todas las especies biológicas ya mencionadas. Los tres millones de toneladas de plástico vertidos anualmente en los océanos acaban con la vida de 1.5 millones de animales pertenecientes a 265 especies diferentes. La contaminación del agua dulce afecta ya a 12% de las especies y la contaminación por basura tecnológica o chatarra electrónica a 15% de todas las especies migratorias. Es para sospechar que estos porcentajes estén de algún modo correlacionados con los propios de los sistemas de producción y consumo, basados en la alianza entre ciencia, tecnología e industria, como la tasa de cambio tecnológico o las cotizaciones de la bolsa. Hay que añadir que estos datos y porcentajes rara vez alcanzan la luz pública.

Conocemos bien la retórica económica que aceita publicitariamente el engranaje de producción y consumo levantado sobre esa alianza, el mantra del cambio tecnológico como motor del crecimiento económico y el bienestar social. Empresas públicas y privadas ostentan sus porcentajes de beneficio destinados a inversiones en Investigación + Desarrollo + innovación (I+D+i) como prueba de responsabilidad social. Con todo, como acabo de sugerir, hay otros índices ecológicos asociados al cambio tecnológico sobre los que se suele guardar un sospechoso silencio. Los avances biotecnológicos de la investigación en transgénicos u organismos genéticamente modificados para la producción de biocombustible, por ejemplo, cuentan ya con porcentajes ambientalmente cuantificables. Científicos de la NASA han establecido una proporcionalidad directa entre el precio de la soya en el mercado y el tamaño del área del Amazonas deforestada para su cultivo transgénico. Es difícil esconder el lado oscuro en los cambios y avances de nuestras tecnologías.

La retórica económica del cambio tecnológico

La retórica económica es fruto de una concepción convencional e institucionalizada del cambio tecnológico. Sus supuestos son bien conocidos: (1) el cambio tecnológico es inevitable, pues es fruto de un particular imperativo tecnológico: si puede hacerse, entonces debe hacerse. (2) El cambio tecnológico es autónomo, instrumental y axiológicamente neutral: puede engendrar consecuencias no deseadas buenas o malas debido a factores extrínsecos, nuevas condiciones a las que tendremos forzosamente que adaptarnos (presumiblemente mediante más cambios tecnológicos. La solución a los problemas provocados por la tecnología es más tecnología). (3) La clave del cambio tecnológico es la ilimitada perfectibilidad de nuestras tecnologías: siempre es posible optimizar su eficiencia mediante cambios tecnológicos adicionales. (4) La optimización de la eficiencia en el cambio tecnológico produce con el tiempo una disminución en sus costes que generaliza su consumo, activa la economía y redistribuye más igualitariamente el bienestar social.

Aunque todos los supuestos de esta retórica son objetables, conviene centrar nuestra crítica en el supuesto tercero, la ilimitada perfectibilidad y la incesante optimización de la eficiencia de nuestras tecnologías que las hace crecer en un ritmo no lineal, sino exponencial.

La aceleración exponencial del cambio tecnológico

Raymond Kurzweil, tecnólogo, inventor y profeta de la infinita perfectibilidad de las tecnologías, sostiene que, contrariamente a la opinión común y lineal del crecimiento tecnológico, la tasa de cambio tecnológico crece exponencialmente,

multiplicándose por sí misma cada x tiempo. Lo que lleva a la siguiente profecía: «en el siglo XXI experimentaremos no cien años de crecimiento tecnológico, sino 20 000» (Singularity University, 2016). Es decir, el volumen de cambios tecnológicos se duplica actualmente cada año. El resultado no es otro que una creciente brecha entre el cambio tecnológico cultural y la evolución por selección biológica y natural. En su profecía, Kurzweil pronostica que la aceleración exponencial de las tecnologías será tal que les llevará a tomar el control artificial de la selección biológica, de modo que llegados a un punto –al que sus adeptos llaman «singularidad»– habrá máquinas biotecnológicas capaces de reproducirse y multiplicarse sin el concurso de la especie humana (Kurzweil, 2003) –que, en ese momento, como anuncian los singularistas, será ya transhumana–. No se trata de una broma o de un rapto inofensivo de optimismo y entusiasmo. En 2009, la compañía Google y la NASA invirtieron millones de dólares para levantar en Silicon Valley la Singularity University, codirigida por Kurzweil. Su misión es empoderar a empresarios o emprendedores con tecnologías exponenciales como la biología digital, la robótica o la visión de impacto –la cual, según anuncian en su página web, mejorará el sistema global alimentario mediante la creación de imágenes hiperespectrales (Singularity University, 2016)–. Kurzweil y los suyos se toman tan en serio la aceleración exponencial del cambio tecnológico que su universidad no otorga grados por pura coherencia, pues, según justifica el inventor, un título obtenido en cinco años se vuelve obsoleto en menos de uno.

La profecía de Kurzweil parece estar basada en la llamada ley de Moore, cofundador de Intel, quien en los años setenta estableció empíricamente una tasa de miniaturización de los microprocesadores: cada dos años se duplica el número de

transistores que caben en un microprocesador. Al haber menor espacio entre transistores, arguye Kurzweil, los electrones viajan menos y, además, van el doble de velocidad, con lo que se cuadruplica su potencial y se disminuye enormemente su coste (Kurweil, 2003: 208). Ni uno sólo de estos cálculos tiene en cuenta externalidades negativas como los costos ambientales de esta tasa. Cuando se les recuerda, los devotos de la singularidad confiesan su fe en que la potencia de estos cambios tecnológicos sin duda baste y sobre para futuras tecnologías ambientales que reduzcan estos costos.

Quiero recordarles que estos párrafos sobre el aceleramiento exponencial de las tecnologías son sólo parte del análisis del tercer supuesto de la concepción institucionalizada del cambio tecnológico. El principal argumento para la crítica de la optimización de la eficiencia, como clave para explicar el cambio tecnológico, es la existencia de la obsolescencia programada. En un reciente documental de la BBC sobre el sobreconsumo electrónico, algunos de los formados en la larga cola para comprar un nuevo y publicitado celular iPhone «no-sé-cuántos» confesaba que, más que la mejora en la eficiencia del nuevo modelo, lo que motivaba su adquisición era su nuevo color y su acabado estético. El ejemplo es interesante, pues reveló que uno de los motivos para adquirir una nueva tecnología era lo que denominaremos obsolescencia estilística o simbólica, un fenómeno de las sociedades contemporáneas de consumo que, al menos, arroja dudas sobre el supuesto de la optimización de la eficiencia como motor exclusivo del cambio tecnológico. En mi opinión, la obsolescencia programada ha recibido escaso análisis por parte de la filosofía y la ética ambientales. Merece, pues, la pena detenernos algo en ella, en sus orígenes y en sus consecuencias, pues su análisis alumbra nítidamente aspectos conductuales

y mentales de nuestra relación con el ambiente ligados a la tasa de reemplazo de los productos de consumo.

La obsolescencia programada

La obsolescencia programada no es sólo un fenómeno mercantil, económico o tecnológico. Décadas de consumo de avances tecnológicos crecientemente obsoletos han favorecido entre los consumidores un modelo mental determinado por la adicción a la gratificación instantánea, cuya satisfacción es tan inmediata como efímera, y dispara enseguida la ansiedad, la búsqueda y el consumo de otro objeto gratificante. Alimentando este modelo mental, la obsolescencia programada acelera también el desecho y la rápida sustitución de los elementos de nuestro equipamiento de recursos vitales o disponibilidades. «Usar y tirar» significa necesariamente descuidar lo que Heidegger denominaba nuestro «mundo a la mano», y ese descuido comporta el maltrato y el deterioro de los ecosistemas de numerosas especies, además de los nuestros.

La programación de la obsolescencia de un producto es fundamentalmente una de las soluciones al problema básico que enfrentan los productores de bienes durables en una sociedad de mercado. Si la vida útil del producto que ofertan es demasiado larga, sus mercados tarde o temprano se saturan. Reducir deliberadamente la vida útil de los productos es una estrategia que se maximiza en el caso de los bienes desechables, de usar y tirar.

En la década de los sesenta, el escritor Vance Packard distinguía tres clases de obsolescencia (Packard, 1960). (1) Un producto es cualitativamente obsoleto cuando se descompone, se desgasta o deja definitivamente de funcionar en

un momento dado. Hay numerosos modos de acortar el ciclo de vida de un bien durable: se puede diseñar disminuyendo, intencional y directamente su vida útil como ocurre con las fechas de caducidad de los medicamentos o el número máximo de reproducciones de una impresora, llegado a inutilizar la máquina. A veces el expediente es tan simple como emplear materiales y componentes de calidad inferior. En los artefactos eléctricos y los aparatos electrónicos, su obsolescencia cualitativa se complementa dificultando la reparación del producto, complicando su diseño interno, limitando la difusión de planos y mapas de sus diseños, o utilizando tuercas y tornillos extravagantes, unidades selladas, repuestos de marca a precios exorbitantes, etcétera.

(2) Un producto se vuelve «funcionalmente obsolecente» cuando se introduce otro producto en el mercado que realiza mejor sus funciones. La optimización del diseño también tiene consecuencias ambientales, puesto que se lanzan al mercado modelos incompatibles con los que sustituyen, con lo que se inutilizan recursos anteriores, que acaban como basura. También son funcionalmente obsoletos los cargadores y baterías de celulares, computadoras y otros artefactos, cada uno con su ficha, su voltaje, su tamaño único e insustituible.

La obsolescencia funcional involucra también la dosificación empresarial de las innovaciones. Las firmas suelen introducir en el mercado productos funcionalmente superiores a los precedentes sólo cuando el descenso de la curva de ventas indica que su mercado está saturado. Con ello se minimiza la competencia entre ambos productos y se maximiza el número de sus posibles compradores. Los nuevos productos no incorporan necesariamente la tecnología más avanzada disponible para la firma, sino exclusivamente aquéllos que

logren convencer al consumidor de desprenderse del modelo anterior para adquirir el que las incorpora, asegurándose así un mercado para posteriores ofertas con los «últimos» avances. La dosificación de las innovaciones a introducir en el mercado multiplica el número de productos descartables y, consecuentemente, el volumen de basura ambientalmente dañina.

(3) Un producto es estilísticamente obsoleto cuando el consumidor que lo adquirió lo percibe como tal, juzga que ha pasado de moda y decide reemplazarlo. La obsolescencia percibida o simbólica es crucial en la conformación de un modelo mental obsoleto, pues incide en el aspecto simbólico de la relación entre el consumidor y las mercancías. Cuando consideramos la condición de símbolo como una de las funciones de los bienes de consumo, la obsolescencia simbólica tiene consecuencias no muy distintas de las otras dos.

En un artículo de la *Revista de Minoristas* (1955), Víctor Lebow, quizá el principal apóstol del consumismo como forma de vida, situaba en la obsolescencia simbólica las líneas programáticas de nuestra actual mentalidad obsoleta:

La enorme productividad de nuestra economía exige que hagamos del consumo nuestra forma de vida, que convirtamos en rituales la compra y el uso de bienes, que persigamos nuestra satisfacción espiritual, la satisfacción de nuestro ego, por medio del consumo. La medida del estatus y la aceptación sociales, la medida del prestigio, ha de encontrarse en nuestros días en los patrones de consumo. El mismísimo significado de nuestras vidas se expresa hoy en términos de consumo. Cuantas más presiones reciba el individuo para plegarse a códigos sociales aceptados y seguros, mayor será su

tendencia a expresar su individualidad y sus deseos en términos de lo que viste, de lo que conduce, de lo que come –su casa, su coche, su alimentación, sus hobbies–. La oferta de mercancías y servicios debe presentarse al consumidor de manera particularmente apremiante [puesto que] necesitamos que las cosas se consuman, se agoten, se desgasten, se reemplacen y se desechen a un ritmo siempre creciente» (Lebow, 1955: 6).

A Lebow sólo le faltó añadir, entre sus recetas consumistas, una referencia explícita a la alimentación del narcisismo en el consumidor como medio para la satisfacción espiritual. Mucho antes de que nos diera por cambiar anual o semestralmente de teléfono celular, Erich Fromm acertó a diagnosticar el narcisismo tecnológico de la sociedad de la Guerra Fría: «El orgullo narcisista del hombre por ser el creador de un mundo de cosas que antes no podía ni soñarse, descubridor de la radio, la televisión, la fuerza atómica, los viajes espaciales, y aún por ser el destructor de todo el globo, le dio un nuevo objeto para la autoinflación narcisista» (Fromm, 1964: 96).

Para Paul Mazur, uno de los primeros brókeres de Lehmann Brothers, alimentar el narcisismo era vital para «hacer que el país transite de una cultura de las necesidades a una cultura de los deseos. A la gente hay que adiestrarla para desear, para querer cosas nuevas, incluso mucho antes de que las viejas se hayan gastado del todo [...] los deseos del hombre han de eclipsar sus necesidades»². Edward Bernays, el sobrino americano de Freud, ya se había encargado de anular la diferencia entre necesidades fisiológicas y necesidades psicológicas, asesorando a los empresarios y ejecutivos en el psicoa-

2 Citado en Packard, 1960: 38.

nálisis de su tío para, mediante la publicidad, lograr que los consumidores desearan lo que no necesitaban. La publicidad incide en la relación simbólica entre el producto y su consumidor, ligando sus deseos con un conjunto de preferencias individuales que determina su conducta. Ese conjunto integra un verdadero sistema motivacional que sirve de marco para justificar las compras y determina la personalidad del individuo como comprador. La publicidad trata de hacer encajar la personalidad de la marca con la del individuo o grupo consumidor. La psicología publicitaria alimenta la percepción subjetiva de la obsolescencia simbólica, el «pasado de moda» de los bienes de consumo; es la percepción del carácter obsoleto de los productos la que induce el deseo de cambio o reemplazo.

Hacia un modelo mental más resiliente y cuidadoso

La publicidad juega un papel básico en la conformación de un modelo mental obsoleto, en el que ese cambio o reemplazo atiende tan sólo a indicadores como la posición social o la gratificación psicológica. Desvincula, así, la deseabilidad del cambio de las necesidades ecológicas, cuya satisfacción es condición de posibilidad de la continuidad de la vida de los organismos, las poblaciones y las propias especies. En el modelo mental obsoleto, antiguas virtudes como la frugalidad y la prudencia han sido desplazadas por prácticas poco cuidadosas, o abiertamente descuidadas, basadas en la prodigalidad y el dispendio, cuyas consecuencias ambientales hoy todos estamos pagando.

En el último siglo, las sociedades de consumo hemos transformado decisivamente las relaciones entre los seres humanos y los objetos de su mundo que tienen a la mano. Como nos recuerda Baudrillard, ahora vemos nacer y morir

a los instrumentos, mientras que antes eran los instrumentos quienes veían nacer y morir a los sucesivos usuarios. De este modo, el valor que las sociedades tradicionales adscribían a los instrumentos en la transmisión cultural se ha visto radicalmente transformado. En el modelo mental de las sociedades tradicionales, un arado era algo más que un apeo de labranza: encarna una forma de vida cuyo significado y continuidad dependen de su cuidado.

En los modelos tradicionales de transmisión cultural de saberes ambientales, la heredabilidad de los instrumentos y las prácticas son formas de preservar también la memoria socioecológica. Y aún en el supuesto de que dicha heredabilidad se haya perdido para siempre, aún es posible conservar otras muchas prácticas del cuidado de nuestro mundo a la mano, como el arte de mantener motocicletas de la célebre novela de Pirsig. En un film sobre la vida de Heidegger, cuenta Gadamer que cuando lo visitaba en su cabaña en las montañas de la Selva Negra, siempre lo encontraba rodeado de máquinas e instrumentos, reparándolos y cuidándolos. Este tipo de prácticas pueden favorecer un modelo mental más resiliente o menos obsolecente, que contrarreste nuestra adicción a la gratificación inmediata y efímera, a las prácticas del usar y tirar que tan seriamente perjudica la memoria ambiental de las poblaciones, la memoria que procura cierto tipo de normatividad ligado al aprendizaje social y ecológico comunitario. Creo que las nuevas tecnologías de la información, y en particular las redes sociales, nos hacen estar más pendientes de los cambios de estado en el ambiente digital que de nuestro impacto en el ambiente o huella ecológica, o de los cambios ambientales de ciclos y ritmos más lentos, como la sucesión ecológica. No es descabellado pensar que los trastornos por déficit de naturaleza que diagnostican

los psicólogos ambientales tengan algo que ver con nuestra adicción a los *likes*, a los «me gusta», a los impactos inmediatos de nuestras actividades y las de los demás en el entorno virtual. Prácticas socioecológicas más resilientes y cuidadosas pueden ayudarnos, día a día, a superar adicciones a la gratificación instantánea y efímera, que tan seriamente comprometen el futuro de todas las especies y poblaciones, y que tanto nos preocupan a quienes, como diría Jorge Riechmann, no queremos emigrar a otro planeta.

Bibliografía

- Baudrillard, J. (2001). *Selected Writings*. Irvine: Stanford University Press.
- Esteban, J. M. (2013). *Naturaleza y Conducta Humana*. Bloomington: Palibrio.
- Fromm, E. (1964). *Anatomía de la destructividad humana*. México: FCE.
- IUCN. (2015). *The IUCN Red List of Threatened Species. Version 2015.1*. Disponible en <<http://www.iucnredlist.org>>, última consulta 21/07/2015.
- Kolbert, E. (2016). *La Sexta Extinción*. México: FCE.
- Kurzweil, R. (2003). *The Ray Kurzweil Reader* (KurzweilAI.net 2001-2003)
- Lebow, V. (1955). «Price Competition in 1955», *Journal of Retailing*, Spring 1955.
- Packard, V. (1960). *The Waste Makers* (Brooklyn: Ig Publishing)
- Singularity University (2016). Página web disponible en <https://su.org/>; última consulta 21/10/2016.

Resumen

El análisis histórico de los efectos antropogénicos de las sociedades modernas sitúa su origen en la aplicación de la ciencia y la tecnología occidentales a nuestros sistemas de producción, distribución y de consumo de bienes y, en particular, en la retórica del cambio tecnológico como motor del crecimiento económico y del bienestar social. En este trabajo defiendo que el fenómeno de la obsolescencia programada desmiente el supuesto según el cual, la clave del cambio tecnológico es la infinita perfectibilidad de nuestras tecnologías mediante la optimización de su eficiencia. La obsolescencia programada no es sólo un fenómeno mercantil, económico o tecnológico. Décadas de consumo de avances tecnológicos crecientemente obsoletos han alimentado nuestro narcisismo mental, transformando una cultura atenta a las necesidades en una cultura obsesionada con los deseos. Mi conclusión será que, dados los efectos ambientales de esa transformación, urge recuperar saberes y prácticas socioecológicas que favorezcan una mentalidad más resiliente y ambientalmente cuidadosa.

Palabras clave: obsolescencia, resiliencia, prácticas socioecológicas.

Abstract

According to the historical analysis, environmental effects of modern societies are due to the application of western science and technology to our systems of production, distribution and consumption –an special role played– by the rethoric of technological change as the ultimate driver of economical growth and social welfare. In this paper I am defending that planned obsolescence denies the supposition according to which the key of

technological change lies on the never-ending improvement of our technologies by optimizing its efficiency. However, planned obsolescence can't be reduced to a phenomenon belonging to market, economy or technology. Decades of consumption of increasingly obsolescent technological improvements have fed our mental narcissism, transforming a culture close to necessities into a culture obsessed by desires. Given the environmental effects of this transformation, we must retrieve socio-ecological know-hows and practices leading to more resilient and environmental careful minds.

Key words: obsolescence, resilience, socioecologic practice.

¿Qué es una jirafa?
Educación, investigación, cuidado de los animales
y entretenimiento en los zoológicos

Francisco J. Serrano
Universidad Autónoma de Zacatecas
fserrano@uaz.edu.mx

¿Por qué tenemos zoológicos hoy en día?

¿Para qué queremos hoy en día zoológicos? Los zoológicos podrían ser instituciones vestigiales de épocas en las que poseer una gran colección de animales era consonante con el poder político y económico de su dueño. Dale Jamieson nos recuerda que los romanos tenían grandes colecciones de animales que serían sacrificados durante los juegos. El emperador Trajano, por ejemplo, sacrificó once mil animales durante 123 días consecutivos para celebrar la conquista de Dacia (entre los que había leones, tigres, elefantes, rinocerontes, jirafas, búfalos, ciervos, cocodrilos y serpientes); ésta era una práctica común en todo el Imperio romano y cada ciudad y arena poseía su reserva de animales para ser sacrificados (Jamieson, 2006: 132). Durante siglos, reyes y hombres poderosos albergaron y sacrificaron animales para demostrar su

poder. Estas prácticas, me parece, están muy alejadas de la sensibilidad que prevalece hoy en día por los animales y de si los zoológicos son una mera continuación de las instituciones vestigiales.

Sin embargo, hay que reconocer que, incluso, en el mundo antiguo existía cierto interés científico por los animales. Aristóteles estudiaba animales que le enviaba Alejandro Magno desde sus conquistas. El emperador Ptolomeo II construyó el zoológico de Alejandría para satisfacer su curiosidad científica. Este interés revivió en la época moderna. Por ejemplo, el *Muséum national d'Historie naturelle* se fundó en París en 1793 con el propósito fundamental de hacer investigación zoológica; pocos años después, en 1817, Stamford Raffles estableció «la necesidad de una colección de animales para intereses científicos y para el interés general», lo cual condujo a la creación de la *Zoological Society of London* (Hutchins y otros, 1996: 253). En consonancia con estas ideas, en el siglo XVIII surgieron los primeros zoológicos modernos en Viena, Madrid y París (Jamieson, 2006:132). Pronto otros zoológicos les siguieron por todo el mundo (en México, el zoológico de Chapultepec fue inaugurado en 1923).

Cultivar el interés científico por los animales no es el único propósito de los zoológicos. Hoy en día se acepta que las tareas distintivas de los zoológicos sean la educación del público, la investigación científica, el entretenimiento y el cuidado de los animales. Los zoológicos pretenden contribuir a la educación del público sobre diferentes aspectos de la conducta y la vida de los animales; realizar investigación sobre las condiciones de vida de las diferentes especies, su salud, su conducta y su conservación (en condiciones en las que la mayoría de los ecosistemas del planeta están comprometidos por las economías humanas); contribuir al entretenimiento

de las personas motivando a que salgan de sus casas, se reúnan y tengan actividades familiares, educativas, sociales, etc. Finalmente, pretenden cuidar la salud física y anímica de los animales a su cargo. A continuación, examinaré brevemente las condiciones en que se desarrollan estas tareas.

De las rejas hacia dentro

Al considerar lo que sucede en los zoológicos, de las rejas hacia adentro, parece claramente dudoso que éstos cumplan satisfactoriamente con sus tareas distintivas, excepto, quizá, la de servir como entretenimiento del público. Si ésta es su única actividad realizada con algún éxito, ¿qué distinguiría a los zoológicos de los ya casi extintos circos o, en virtud del cruel y gratuito sufrimiento que infringen a los animales a su cargo, del toreo o el jaripeo? Si estas consideraciones son plausibles, entonces sostendré que es dudoso que los zoológicos tengan razón de ser hoy en día.

Dale Jamieson (2006) ha probado persuasivamente que los zoológicos fallan sistemáticamente en cumplir las tareas mencionadas. En relación con la educación, cita evidencia sobre el poco interés general que tienen los zoológicos. Desde el punto de vista de los especialistas en zoología, estos centros fallan rotundamente en ofrecer educación importante sobre los animales. Ellos observan que la gente pasa rápidamente de una jaula a otra y suelen atender sobre todo a las crías, a los animales que se alimentan o los que hacen algún ruido. Es dudoso, en efecto, que en las condiciones de los zoológicos la gente pueda aprender algo importante sobre la fisiología, la conducta o la sobrevivencia de los animales porque, para empezar, están en cautiverio y en tales condiciones no

puede haber observación interesante sobre la conducta típica o aquello que necesitarían para sobrevivir como individuos y como especie. (Respecto de la fisiología, y a propósito del caso de la jirafa del zoológico de Copenhague, Mario, en la siguiente sección diré más sobre por qué los zoológicos se resisten a ofrecer buenas lecciones en este sentido). El interés actual por el tema puede ser cultivado mediante documentales, películas, libros especializados, etc. Los zoológicos, como instituciones educativas, parecen irrelevantes.

De manera implícita, los zoológicos enseñan que los humanos pueden disponer de los animales, aun bajo las supuestas mejores intenciones; los humanos tienen derecho a decidir el futuro de los animales, a cuidarlos, a conservarlos, a estudiarlos, a administrarlos, a exhibirlos, etc. Si la educación fuera el único interés que tenemos en los zoológicos, debería responder a estas observaciones.

Jamieson continúa señalando que realmente muy pocos zoológicos realizan investigación científica. Los escasos investigadores de tiempo completo asociados con los zoológicos prefieren, ellos mismos, realizar su trabajo con animales en libertad. De modo que a los zoológicos sólo les queda la investigación sobre la conducta, la anatomía y la patología de los animales. Respecto al primer tema, no parece que los zoológicos puedan decir algo interesante. La conducta de los animales en cautiverio no es su conducta natural. Estudiar la conducta en cautiverio se refiere a esas actividades neuróticas que revelan las malas condiciones en que viven en el zoológico o aspectos que no parecen interesantes. Los zoológicos pueden estudiar esas conductas neuróticas para encontrar modos de evitarlas, usualmente mejorando las condiciones en que viven los animales. Lo anterior sólo es pertinente si aceptamos la existencia de los zoológicos. Por otra parte,

en libertad, los animales enfrentan problemas diversos que muestran los aspectos más fascinantes de su conducta, como escapar de predadores, cazar, enfrentar escasez de alimentos, encuentros con otros animales, etc.; es evidente que nada de esto hay en los zoológicos o al menos no existe de una manera realmente instructiva. Los estudios sobre anatomía y patología parecen más interesantes porque permiten a los zoológicos tener animales sanos y longevos. De nuevo, como también observa Jamieson, esto sólo parece interesante si aceptamos la existencia de los zoológicos (Jamieson, 2006: 137). Si no existen buenas razones para tenerlos, estos temas pierden toda su importancia.

La última tarea que nos resta considerar, que es la contribución de los zoológicos a la conservación y el cuidado de los animales, no encuentra tampoco buenas razones. Reitero que muy pocos zoológicos hacen investigación sobre la conservación de los animales. Aun así, muchos tienen familias o individuos de animales en severo peligro de extinción o ya extintos en su medio ambiente. ¿Qué tan significativos son estos casos? Jamieson indica que la falta de diversidad genética de los animales en cautiverio impide que sean viables, tanto para los programas de reproducción de los propios zoológicos como para los de reintroducción al hábitat de la especie (cuando ésta es aún viable). Pese a los intercambios de individuos entre zoológicos, éste es un fuerte problema y restringe la viabilidad de las familias de animales (diré más sobre este tema en la siguiente subsección). Por otra parte, después de algunos años en cautiverio, tanto la conducta como la genética de los animales tienden a alejarse de sus contrapartes en libertad, por lo que los programas de reintroducción suelen fracasar. Jamieson recuenta los limitados éxitos de la reinserción del cóndor de California y el lobo. Des-

de 1982, fecha en que inició el programa de reinserción, la población de cóndores aumentó de 22 a 219 ejemplares, pero la mayoría de las aves reinsertadas no sobrevivieron. Peor aún, Jamieson reporta que en este período sólo seis huevos han sido producidos en estado salvaje y que sólo un polluelo alcanzó a desarrollarse¹. El problema con los lobos reintroducidos es que no suelen evitar a los humanos, provocando fuertes choques entre ambas especies con resultados fatales para los lobos. Lo mismo ha sucedido con felinos, grandes simios, osos, rinocerontes o hipopótamos que han sido reintroducidos a sus hábitats (Jamieson, 2006: 139). Con todo, me parece que el problema más importante para los programas de reinserción es que los ecosistemas naturales en conjunto están desapareciendo y perdiendo su viabilidad para sostener a las distintas comunidades vegetales y animales que los constituyen. La consecuencia para los animales en cautiverio es que resultan –o resultarán– ser los últimos ejemplares de una especie que no tiene ningún otro medio para prosperar. Serán animales absolutamente ajenos a la naturaleza y estarán confinados permanentemente a una moderna arca de Noé, la cual no tendrá jamás un puerto para desembarcarlos².

1 En la sección «Los zoológicos en México» cito una nota informativa sobre el programa del Zoológico de Chapultepec de reinserción de esta especie en la Sierra de San Pedro Mártir, en Baja California. No tengo información sobre la relación de tal programa con el mencionado por Jamieson; en todo caso, la información en México no destaca dificultades importantes en su programa de reinserción.

2 Valerious Geist presenta una versión menos pesimista del final del arca. Según esta versión, el arca nos permitirá conservar a las especies mientras arreglamos los problemas ambientales del ecosistema terrestre (Geist, 1996). En la medida en que los propios humanos somos responsables del severo deterioro ambiental que padece el planeta, tal vez no sea mala idea mantener esta posición menos pesimista. Al menos, nos invita a hacernos responsables del daño ambiental y de su arreglo.

Educación y sacrificio de animales excedentes

Los zoológicos operan con recursos económicos muy escasos, lo que los obliga a sacrificar a los animales excedentes. Con animales excedentes se refieren a aquéllos que ya no son necesarios para el programa del zoológico. El concepto refleja el punto de vista de los humanos y sus necesidades y es una noción utilitarista (Lacy, 1996: 188). En otras palabras, la noción de animales excedentes y la necesidad de sacrificarlos no refleja los intereses de los animales. Sin embargo, dadas las condiciones, los zoológicos no parecen tener alternativa: «No sacrificar mata animales. Si los excedentes no son sacrificados, los animales no pueden ser alimentados porque los recursos necesarios para sostenerlos son consumidos por el animal excedente» (Lacy, 1996: 190).

Estas condiciones resaltan muchos de los problemas éticos que enfrentan los zoológicos hoy en día. Casi parece que los zoológicos están en medio de una paradoja: la escasez de recursos los obliga a sacrificar animales excedentes, pero en orden de mitigar tal escasez tienen que promoverse como fuentes de entretenimiento y atraer personas. Una buena forma de hacerlo es convertir a algunos animales en atracciones. Ciertas especies resultan atractivas para los seres humanos y los zoológicos suelen explotarlas. Por ejemplo, recuérdese cómo usan a los pandas, los elefantes, los simios de ojos grandes, etc. Además, las crías son un foco importante y para aprovecharlo, los zoológicos promueven campañas para bautizarlas y para exhibir cómo son alimentadas, juegan o exploran su limitado mundo. El ejemplo que viene pronto a la mente es la cría de oso polar del zoológico de Berlín, Knut, y su triste final (murió sorpresivamente en mar-

zo del 2011)³. Knut es un buen ejemplo de esta paradoja, ya que, al ser rechazado por su madre, inmediatamente se convirtió en un animal excedente; no era viable para sobrevivir en cautiverio candidato para ser sacrificado. En lugar de esto, el zoológico de Berlín lo convirtió en una atracción mundial (por ejemplo, cada aspecto de su vida se transmitió a través del canal en internet del zoológico) y el zoológico obtuvo así importantes ganancias⁴. Este caso es un buen ejemplo de cómo los zoológicos tienden a *disneyficarse*, esto es, a convertirse en sucursales del higiénico y dudoso Disneyland (un mundo bien caracterizado porque suele antropomorfizarse a las figuras centrales y por carecer de alusiones explícitas al sexo y a la muerte (cf. Parker, 2017). La mayoría de los zoológicos, efectivamente, están más interesados en el negocio del entretenimiento que en la preservación de especies (Jamieson, 1996: 53). Ahora la paradoja ética en cuestión es más fácil de apreciar: debido a los escasos recursos, los zoológicos tienen que sacrificar animales excedentes, pero muchas veces para mitigar dicha escasez convierten a ciertos animales en atracciones y, como en el caso de Knut, no son sacrificados.

¿Justifican las ganancias obtenidas de esta manera a prácticas como éstas? Me parece dudoso que puedan justifi-

3 Ver la nota periodística «Knut the Business-Bear». Recuperado el 17 de febrero de 2017, de <http://www.spiegel.de/international/zeitgeist/polar-bear-turned-cash-cow-knut-the-business-bear-a-482368.html>

4 Hay muchos recursos en línea para documentar este caso y cómo el zoológico de Berlín rompió su propio récord de asistentes y ganancias, ya sea directamente por el pago de entradas o por la venta de parafernalia. Especialmente relevantes me parecen: Moore, 2007; cgh, 2007; Burke, 2007. Sobre las causas de su muerte, una forma de encefalitis no infecciosa presente también en seres humanos, puede consultarse: Ghose, 2015 y H. Prüss, 2015. A partir de este caso se estableció que esta forma de encefalitis puede ser «relativamente común en el reino animal», de modo que, al menos en principio, podría ser tratada. Es raro un ejemplo, me parece, de cómo la investigación patológica realizada con animales en cautiverio podría tener un resultado positivo.

carse porque los zoológicos subordinan la conservación y el cuidado de los animales al espectáculo y el entretenimiento. Incluso tomando en cuenta estas ganancias, los zoológicos no satisfacen, como hemos visto, sus tareas de investigación, conservación y educación. Estas prácticas de explotación de los animales muestran que el interés principal de los zoológicos es el entretenimiento, la menos interesante de sus tareas. Ésta es una consecuencia esperada del punto de vista utilitarista que priva en los zoológicos. En efecto, como sostiene Lacy, «los zoológicos usualmente evitan sacrificar animales excedentes para reducir la molestia humana. Las decisiones están basadas en los derechos de los humanos para tener vidas felices, no en consideraciones de los derechos de los no-humanos» (1996: 191). El público no hubiera aprobado el sacrificio de Knut. La actitud del público hacia los animales en los zoológicos es considerarlos mascotas. Llama la atención que entre el público no suele existir el mismo interés por otros animales en cautiverio, como los animales en granjas o en laboratorios (Wickins-Drazilova, 2006: 28).

Me parece que esto también indica que los zoológicos no cumplen a cabalidad con su tarea de educar al público. Bautizar a los animales, destacar aquellos aspectos de su conducta y condición que atrae la atención del público y crear campañas promocionales con representaciones antropomorfizadas, sólo contribuye a distorsionar la percepción pública de los animales. Éstos dejan de ser criaturas peculiares, fascinantes, incluso mortales, y se convierten en mascotas, en tiernas crías, «changuitos chistosos» o «elegantes felinos». El interés de los zoológicos por entretener domina sobre sus otras tareas e incluso parece medrar a costa de ellas.

Hay otros aspectos de la práctica de sacrificar animales excedentes que invitan a la reflexión ética. Es un hecho que

los zoológicos sacrifican animales excedentes, pero debido al punto de vista utilitarista mencionado y a las molestias que trae para el público suelen hacerlo de manera privada. Recientemente, en 2014, el zoológico de Copenhague se hizo mundialmente famoso por sacrificar de un disparo a Mario, una jirafa macho de unos dos años de edad, conducir una disección pública de su cadáver y conservar sus restos para alimentar a los leones del zoológico (Parker, 2017). El caso se hizo viral en los medios porque dos días antes de sacrificarlo se filtró un correo electrónico a la prensa acusando al zoológico de pretender matar a Mario y de efectuar la disección en público. Las autoridades del zoológico sospechan que el correo fue filtrado por algún visitante, quien se refirió a la jirafa como Mario. El zoológico no divulgó este nombre al público, si bien se lo asignaron para identificar a este espécimen con fines prácticos (sobre todo alimentarlo y darle medicamentos); comúnmente, con el fin de no antropomorfizar a los animales y contribuir a la educación del público, los zoológicos de Dinamarca no divulgan al público el nombre que les dan. De hecho, el proyecto de sacrificar a esta joven jirafa tenía el doble propósito de contribuir a la sustentación del zoológico, manteniendo una población viable de jirafas, y educar al público. El zoológico invitó, en efecto, al público, sobre todo a niños, a presenciar la disección. Durante ésta, alentaron a los niños a hacer preguntas y a participar en el proceso dirigiendo ocasionalmente a los veterinarios. Las autoridades del zoológico quedaron satisfechas de la enorme cantidad de preguntas que respondieron y, desde su punto de vista, todo el asunto fue una gran experiencia educativa.

Los detractores del zoológico de Copenhague parecen ser de dos tipos. Por un lado, activistas defensores de los animales y, por otro lado, varios zoológicos de Europa y del mundo

preocupados por la mala fama que el sacrificio público de un animal les trae. La posición predominante de los zoológicos, ante el innegable hecho de que practican sacrificios de sus animales excedentes, parece ser la de jamás hablar de eso y, desde luego, ocultarlo al público. El propio zoológico de Copenhague sacrifica entre veinte y treinta animales por año (usualmente chivos, antílopes, renos y ocasionalmente leones, tigres, cebras y osos) (Parker, 2017). La decisión de hacer público el sacrificio y la disección de la jirafa Mario –y posteriormente de otros animales– se justificó por el propósito de contribuir a la educación del público. Desde mi punto de vista, ofrece una visión realista de las prácticas de sacrificio al interior de los zoológicos y permite encarar públicamente hechos que son de interés general, como la existencia misma de los zoológicos y los medios a los que recurren para realizar sus tareas esenciales.

El reclamo de los defensores de los animales permitió hablar de otros temas. Usualmente, los zoológicos intercambian animales excedentes, pero la jirafa sacrificada nació en un momento de «plenitud de jirafas» en Europa. El asunto es que aún en cautiverio las jirafas forman familias con pocos machos y muchas hembras. Cuando un joven macho alcanza la edad adulta, suele ser atacado por el macho dominante. No es raro que los jóvenes adultos sean severamente lastimados en estos encuentros. De modo que no había lugar para esta joven jirafa, ni en los zoológicos de Copenhague ni en otros de Europa. Esto mismo muestra que las jirafas viven en familias, son animales gregarios. Por esta razón el zoológico de Copenhague rehusó la oferta de un zoológico sueco privado para adoptar a Mario. Este zoológico no tenía ninguna jirafa y Mario estaría solo. Las autoridades del zoológico adujeron que sus contrapartes suecas «no tenían ni una pista

de qué era una jirafa» (Parker, 2017), lo que sugiere que ellos sí saben qué es una jirafa. Volveré a este asunto más abajo. Algún otro zoológico, fuera de Europa, mostró algún interés en la jirafa que sería sacrificada, pero, como hemos visto, es tan grande la cantidad de animales excedentes sacrificados en todo el mundo, que no parece viable buscar un nuevo hogar para cada uno. Los responsables del zoológico danés se resistieron a caer en lo que meramente parecían campañas de relaciones públicas dirigidas a la simpatía del público por la joven jirafa, que eran promovidas por otros zoológicos. En efecto, ante la viral difusión del sacrificio de Mario algunos zoológicos del mundo mencionaron la posibilidad de adoptarlo (Parker menciona uno en Inglaterra y otro en China), pero las autoridades de Copenhague no siguieron este camino y, una vez agotadas las opciones usuales de intercambio de animales dentro de la red de zoológicos en Europa a la que pertenecen, decidieron continuar con el sacrificio de la joven jirafa macho.

Se adujo también que el zoológico pudo haber tomado medidas para evitar la concepción de Mario. Este tipo de medida es común entre los zoológicos estadounidenses, pero muchos en Europa, incluyendo el de Copenhague, siguen la práctica de «criar y sacrificar». La justificación de esta práctica es que la contracepción acarrea diferentes problemas médicos para las hembras y, eventualmente, los animales en cautiverio tienden a volverse infértiles. Por eso los zoológicos les permiten aparearse y criar. El sacrificio de los animales excedentes, como hemos visto, es una consecuencia inevitable de esto. Mario mismo fue sacrificado de un balazo en la cabeza, como dije antes, lo que horrorizó a muchos defensores de los animales (si bien la ejecución no fue pública). La justificación de las autoridades para sacrificar de este modo a Mario

era su interés en aprovechar su carne para alimentar a otros animales. La carne de un animal sacrificado por medio de sustancias químicas no se aprovecha como alimento porque queda contaminada.

Desde el punto de vista del propio zoológico de Copenhague, todas las razones que justificaron el sacrificio de Mario –al que erróneamente refieren ocasionalmente como *eutanasia*, pensando sólo en que murió instantáneamente y presuntamente sin dolor, y no en que su muerte de ninguna manera favorecía sus intereses– se justifican, en primer lugar, porque al sacrificarlo garantizan que su población de jirafas en cautiverio esté preparada genética y demográficamente para sobrevivir muchas generaciones. De este modo, además, defienden que sirven a la tarea de conservar la especie, pero, como hemos visto, esto parece un mito, toda vez que los animales en cautiverio carecen de las capacidades para sobrevivir en libertad o para contribuir a que la especie remonte la curva de la extinción (Parker, 2017). En consecuencia, tener una población de jirafas en cautiverio que pueda sobrevivir varias generaciones sólo parece servir a los intereses del zoológico. Se trata, una vez más, del punto de vista utilitarista que sólo toma en cuenta los intereses humanos. En segundo lugar, justifican el modo en que fue usado el cuerpo del animal sacrificado por la oportunidad de enseñar algo a los niños y al público en general. No parece increíble pensar que una vívida lección de anatomía despierte un fuerte interés científico en los niños y en cualquier persona (una pregunta que hizo algún niño fue por qué era tan grande el corazón de la jirafa). Esto por sí mismo parece deseable y encomiable, excepto porque no es la única forma de fomentar estas actitudes y, tal vez, tampoco sea la mejor, toda vez que contamos con muchos otros recursos educativos. Sin embar-

go, *convierte* a la jirafa en un instrumento de los intereses humanos. Confirma, quizá de manera muy elocuente, que los animales en cautiverio, en zoológicos, acuarios, granjas, etc., están a nuestro servicio y que podemos disponer de ellos según nos parezca mejor. La propia organización del zoológico queda desenmascarada, así, como una institución vestigial, propia de una época en que la mentalidad humana creía que podía disponer sin medida de cualquier recurso natural y usarlo del modo que le pareciera mejor. Considero que en nuestros días tendríamos que pensar si hay lugar para instituciones que continúan con esta mentalidad.

Volvamos al asunto de que, en opinión de las autoridades del zoológico de Copenhague, el zoológico privado de Suecia no tenía ninguna pista de qué era una jirafa. Escribí que esto implicaría que los responsables de Mario sí sabían qué era una jirafa. ¿Realmente lo sabían? Lo que quiero poner en duda es si tenemos alguna pista de qué sucede con los animales en cautiverio en los zoológicos. ¿En qué los convertimos? En todo caso, en vista de las consideraciones anteriores, parece que un animal que ha sido declarado un excedente se convierte, en el mejor de los casos, en material didáctico para estimular la curiosidad y la actitud científica de los pequeños humanos y sus cuidadores. También en una pieza de entretenimiento y en fuente de proteína para aquellos animales que, desde el punto de vista humano, son viables para continuar en cautiverio, manteniendo por generaciones este ciclo de crianza, sacrificio, dudosa educación y entretenimiento. O, en el peor de los casos, en un excedente vergonzoso que es sacrificado de manera secreta, de espaldas al público, y que confirma las inconsistencias de nuestras actitudes culturales hacia los animales.

De las rejas hacia fuera

Podemos adoptar una perspectiva distinta sobre los zoológicos mirando de sus rejas hacia fuera. Rápidamente constataremos que operan en condiciones que, según han considerado algunos especialistas, anticipan una desaparición masiva de especies vegetales y animales, considerada ya la sexta extinción masiva de especies (Barnosky y otros, 2011; Ceballos y otros, 2015; Jamieson, 1996: 54; Conway, 1996: 2)⁵. Parece innegable que los ecosistemas terrestres y el mismo gran ecosistema que es el planeta, están fuertemente afectados por las economías humanas, esto es, por la economía humana. En estas condiciones, el compromiso con la conservación de especies de zoológicos, acuarios, parques nacionales y reservas, amerita revisarse. A este paso, en unas décadas los únicos ejemplares de muchas especies animales (por limitarnos ahora a ellos) serán aquéllos que estén representados en dichas instituciones. ¿Justifica esto la existencia de los zoológicos? ¿Podría la tarea de contribuir a la conservación de los animales darles un nuevo sentido?

Según el informe de 1992 del *World Resources Institute*, «la captura de animales para los zoológicos está regularmente enlistada entre las mayores amenazas para los animales salvajes» (citado por Conway, 1996: 3). De modo que, paradójicamente, los propios zoológicos son responsables de la crítica declinación de especies. Según vimos antes, difícilmente pue-

5 De acuerdo con Barnosky y otros (2011), una extinción masiva se define por la extinción de tres cuartas partes de las especies de la Tierra en un periodo de tiempo geológico muy corto. Hay evidencia de que nuestro planeta ha sufrido cinco extinciones masivas y, de acuerdo con los estudios citados, hay también evidencia de que ha empezado ya una sexta. Posiblemente hemos rebasado ya el punto de no retorno, *i.e.*, no es posible revertir ya las condiciones de la sexta extinción masiva.

den contribuir a reparar este daño toda vez que los animales en cautiverio no parecen viables para repoblar poblaciones salvajes de su propia especie. Lo más grave, con mucho, es que la magnitud del deterioro ambiental a nivel planetario está cerrando la posibilidad de contar con ecosistemas viables para reintegrar a los animales. (Como decía antes, los zoológicos son modernas arcas de Noé sin un puerto para dejar su preciosa carga). Tal vez la opción sea que los zoológicos colaboren estrechamente con las reservas naturales y los parques nacionales (Conway, 1996: 7).

En los últimos años hemos observado cambios en la actitud fundamental de varios zoológicos. Ahora parecen más preocupados por la conservación y la educación (aunque polémico, el caso del sacrificio de la jirafa Mario en el zoológico de Copenhague es un ejemplo de esto). También las reservas y parques naturales han cambiado y cada vez se parecen más a los propios zoológicos. El Parque Nacional Lago Nakuru fue completamente cercado en 1987. La *World Conservation Union* ha sugerido que los grandes mamíferos de África Oriental sean manejados como animales domésticos y parece que «es sólo cuestión de tiempo» para que suceda; una tendencia similar se aprecia en los parques y reservas en América (Jamieson, 1996: 53; Conway, 1996: 7). Si los ecosistemas naturales, como los hemos conocido hasta ahora, no serán viables en el futuro, entonces parece que nos acercamos a convertir al planeta entero en una gigantesca arca sin lugar de desembarco. Dadas las condiciones actuales del deterioro ambiental y el estado de nuestro conocimiento, no parece que tengamos alternativas interesantes. Ante esto, la experiencia acumulada en los zoológicos para conservar animales en cautiverio, que son percibidos ya por muchos como mascotas o, por lo menos, como animales domésti-

cos, será muy valiosa. Los zoológicos han desarrollado el conocimiento y la técnica para lograr que las poblaciones animales significativas en cautiverio puedan reproducirse por varias generaciones. Además, las redes de zoológicos, que operan prácticamente de forma globalizada, garantizan un importante acervo genético.

Estas expectativas suscitan muchas preguntas. Los criterios de los zoológicos para formar sus colecciones de animales no suelen estar muy alejados de las preferencias no informadas del público. Los animales exóticos, los más llamativos, los que siempre han cautivado la atención humana, los que tienen potencial de ser atractivos, son los que destacan en sus colecciones. Animales menos interesantes, como insectos, artrópodos, aves comunes, etc., no suelen estar representados en sus colecciones y, desde un punto de vista holista, no podemos entender a un ecosistema sin la presencia de todos sus animales constitutivos (eso sin mencionar las especies vegetales, los organismos microscópicos y los complejos ciclos energéticos distintivos de cada ecosistema). Así, los zoológicos parecen reflejar más el punto de vista humano común, no educado, que uno informado sobre la naturaleza y sus poblaciones constitutivas. El caso de las reservas y parques naturales podría ser distinto, pero ¿qué tan distinto? En vista de la afectación que han sufrido por las economías humanas, tratar a los animales salvajes como animales domésticos implica intervenir en aquellos puntos críticos donde los ciclos energéticos de los ecosistemas se han roto. Por ejemplo, si una determinada variedad de alimentos deja de producirse naturalmente en un cierto ecosistema, los cuidadores humanos tendrán que buscar cómo reemplazarlo o proveerlo directamente a las especies que lo requieran. Si agentes patógenos externos afectan a las poblaciones, los

cuidadores humanos tendrán que buscar remedios para los afectados. Es lo que hacemos con los animales domésticos: los alimentamos y cuidamos. Desde luego, también implica mantener el control sobre lo que sucede al interior de las rejas: qué, quiénes y cómo las pueden traspasar. Un mundo así será un mundo fragmentado y segmentado por rejas.

Una visión planetaria sobre los animales, como la que parece seguirse de los planteamientos anteriores, nos conduciría además a adoptar una posición holista sobre la naturaleza, es decir, la creencia de que toda la naturaleza es objeto de consideración moral. Desde este punto de vista, sin embargo, son las especies, sobre todo, las que reciben mayor atención. Los individuos no son tan importantes y, con base en tal postura, el objeto último de consideración moral es la naturaleza entera, con su ciclo completo de creación y consumo de energía, lo que, desde el punto de vista de los individuos, equivale a sostener que eventualmente todos seremos alimento –energía– para otros seres vivos. Si esta consecuencia es plausible, entonces también tendremos que prepararnos para ampliar la noción de sacrificio de individuos excedentes, como la jirafa Mario. «Animal excedente», en este contexto, no se definirá en función del programa de algún zoológico, sino posiblemente en términos más amplios, relativos a la viabilidad de un parque, una reserva o del planeta entero. En la medida en que no incluyamos en tales cálculos a los seres humanos, todo este marco de reflexión holista estará muy cercano al punto de vista utilitarista que parece regir las prácticas y políticas de los zoológicos, pero si los incluimos, entonces tendremos que responder a planteamientos relativos al valor intrínseco que tiene, incuestionablemente, cada vida humana.

La visión holista o planetaria de lo que es objeto de consideración moral tiene que responder a planteamientos como

el llamado «enfoque de derechos» de los animales, propuesto y defendido por Tom Regan. De acuerdo con Regan, los animales son objeto de consideración moral porque poseen valor inherente que los habilita para ser sujetos de derechos y recibir un trato respetuoso, semejante al que brindamos a los seres humanos (2016). En consecuencia, así como respetamos fuertemente el derecho de cada persona humana a tener una vida, también deberíamos respetar el derecho de cada animal a tener una vida. Implica, desde luego, que no hay lugar para la noción de «animal excedente», como no la hay para la noción de «humano excedente».

Desde una perspectiva filosófica más amplia, me parece que estamos ante un capítulo más del debate entre utilitaristas y kantianos (en este contexto Regan representa a este último grupo, al sostener que los animales humanos y no humanos son portadores de un valor inherente). Por ahora, mi interés es sólo consignar el estado de la cuestión en que surge una vez más esta oposición entre posiciones éticas contrarias y sugerir que podríamos revisar nuestros marcos teóricos para abordar la ética del cuidado de los animales (Cavaliere, 2006). Muchas de las dificultades que tenemos para entender el grave deterioro ambiental que vivimos, yacen profundamente enraizadas en nuestra cultura y en los distintos marcos de pensamiento económico, psicológico y ético que la conforman. Dale Jamieson ha establecido, en esta línea, una tarea crítica para pensar en una ética que pueda responder por las determinaciones de la cultura. Discutiendo la responsabilidad de los zoológicos en el deterioro de los ecosistemas afirma que: «A lo que sí hay que culpar es a la peculiar esquizofrenia moral de una cultura que conduce a las especies al borde de la extinción y luego romantiza a las remanentes. Hasta que una especie está al borde de la extin-

ción no parece apelar mucho a nuestra sensibilidad moral» (1996: 54). Esta idea nos conduce a pensar que el tema del cuidado de los animales en las condiciones actuales, no es meramente un asunto teórico, casi académico, sobre qué teoría ética nos sirve para enmarcar mejor nuestras preocupaciones y ofrecer respuestas; el asunto, sobre todo, tiene que ver con las determinaciones detrás de nuestra «sensibilidad moral». Por ejemplo, ¿por qué nos fascinan los animales de ojos grandes? ¿Por qué separamos tan fuertemente, en nuestras consideraciones morales, a los animales en granjas, circos, laboratorios, de los animales en zoológicos y aun en nuestros hogares? Conviene detenerse en este asunto y tratar de entender qué sucede con la psicología humana que nos lleva a tener criterios tan opuestos ante animales en condiciones similares. Esa esquizofrenia moral de nuestra psicología, de la que habla Jamieson, parece tener un lado utilitarista y otro kantiano. ¿Podríamos determinar cómo nos ha crecido esta peculiar sensibilidad moral hacia los animales y cómo, si es posible, desarrollar otras respuestas? Desde luego, necesitamos también discutir las tendencias de nuestra cultura que han desencadenado este grado de deterioro ambiental, como el consumismo excesivo, el despilfarro energético, la indiferencia ante la explotación del medio ambiente, por mencionar sólo algunas.

Los zoológicos en México

La mayoría de los zoológicos en México forman parte de la Asociación de Zoológicos, Criaderos y Acuarios de México, A.C. (AZCARM A.C.). Al menos en principio, los zoológicos agremiados comparten criterios éticos y legales en el trato que dan a sus animales cautivos. Destaca que uno de sus

miembros, el zoológico de Chapultepec de la Ciudad de México ha participado con éxito en un programa de conservación para fortalecer a la población del cóndor de California del Parque Nacional San Pedro Mártir de Baja California. De 2014 a junio de 2016, la población alcanzó un número de 35 individuos «incluyendo a seis juveniles nacidos en vida silvestre». Este programa lo coordinan, además, la Comisión Nacional de Áreas Protegidas de México y el *US Fish and Wildlife Service* (AZCARM, 2016). En su sitio en línea no hay noticias similares de otros zoológicos en México. En general, la información sobre los programas y actividades de los zoológicos nacionales deja mucho que desear. Hasta donde puedo apreciar, en México no existen programas de investigación y educación sobre los animales en cautiverio en los zoológicos; a excepción del programa de conservación del cóndor de California, no parece haber ningún otro similar asociado a un zoológico en el país o, por lo menos, la información no está disponible. Por su parte, la Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales tiene el «Programa de recuperación y repoblación de especies en riesgo», pero no está con los zoológicos. Lo anterior alberga serias dudas sobre el cuidado que dan los zoológicos en México a sus poblaciones de animales en cautiverio. Parece que su única razón de ser es la de servir de alternativa de entretenimiento y ésta, como hemos visto, no es en absoluto una buena razón. Una consecuencia de privilegiar este enfoque es que los zoológicos en México no hablan de sus criterios para declarar a un animal como excedente, de sus sacrificios ni de lo que sucede con los cuerpos sacrificados. Esta opacidad no sirve a los intereses públicos y no permite que se adopten políticas públicas.

Bibliografía

- AZCARM. (28 de junio de 2016). «Se envían a vida silvestre primeras crías de cóndor de California», Zoológico de Chapultepec: <http://www.azcarm.com.mx/noticias.html#cuatro> (Recuperado el 17 de febrero de 2017).
- Barnosky, Anthony D., Nicholas Matzke, Susumu Tomiya, Guinevere O. U. Wogan, Brian Swartz, Tiago B. Quental, Charles Marshall, Jenny L. McGuire, Emily L. Lindsey, Kaitlin C. Maguire, Ben Mersey y Elizabeth A. FerrerN. M. (2011). «Has the Earth's sixth mass extinction already?» *Nature*, 471, 51-56. doi:10.1038/nature09678
- Burke, J. (2007). Knut's a millionaire bear, while he's cuddly. Recuperado el 17 de febrero de 2017, de <https://www.theguardian.com/environment/2007/may/13/conservation.theobserver>
- Cavaleri, P. (2006). «The Animal Debate. A Reexamination». En P. Singer (Ed.), *In Defense of Animals. The Second Wave* (pp. 54-68). Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Ceballos, G., Paul, R. E., Anthony, D., Barnosky, A. G., Robert, M. P. y Todd M. P. (2015). «Accelerated Modern Human-induced Species Losses: Entering the Sixth Mass Extinction». *Science Advances*, 1(5), 1-5.
- Conway, W. (1996). «Zoo Conservation and Ethical Paradoxes». En Norton, B. G., Hutchins, M., Stevens, E. F. & Maple, T. R. (Eds.). Washington: Smithsonian Institution Press.
- Geist, V. (1996). «Noah's Ark II: Rescuing Species and Ecosystems». En Norton, B. G., Hutchins, M., Stevens, E. F. & Maple, T. R. (Eds.), *Ethics on the Ark* (pp. 93-101). Washington: Smithsonian Institution Press.

- Ghose, T. (2015). «Why Knut the Polar Bear Died So Suddenly». Recuperado el 17 de febrero de 2017, de <http://www.livescience.com/52000-knut-polar-bear-death-identified.html>
- H. Prüss, J. L. (2015). «Anti-NMDA Receptor Encephalitis in the Polar Bear (*Ursus maritimus*) Knut». *Scientific Reports* (5). Obtenido de <http://www.nature.com/articles/srep12805>
- Hutchins, M., Dresser, B. & Wemmer, C. (1996). «Ethical Consideration in Zoo and Aquarium Research». En Norton, B. G., Hutchins, M., Stevens, E. F. & Maple, T. R. (Eds.), *Ethics on the Ark. Zoos, Animal Welfare, and Wildlife Conservation* (pp. 253-272). Washington: Smithsonian Institution Press.
- Jamieson, D. (2006). «Against Zoos». En P. Singer (Ed.), *In Defense of Animals. The Second Wave* (pp. 132-143). Oxford: Blackwell Publishing.
- _____. (1996). «Zoos Revisited». En Norton, B. G., Hutchins, M., Stevens, E. F. & Maple, T. R. (Eds.), *Ethics on the Ark: Ethics, Animal Welfare, and Wildlife Conservation* (pp. 52-66). Washington: Smithsonian Institution Press.
- Lacy, R. (1996). «Culling Animals for Population Management». En Norton, B. G., Hutchins, M., Stevens, E. F. & Maple, T. R. (Eds.), *Ethics on the Ark: Ethics, Animal Welfare, and Wildlife Conservation* (pp. 187-194). Washington: Smithsonian Institution Press.
- Moore, T. (2007). «Baby bear becomes media star». Recuperado el 17 de febrero de 2017, de <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/6486993.stm>
- Norton, B. G., Hutchins, M., Stevens, E. F. & Maple, T. R. (Eds.). (1996). *Ethics on the Ark: Ethics, Animal Welfare,*

- and Wildlife Conservation*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Parker, I. (2017). «Killing Animals at the Zoo». *The New Yorker*. Recuperado el 16 de enero de 2017, de <http://www.newyorker.com/magazine/2017/01/16/killing-animals-at-the-zoo>
- Regan, T. (2016). *En defensa de los derechos de los animales* (Primera edición electrónica ed.). (A. Tamarit, Trad.) México: FCE/UNAM/IIF.
- Regan, T. (1996). «Are Zoos Morally Defensible?» En Norton, B. G., Hutchins, M., Stevens, E. F. & Maple, T. R. (Eds.), *Ethics on the Ark: Ethics, Animal Welfare, and Wildlife Conservation*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Singer, P. (Ed.). (2006). *In Defense of Animals. The Second Wave*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Wickins-Drazilova, D. (2006). «Zoo Animal Welfare». *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 19(1), 27-36.

Resumen

Los zoológicos justifican su existencia en cuatro tareas fundamentales: la educación del público; la investigación hecha sobre la conducta y las condiciones que garantizan la salud de los animales en cautiverio; el cuidado de los animales, tanto los que están a su cargo como, desde una perspectiva más amplia, de los que están en peligro de extinción; y el entretenimiento del público. En este trabajo examino brevemente estas tareas y concluyo que sólo la de entretener al público es realizada con éxito y, muchas veces, a costa de las otras. Es necesario también reconocer que los zoológicos operan hoy en día en condiciones de grave deterioro ambiental, lo que hace pensar que podrían renovar su compromiso con el cuidado y conservación de los animales. Argumento que esta labor enfrenta fuertes dificultades porque desconocemos qué es un animal en cautiverio.

Palabras clave: animales, cuidado animal, conservación, cautiverio, ética.

Abstract

The zoos justify its existence in four fundamental tasks: the education of the public; the research done on the behavior and conditions that guarantee the health of animals in captivity; the care of the animals, both those in captivity in the zoos itself and, from a broader perspective, those in danger of extinction; and the entertainment of the public. In this paper, I briefly examine these tasks and conclude that only the task of entertaining the public is performed with some success and, often, at the expense of the other tasks. But it is also necessary to recognize that zoos today operate in conditions

of serious environmental deterioration, which suggests that they could renew their commitment to the care and conservation of animals. I argue that this task too faces great difficulties and that we no longer know what is an animal in captivity.

Key words: animals, animal care, conservation, captivity, ethics.

Los modos de vida y la paradoja de la ética contemporánea

M. Adrián Almazán Gómez
Universidad Autónoma de Madrid (UAM)
adrian.almazan@uam.es

Introducción. La paradoja ética de nuestro tiempo

El mundo de hoy se encuentra atravesado por una tremenda paradoja. Por un lado, en ningún otro momento la ética ha tenido una presencia y relevancia social mayores. La extensión de los comités de ética, las comisiones evaluadoras o el análisis de riesgo, la profunda especialización y división de la misma, a la par que la enorme preocupación social por la corrección política, dibujan un escenario de inflación de la ética que, a veces, puede llegar a generar la sensación de una presencia desorbitada y asfixiante de los imperativos éticos en la vida social (Barba, 2016).

Sin embargo, junto a esta hipertrofia convive una alarmante impotencia para evaluar y cambiar el curso de las transformaciones a las que se ven sujetos nuestros modos de vida. En los últimos siglos, pero con especial virulencia en las décadas que distan del fin de la Segunda Guerra

Mundial, procesos como la globalización económica, la artificialización de la vida y de los procesos de producción y reproducción social, la tecnologización de las sociedades, la deriva securitaria, la polarización social, la crisis ecológica, etc., han trastocado los modos de vida en todo el mundo sin aparente posibilidad de enmienda por parte de las sociedades y las personas afectadas. Plantearse la que quizá es la pregunta más importante: ¿qué mundo es el que realmente queremos?, parece haberse tornado imposible.

A esta situación dual es a la que el profesor de filosofía moral de Lovaina, Mark Hunyadi (2015) se refiere como la paradoja ética de nuestro tiempo. Debido a que el resultado de dicha paradoja es precisamente una imposibilidad de la ética contemporánea –y de sus muchas subdisciplinas, como la bioética– para abordar problemas estructurales graves como la crisis socioeconómica que jalona los inicios de este siglo XXI (Riechmann, 2016), la intención de este artículo es ahondar en las raíces de esta paradoja a fin de desentrañar hasta qué punto la ética de hoy está irremisiblemente condenada a la impotencia o conserva la potencialidad de ser un instrumento de transformación social.

En esta exploración se recalcarán fundamentalmente dos elementos que son considerados las causas fundamentales de este «bloqueo» ético: en primer lugar, las características específicas de las que el marco político y filosófico liberal-capitalista han dotado a la ética contemporánea. Y en segundo lugar, las dinámicas sociales dominantes al día de hoy, que están caracterizadas por la impersonalidad y por una merma significativa de la capacidad de actuación y responsabilidad humanas.

La ética contemporánea como ética liberal

Pese a que el debate en el seno de la ética es intenso, y cuenta con gran variedad de posiciones, está justificado afirmar que existe una corriente claramente dominante (Hunyadi, 2015: 33-6). Ésta tiene como elemento central a los derechos individuales –no por casualidad los derechos humanos son el estandarte del mundo moderno–, que a su vez se sustentan sobre el doble cimiento que conforman el principio de resolución simbólica de los conflictos y el principio de igual respeto (o iguales derechos y libertades). Los dos elementos constituirían una superación del estadio, en el relato liberal clásico asociado al feudalismo, en el que la vía fundamental de resolución de conflictos habría sido la violencia. Además, también vendría a romper la rigidez de las estructuras sociales feudales en las que cualquier posibilidad de movilidad social se encontraba vetada, asociándose a las diferentes posiciones sociales, con derechos y libertades diferenciados y, por tanto, no universales.

Es decir, la ética hegemónica es una ética de corte liberal que hace de la libertad sinónimo de libertad negativa en el sentido que la entendió Berlin (2000: 191) en su famoso texto *Dos conceptos de libertad*: una ética de principios, individualista y fragmentada. Esta fragmentación y especialización parcelaria de la ética salta poderosamente a la vista en la lista que Hunyadi realiza y que se reproduce aquí como muestra de la profundidad de este proceso (2015: 35):

La tendencia contemporánea a la parcelación de la ética en diferentes ámbitos concretos: bioética, ética médica, ética de la salud, ética de la minusvalía, ética del final de la vida, ética del medio ambiente, ética animal, ética de la investigación, ética de la ciencia, ética de las nanotecnologías, ética de los negocios, ética

profesional, ética de la familia, ética sexual, ética del funcionario, ética del soldado, ética de la ciudadanía, ética del psicoanálisis, ética del capitalismo, ética del trabajo, ética social, ética económica, ética de la empresa, ética del juego, ética del turismo, ética de la pedagogía, hay incluso una ética de la creación de la moneda, una ética de la defensa del mar y una ética de la hospitalidad en geriátricos [...]

A través de esta característica –la fragmentación– es quizá más sencillo percatarse de que esta formación ética está lejos de ser neutral y conlleva importantes repercusiones políticas y sociales. El carácter fundamentalmente restringido de la ética liberal dominante, la condena a reducir su acción a la defensa de derechos en ámbitos previamente parcelados de la realidad. Es así como el ético de la medicina tendrá que reducir su labor a la definición y posterior defensa de derechos de pacientes y médicos en el marco de la actuación médica, viéndose imposibilitado para cuestionar el marco más amplio en que dichas relaciones se producen y se sitúan. O más importante, aun, sin contar con demasiado margen de maniobra para cuestionar el sistema médico que se toma como punto de partida. En ese sentido, con Hunyadi de nuevo, se puede afirmar que esta *ética restringida* renuncia a cualquier juicio ético del mundo como un todo y tiene, por tanto, como correlato la sanción implícita del curso global de la sociedad y de las transformaciones que éste implica para los modos de vida. Constituye una renuncia explícita a la posibilidad de una *ética global*.

Una posición de este tipo encuentra su fundamento en el gran hiato entre el mundo privado y el público que el liberalismo inauguró y ha alimentado desde su nacimiento. Desde su perspectiva, la construcción de un marco de tolerancia y

de neutralidad sociales pasa por desterrar del ámbito público cualquier ética con aspiraciones globales. De este modo, dichas concepciones, que objetan y dotan de sentido al mundo como un todo, quedan relegadas a la intimidad y se convierten en meras preferencias individuales que en cualquier caso deben subyugarse a la legislación pública y al marco del estado liberal. Un ejemplo paradigmático de esta idea sería la Teoría de la Justicia de Rawls (1995).

Es indudable que tanto en el pasado como en la actualidad, las sociedades que han adoptado concepciones éticas globales, habitualmente religiosas, y las han convertido en sinónimo de un marco legislativo rígido que moldee la vida pública e individual han dado como resultado regímenes muy nocivos para la autonomía de sus poblaciones. Sin embargo, lo que en las últimas décadas parece haberse olvidado es que las supuestas tolerancia y libertad del liberalismo nunca han dejado de ser una promesa incumplida. En primer lugar, porque una libertad estrechamente reducida a libertad negativa olvida el hecho de que más allá de la elección personal existe una multitud de coacciones sistémicas que constituyen obstáculos y límites claros a lo posible. Factores educativos, económicos o geográficos son límites no siempre reconocidos por los defensores de la libertad negativa.

Es en ese sentido en el que Berlan (2016) critica la reducción de la libertad a mera liberación, concepto asociado con matices a la libertad negativa entendida como no intrusión de elementos externos al propio individuo en su toma de decisiones y desarrollo vital. Liberación como emancipación de imperativos comunitarios o religiosos, por ejemplo. Desde su punto de vista, una noción satisfactoria de libertad tiene que nacer como combinación equilibrada de dicha liberación con la autonomía, entendida ésta como una forma de auto-

gestión que supone un mínimo de independencia material, de control directo sobre las condiciones de vida y de trabajo. Salta a la vista que la autonomía entendida de este modo no es compatible con una ética restringida que en su acción «parcelaria» rechace abordar la cuestión de las condiciones de vida y de trabajo, es decir, de los modos de vida.

También la idea de tolerancia, que el liberalismo propone, suele olvidar que la condición de posibilidad de la misma es precisamente la imposición incuestionada y unilateral de un determinado mundo. Tal y como Marcuse exploró en su texto *La tolerancia represiva* (2010), a grandes rasgos, la supuesta tolerancia del liberalismo encuentra sus límites precisamente en los discursos y prácticas que ponen en cuestión y pretenden subvertir el orden liberal mismo. Así pues, en la necesidad de ignorar o reprimir dichas estancias reside el carácter represivo de dicho orden. Algunos autores han llegado, incluso, a bautizar como *demofascistas* a las formaciones liberales contemporáneas en su denuncia de lo que de autoritario y represivo existe en nuestros Estados de Bienestar (García Olivo y Carrión Castro, 2014). En cualquier caso, y lo más relevante para la cuestión que tratamos, es que es innegable que esta tolerancia liberal se convierte en sinónimo de un no cuestionamiento del avance del mundo y de la transformación de los modos de vida que conlleva.

Resulta pertinente terminar recuperando las reflexiones que dedicó a esta idea el filósofo greco-francés Cornelius Castoriadis. Dentro de sus diversos focos de interés, Castoriadis fue un gran crítico del renacimiento de la ética que atestiguó el mundo de las últimas décadas del siglo XX. En su análisis, los siglos XIX y XX habrían sido por derecho propio los «siglos de la política»:

Napoleón recogido por Hegel: en los tiempos modernos la política ocupa el lugar del fatum antiguo. La era abierta por las revoluciones americana y francesa (y previamente por la Ilustración), continuada durante el siglo XIX por el movimiento democrático y el movimiento obrero [...] es la era que, más que cualquier otro período de la historia humana, parece haber confiado a la política un papel central en la solución de los problemas humanos, convocando a la vez, para bien y a veces para mal, una participación masiva de los pueblos en las actividades políticas (Castoriadis, 1994: 3).

En ese contexto, y en realidad como parte de un proceso que se retrotrae hasta la decadencia de las polis griegas, la ética quedó relegada a disciplina teórica a la que se le dedicaba escaso interés y de la que no se pensaba que tuviera un papel relevante en la mejora del mundo y en la resolución de los conflictos dentro del mismo.

Sin embargo, en las últimas décadas del siglo XX se dieron cita varios episodios que marcarían el renacimiento de la ética en los términos anteriormente descritos. El derrumbe de los regímenes comunistas y su descrédito generalizado, asociado a una progresiva desconfianza en las promesas de emancipación y bienestar a través de los desarrollos técnicos –su nocividad comenzaba a ser innegable en la forma de contaminación, crisis ecológica y desastres industriales y nucleares–, dio pie a un clima de desconfianza generalizada frente a las supuestas capacidades ilimitadas de la política. Así, azuzada por la crisis general de la filosofía y los valores que se vivió en aquellos años, comenzó a surgir con fuerza una ética individual que rechazó la posibilidad de derivar criterios generales para orientar la acción y focalizó sus es-

fuerzos en la reflexión sobre los actos y los comportamientos singulares. A esta forma de ética, que para Castoriadis se separa ilegítimamente y con nefastos resultados de la política, la denominó ética como encubrimiento.

En su artículo *Miseria de la ética*, Castoriadis (1994) exploró además los orígenes de esta separación trazando una genealogía que lo llevó hasta Aristóteles y la filosofía helenista, especialmente la estoica. Ante el derrumbe de la forma *polis*, estos filósofos comenzaron a desarrollar un pensamiento ético en el que las virtudes cívicas, piedra angular de todas las reflexiones anteriores a la suya, pasaban a un segundo plano. La impotencia política les llevó a dar prioridad a transformaciones individuales que pudieran conducir a una vida buena tomando como base en una serie determinada de principios. En el estoicismo se asentará esta idea de que la vida elevada no está ligada a la vida pública, sino más bien al respeto de ciertos principios en la vida privada. Este hiato pasará al cristianismo donde se profundizará y extenderá a muchos lugares del mundo, teniendo su eco en las grandes tradiciones éticas modernas. Tan sólo basta pensar en el filósofo de los principios por excelencia: Kant.

Para concluir, se puede afirmar que la ética contemporánea, en su incapacidad para cuestionar la deriva del mundo y de los modos de vida, actúa más bien avalando el sistema en su conjunto, instalándose como una ética como encubrimiento. Hunyadi habla más bien de un blanqueamiento ético del mundo, producto de una ética que legitima, a través de su quehacer restringido y fragmentario, el grueso del funcionamiento social. Algunos ejemplos relevantes de este blanqueamiento son la impotencia de la bioética frente al galopante proceso de artificialización del mundo, la incapacidad de los comités de evaluación tecnológica para frenar

el desarrollo tecnológico¹, la complicidad de muchos comités laborales con la explotación en el trabajo, o el fracaso absoluto que los comités de ética ecológica han tenido a la hora de tratar de frenar una crisis ecológica que no deja de agravarse.

El papel de las dinámicas sociales impersonales

Se abordará ahora la segunda fuente de la paradoja ética de nuestro tiempo. Un concepto fundamental para poder comprenderla correctamente es el de modo de vida de Hunyadi (2015: 47):

El modo de vida se sitúa pues en la interfaz del sistema y de la experiencia social tal como es vivida por los propios actores. Los modos de vida designan así las expectativas de comportamiento impuestas de forma duradera por el sistema a los individuos y a los grupos, y que se imponen independientemente de la voluntad de los actores.

Atendiendo a la definición vemos que el modo de vida, tal y como se ha venido utilizando, tiene particularidades que lo separan de algunos otros conceptos sociológicos similares como práctica social, normal social o habitus. Cuando hablamos de modo de vida el punto de partida es que los comportamientos individuales no vienen determinados por las dinámicas sociales sistémicas. Éstas más bien conforman los modos de vida que en su posición fronteriza entre individuo

¹ Decía Langdon Winner en *La ballena y el reactor*: «Después de que la excavadora nos ha aplastado, podemos levantarnos y medir con cuidado las huellas de las cadenas sobre nosotros. Tal es la impotente misión de la evaluación del «impacto» tecnológico» (1987: 44).

y sociedad construyen expectativas de comportamiento.

Es en ese sentido en el que se puede hablar de dinámicas impersonales. En su marco de actuación, una serie de principios y fuerzas sociales, asumidos y perpetuados por individuos e instituciones, se imponen socialmente constituyendo un entramado sistémico. Para Hunyadi la lógica en la que los modos de vida se construyen e imponen es una lógica de la emergencia. Lejos de existir una causalidad o una intencionalidad, lo que sucede es que la multitud de acciones aisladas terminan constituyendo a través de sus efectos acumulativos y convergentes una imposición que nadie ha conceptualizado o deseado como tal y en su totalidad. Es decir, lejos de existir un organismo central o poder supremo que diseñe e imponga los distintos modos de vida, éstos son el resultado de un proceso profundamente impersonal en el que el papel que juegan los actores conscientes es mínimo.

En cualquier caso sería un error deducir que en el marco de los modos de vida no tiene cabida ningún comportamiento individual original o toma de decisiones consciente. El hecho de que éstos se impongan en una dinámica impersonal no impide que cualquier individuo pueda crear modos de vida propios y vivir acorde a los mismos. En principio, y eso es quizá la peculiaridad de los marcos capitalistas liberales contemporáneos, no existen prohibiciones explícitas que imposibiliten la construcción de modos de vida diversos. Sin embargo, las limitaciones de una estrategia de este tipo frente a la gran paradoja que se aborda en este artículo son evidentes.

Por un lado, mediante la subversión exclusivamente individual del orden sistémico es prácticamente imposible modificar las dinámicas impersonales hegemónicas, ya que continuarán siendo dominantes y ejerciendo su influjo en el grueso de la población. Por otro lado, partiendo de que en modos de

vida hegemónicos, las expectativas de vida que dibujan son las mayoritariamente compartidas, el hecho de renunciar explícitamente a los mismos nos pone en un riesgo notable de desocialización y exclusión social (Fraser, 2007). Sin olvidar que los mecanismos de opresión económica y legal hacen casi imposible la reproducción social al margen de instancias como el mercado o el Estado.

De este modo, si seguimos a Hunyadi en sus conclusiones, ninguna acción individual sería capaz de modificar los modos de vida. De esta conclusión se deriva la segunda vertiente de la paradoja ética de nuestro tiempo. Partiendo de que los grandes problemas a los que las sociedades contemporáneas se enfrentan, listados al inicio del artículo, tienen como fuente, precisamente, los modos de vida en el interior de las mismas –consumo, transporte, producción, valores sociales, expectativas, etc.– la conclusión de que la dinámica de los mismos es impersonal y se escapa a cualquier tipo de responsabilidad individual parece dibujar el horizonte de una *impotencia ética radical*. ¿Cómo abordar, entonces, ese juicio ético global del mundo que diagnosticábamos como imprescindible?

Para salir de este atolladero habría que tomar en consideración una serie de elementos. En primer lugar, Hunyadi introduce un matiz interesante a su posición, considera que existe espacio para acciones colectivas con posibilidades de modificación de los modos de vida. De hecho, como después se verá, su propuesta pasa por la construcción de un órgano institucional que pueda modificar los modos de vida en representación del común. Un ejemplo claro es el neoliberalismo y su enorme capacidad para modificar modos de vida pese a que para muchos su origen se encuentre en una conspiración ideológica exitosa de un grupo relativamente reducido de per-

sonas (Laval y Dardot, 2013).

Por otro lado, sería interesante tomar en consideración otras reflexiones que han caracterizado la dinámica social impersonal de nuestras sociedades desde otros puntos de vista. Aunque son varios los enfoques que se podrían abordar (Anders, 2011a, 2011b; Berlan, 2012; Ellul, 1980; Jappe, 2016; Jappe, Kurz & Ortlieb, 2014; Mumford, 2011; Orwell, 2006), me interesa centrarme en lo que Castoriadis planteó al respecto.

A lo largo de toda su obra, pero especialmente en *La institución imaginaria de la sociedad* (Castoriadis, 1983, 1989), Castoriadis se esforzó por tratar de desentrañar las sutilezas de la relación entre individuos y sociedades. La motivación de su reflexión fue fundamentalmente su deseo de transformar en clave emancipadora a la sociedad en la que le tocó vivir, aunque en sus elaboraciones diera con claves útiles para pensar tanto en sociedades pasadas como en posibles configuraciones sociales futuras.

Resumidamente, y en los términos que ya se analizaron en el artículo *El ecomodernismo y su noción de Antropoceno. Un análisis crítico desde la obra de Castoriadis* (Almazán Gómez, 2017), el equivalente de los modos de vida en el análisis castoriadiano serían las diferentes significaciones imaginarias sociales que, al entrelazarse de manera coherente, constituyen un determinado mundo instituido. Estas significaciones actuarían de igual modo como expectativas normativas de comportamiento social que constituirían un vector de heteronomía doble: en la vida psíquica de cada individuo y en el comportamiento social del conjunto de la población. En este marco de análisis, las instituciones serían coagulaciones y materializaciones de estas significaciones que estarían caracterizadas por el tipo de dinámica impersonal que antes

describíamos y que, por tanto, se verían aquejadas de un cierto nivel de automatismo (Almazán Gómez, 2017: 67).

La diferencia fundamental con el planteamiento de Hunyadi es que en la reflexión castoriadiana, la imaginación y la labor creativa están en primer plano. Pese a que las instituciones puedan entrar en dinámicas de inercia autorreproductiva, constituyendo así un vector de heteronomía social, su naturaleza más profunda es imaginaria. De modo que el reto de la emancipación y la transformación social reside precisamente:

[...] en qué medida la sociedad puede reconocer verdaderamente su autocreación en su institución, reconocerse como instituyente, autoinstituirse explícitamente y superar la autoperpetuación de lo instituido y mostrarse capaz de retomarlo y de transformarlo de acuerdo con sus exigencias propias y no de acuerdo con la inercia de aquél, de reconocerse como fuente de su propia alteridad (Castoriadis, 1989: 86).

La raíz de este mundo instituyente que pugna por desbancar al mundo instituido es precisamente la imaginación radical del mundo individual, de donde surgen nuevas significaciones que posteriormente pueden hegemonizarse. De este modo, aunque Castoriadis (1989: 26) parte de una irreductibilidad radical de lo social a lo individual, y en ese sentido reconoce una entidad propia a su equivalente de los modos de vida, establece también mecanismos de conexión entre las dos esferas que mitigan o disuelven la segunda paradoja que en Hunyadi habíamos situado como fuente de una impotencia ética radical.

Conviene, en cualquier caso, no olvidar que las trans-

formaciones sufridas por nuestro mundo en las últimas décadas, sobre todo en lo referente al desarrollo tecnológico, dibujan nuevos obstáculos para la posibilidad de una acción ética. En concreto, Günther Anders (2011a) insistió numerosas ocasiones en que nuestro hoy era el escenario de un *desnivel prometeico*. En esta fórmula resumía la circunstancia inédita en la historia de la humanidad de un entramado sistémico y unos instrumentos tan poderosos que habían sido capaces de generar un hiato entre la capacidad de responsabilidad individual humana y su propia potencia transformativa. En su ejemplo paradigmático, ¿cómo asimilar la responsabilidad moral derivada de pulsar el botón que lanzara una bomba nuclear que pudiera acabar con cientos de miles de vidas? Tal y como ya exploré en un artículo breve (Almazán Gómez, 2016), esta condición de inasimilabilidad se ha extendido hasta las acciones más cotidianas de nuestro día a día, obligándonos en primer lugar a asumir el reto de *conseguir hacernos responsables de nuestras acciones*, lo que pasa en primer lugar por hacernos conscientes de sus repercusiones en el mundo hiperconectado y delirante donde nos ha tocado habitar.

Conclusión

Haciendo un balance de lo expuesto se pueden dibujar algunas vías posibles para desenredar el nudo que constituye la *gran paradoja ética de nuestro tiempo* en los términos en que la hemos definido.

La primera acción insoslayable es la ruptura del consenso liberal. Cualquier solución debe necesariamente pasar por abandonar la concepción dominante de ética restringida o, en los términos de Hunyadi, *pequeña ética*, para dar paso a una *gran ética* capaz de una evaluación de los modos de

vida. En sus trabajos, Riechmann (2005: 59) ha realizado una identificación explícita entre esta transición y la reapertura al mundo político. Frente a las retóricas del fin de la historia y una ética liberal atrapada en los principios y el refinamiento del ámbito individual, el autor madrileño nos invita a revertir la separación de ética y política que se encuentra en la raíz de la institución contemporánea de la *ética como encubrimiento*. Así, muy en sintonía con Hunyadi, Riechmann propone entender que ambos están intrínsecamente unidos y no son separables hablando de la ética como *microética* y de la política como *macroética*.

Por otro lado, frente a las dinámicas impersonales, el objetivo sería desarrollar estrategias y formas políticas que permitan tomar *decisiones colectivas, directas y democráticas* sobre el desarrollo material e institucional del mundo. La consecuencia sería un control análogo sobre la naturaleza y transformación de los modos de vida. Desde aquí puede surgir una gran variedad de posiciones y propuestas, que variarán dependiendo del tipo de análisis de las dinámicas impersonales que realicemos. Por ejemplo, la propuesta de Hunyadi (2015: 87) es la creación de un *parlamento virtual de los modos de vida*. Éste sería una institución europea en la que, a través de internet, toda la población podría participar en la toma de decisiones vinculantes y democráticas sobre los modos de vida. Esta postura parte de una dudosa identificación entre lo común y lo estatal y de una confianza en las posibilidades de la política institucional como acción consciente para, efectivamente, modificar el rumbo de las transformaciones en los modos de vida. Existen, por otro lado, las posiciones que defienden una reformulación y radicalización democrática de instancias como los comités de evaluación tecnológica (Linares, 2008). Aquí se realiza una diferenciación relevante

entre el estado y la *sociedad civil*, que se vería reflejada en los comités. Sin embargo, sigue habiendo una confianza excesiva en el potencial de la acción política en el sentido convencional frente a las dinámicas impersonales.

Si se atiende a la profunda conexión que existe entre los modos de vida y el mundo instituido en el sentido castoriadiano, los límites de estrategias como las anteriores saltan a la vista. Para poder evaluar y transformar los modos de vida sería necesario, por un lado, transformar la colección de significaciones imaginarias sociales dominantes en nuestras sociedades (Erreguerena Albaitero, 2002). Para percatarse del tremendo vuelco que algo así supondría, basta con pensar en que algunas de las significaciones que habría que derrocar son *la racionalidad del mercado* o *la omnipotencia de la técnica* (Castoriadis, 2006).

Por otro lado, habría que moverse hacia un nuevo mundo instituido compatible precisamente con la acción consciente y democrática. Para ello, en primer lugar, tal y como se discutió más arriba, sería imperativo acabar con la forma de alienación que supone la relativa autonomización de las instituciones y su reducción del margen de acción consciente. Además, supondría re-escalar el mundo a nivel material de modo que éste recuperara su dimensión humana y se hiciera de nuevo compatible con la posibilidad de reponsabilidad individual y colectiva. Eso o, siguiendo la sugerencia de Anders, enfrascarnos en *ejercicios de estiramiento moral* que nos permitieran hacernos cargo del mundo que hemos construido. Una vez superados dichos escollos, restaría la no menor dificultad de materializar lo que Castoriadis denominó el *imaginario autónomo* frente al *imaginario capitalista*. Este tiene como condición el desarrollo de una autonomía individual y social (Castoriadis, 1983: 173-183) que precisamente dibujaría

un escenario en que tales tipos de decisiones sobre los modos de vida se harían posibles.

En cualquier caso, y para terminar, debemos recordar que, aunque no se abordará a profundidad esta cuestión, la idea de una desalienación total que nos hiciera transparentes para nosotros mismos y además fuera punto de partida de una posibilidad de plasticidad social infinita ha sido ya muy criticada (Kolakowski y Hampshire, 1976). Todo parece indicar que, ya sea en la forma de las dinámicas del subconsciente², los límites materiales y ecológicos del planeta, el mismo carácter limitado de nuestras capacidades como animales humanos o el mínimo de estabilidad e inercia que el mundo institucional humano necesita para ser operativo y un nivel mínimo de alienación en la vida individual y colectiva del ser humano parece ser simplemente inevitable.

Bibliografía

- Almazán Gómez, M. A. (2016, diciembre 7). El reto ético-político de hacernos cargo de nuestras acciones [Blog de noticias]. Recuperado a partir de <http://www.animalpolitico.com/blogueros-una-vida-examinada-reflexiones-bioeticas/2016/12/07/reto-etico-politico-hacernos-cargo-nuestras-acciones/>
- _____. (2017). El ecomodernismo y su noción de Antropoceno. Un análisis crítico desde la obra de Castoriadis. *Iberoamérica Social: Revista-red de estudios sociales*, VII,

2 En el análisis de Castoriadis en cualquier caso el hecho de que existan dinámicas inconscientes no es sinónimo de alienación o heteronomía. Ésta es más bien fruto de la implantación de la idea de *otro* en nuestra psique y, especialmente, de nuestra repetición de dicha idea arreflexivamente en nuestro comportamiento individual y social.

61-90.

- Anders, G. (2011a). *La obsolescencia del hombre (Vol. I). Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. Valencia: Pre-textos.
- _____. (2011b). *La obsolescencia del hombre (Vol. II). Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*. Valencia: Pre-textos.
- Barba, A. (2016). *La risa caníbal: humor, pensamiento cínico y poder* (Primera edición). Barcelona: Alpha Decay.
- Berlan, A. (2016). Autonomie et délivrance. Repenser l'émancipation à l'ère des dominations impersonnelles. *Revue du MAUSS*, (48), 59-74.
- _____. (2012). *La fabrique des derniers hommes: retour sur le présent avec Tönnies, Simmel et Weber*. Paris: La Découverte.
- Berlin, I. (2000). *The Proper Study of Mankind: an Anthology of Essays*. (H. Hardy, Ed.) (1. paperback ed). New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Castoriadis, C. (2006, febrero). Reflexiones sobre el «desarrollo» y la «racionalidad». Recuperado el 28 de septiembre de 2016, a partir de <http://www.fundanin.org/castoriadis7.htm>
- _____. (1994). Miseria de la ética. *Zona Erógena*, 22, 1-14.
- _____. (1989). *La institución imaginaria de la sociedad. Vol 2. El imaginario social y la institución* (Vol. 2). Barcelona: Tusquets.
- _____. (1983). *La Institución imaginaria de la sociedad. Vol 1. Marxismo y teoría revolucionaria* (Vol. 1). Barcelona: Tusquets.
- Ellul, J. (1980). *The Technological System*. (J. Neugroschel, Trad.). New York: Continuum.
- Erreguerena Albaitero, M. J. (2002). Cornelius Castoriadis: sus conceptos. En *Anuario de investigación 2001, Vol II* (pp. 39-47). México, D.F.: UAM-X, CSH, Depto. de Educación y

- Comunicación. Recuperado a partir de http://bidi.xoc.uam.mx/tabla_contenido_libro.php?id_libro=32
- Fraser, N. (2007). Identity, Exclusion, and Critique: A Response to Four Critics. *European Journal of Political Theory*, 6(3), 305-338. <https://doi.org/10.1177/1474885107077319>
- García Olivo, P. & Carrión Castro, J. C. (2014). *Dulce Leviatán. Críticos, víctimas y antagonistas del Estado del Bienestar* (Primera). Bardo ediciones.
- Hunyadi, M. (2015). *La tiranía de los modos de vida. Sobre la paradoja moral de nuestro tiempo*. (F. González Fernández, Trad.) (1ª). Madrid: Cátedra.
- Jappe, A. (2016). *Las aventuras de la mercancía*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- Jappe, A., Kurz, R. & Ortlieb, C. P. (2014). *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades: ensayos sobre el fetichismo de la mercancía*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- Kolakowski, L. & Hampshire, S. (1976). *El mito de la autoidentidad humana. La unidad de la sociedad civil y la sociedad política*. (J. Álvarez Valencia, trad.). Valencia: Universidad de Valencia.
- Laval, C. & Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo: ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- Linares, J. E. (2008). *Ética y mundo tecnológico* (1ª). México, D.F: UNAM-Facultad de Filosofía y Letras/Fondo de Cultura Económica.
- Marcuse, H. (2010). *La Tolerancia represiva y otros ensayos*. (C. de Vicente Hernando, trad.). Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Mumford, L. (2011). *El pentágono del poder: El mito de la máquina* (dos). La Rioja: Pepitas de Calabaza Ed.
- Orwell, G. (2006, octubre). La civilización de la máquina

- (Cap. XII de El camino de Wigan Pier). *Resquicios*, I (2), 10-23.
- Rawls, J. (1995). *Teoría de la justicia*. Distrito Federal: Fondo de Cultura Económica. Recuperado a partir de <http://public.ebib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=4508399>
- Riechmann, J. (2016). *El no actuar en aquellos días... Apuntes sobre la crisis ecosocial*. Madrid: Foro Transiciones.
- _____ (2005). *Un mundo vulnerable: ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Winner, L. (1987). *La ballena y el reactor: una búsqueda de los límites en la era de la alta tecnología*. Barcelona: Gedisa Editorial.

Resumen

En este artículo se aborda la que Hunyadi ha definido como la gran paradoja ética de nuestro tiempo. A la que quizá sea la mayor presencia social de la ética en toda la historia parece corresponderle una incapacidad casi total para evaluar y modificar los modos de vida en el interior de nuestras sociedades. Para dar cuenta de este *impasse* se abordan dos fuentes del mismo. En primer lugar, la matriz liberal de una ética que se establece como ética restringida –en tanto que individual, de principios y fragmentada–. Por otro, la presencia dominante de dinámicas sociales impersonales que dificultan la actuación individual para revertir la situación de automatismo en la producción y el mantenimiento de los modos de vida. El artículo finaliza señalando algunas posibles salidas a esta paradoja.

Palabras clave: modos de vida, Hunyadi, ética, política, Castoriadis.

Abstract

This article will address what Hunyadi has defined as the greatest ethical paradox of our time. In a moment where ethics is more socially present than ever, we present an almost total inability to evaluate and modify the ways of life within our societies. To account for this *impasse*, two sources will be addressed. First, the liberal matrix of an ethic that establishes itself as restricted ethics- as individual, principled and fragmented. On the other, the dominant presence of impersonal social dynamics that hinder individual action to reverse the situation of automatism in the produc-

tion and maintenance of ways of life. The article ends by pointing out some possible outputs to this paradox.

Key words: ways of life, Hunyadi, ethics, politics, Castoriadis.

Una crítica al antropocentrismo desde la ética ambiental

Víctor Hugo Salazar Ortiz
Universidad Autónoma de Aguascalientes
vhsalaza@correo.uaa.mx

Juan José Láriz Durón
Universidad Autónoma de Aguascalientes
jjlariz@correo.uaa.mx

La discusión en torno al antropocentrismo en la ética ambiental

Los promotores de la primera generación de ética ambiental propusieron que para que esta nueva disciplina fuera posible, era necesario crear una nueva ética o reformular la ya existente, pero para ello se tendría que dejar de lado la visión antropocentrista tradicional. Los representantes del pragmatismo ambiental no comparten la idea de que un antiantropocentrismo sea la solución que pueda favorecer un cambio en nuestra relación moral con el mundo natural; tampoco creen que el antropocentrismo tradicional, que sólo valora moralmente a los humanos, sus acciones y productos, sea el camino indicado. Lo que se ha visto es que esta nascente área de la filosofía debe hacerse sin abandonar los criterios éticos

y morales tradicionales y que «no requerimos de una nueva ́tica, sino de la extensi3n de nuestra ́tica en cualquiera de sus variantes» (Herrera, 1990: 1), es decir, ampliarla de manera que puedan integrarse en ella estos nuevos asuntos y compromisos humanos con el mundo natural, no una *nueva ́tica*. Entonces, lo que varios pragmatistas ambientales plantean es que los ciudadanos, y especialmente los responsables de la gesti3n ambiental, pongan en pŕctica un *antropocentrismo moderado*, es decir, que además de poner atenci3n en los valores humanos, tambi3n se atienda el *valor propio* de las especies naturales para dejar de valorarlas instrumentalmente s3lo como materia prima o econ3micamente.

Por lo tanto, es importante revisar los antecedentes de c3mo ha evolucionado la visi3n antropocentrista y poner al descubierto cuáles son los argumentos criticables de ́sta, revelar las razones por las que los primeros fil3sofos ambientales solicitaron un cambio en la construcci3n y formulaci3n de la ́tica para que ́sta dejara de ser antropoc3ntrica. Tal propuesta parece resultar inviable, por no decir descabellada, pues ¿c3mo ver y valorar el mundo desde una visi3n no antropoc3ntrica? Por otra parte, una vez que se ha tomado conciencia del impacto que ha provocado en la naturaleza la visi3n antropocentrista tradicional, tiránica y desp3tica, ¿no vendŕa bien generar un cambio, es decir, otro tipo de antropocentrismo?

Antropomorfismo y antropocentrismo

Una primera distinci3n que debe hacerse al abordar el análisis del antropocentrismo es que es diferente del antropomorfismo. Entiéndase por ́ste «conceder forma o cualidades

humanas a una cosa»¹. Esta definición no es del todo satisfactoria, pues una cualidad humana es estar vivo, y es compartida con animales y plantas, así que como lo indica Regan «lo que debe significar la definición es que antropomorfizamos si atribuimos a cosas no humanas una característica que pertenece *sólo* a los humanos [...] Antropomorfizar es hacer del objeto hablado más de los que es. Es hablar como si fuera como los humanos cuando no lo es» (1983: 7). Esta extensión de cualidades humanas a otras especies o cosas no generó problemas en el pasado, no obstante, a raíz de que se ha descubierto por conducto de la ética animal y ambiental un cargado sesgo antropocentrista, se requiere analizar y evaluar qué cualidades nos otorgan a los seres humanos derechos morales y cuáles compartimos con otras especies, lo que haría posible poder incluirlas en nuestro círculo moral. Es por ello importante distinguir el uso semántico que se hace del concepto antropomorfizar en los distintos contextos en que se emplean alusiones antropomórficas.

El antropomorfismo, de acuerdo con Herrera (2013), también puede compararse con el animismo, es decir, atribuir a los objetos naturales estados de ánimo que no poseen; por ejemplo, decir que un volcán está furioso. El punto que es importante destacar para él, es que el antropomorfismo era visto, de manera tradicional, sólo como una aplicación de cualidades netamente humanas a las cosas, pero señala: ¿qué pasa cuando, por ejemplo, se dice que «la Tierra se resiste a morir?» La cualidad de «estar vivo» no es privativa de la especie humana, de lo que resulta que «no todo animismo es un antropomorfismo ni es tampoco zoomorfismo»

1 Definición de la Real Academia Española en su *Diccionario de la Lengua Española*. Versión electrónica en <http://dle.rae.es/?id=2ytfHwJZ>

(Herrera, 2013: 236). Herrera distingue, entonces, dos tipos de antropomorfismo, uno *débil* y otro *fuerte*. El primero de ellos, indica, se emplea de manera metafórica (por ejemplo, en las fábulas o en los dibujos animados actualmente) y es *inocuo*; el segundo, en cambio, posee carga filosófica, lo que obliga a utilizarlo con cuidado, principalmente porque presenta dos variantes. «La primera variante consiste en atribuir a los animales no humanos cualidades o propiedades humanas, mientras que la segunda variante consiste en atribuirles características o cualidades o propiedades exclusivamente humanas» (Herrera, 2013: 237). Desde el punto de vista de Herrera, la primera variante es trivial, ya que es obvio que compartimos con otras especies, concretamente con los animales, algunas cualidades como estar vivos, sentir, aprender, etc., y se puede hablar de posesión de ellas en algunos animales no humanos, sin incurrir en antropomorfismo. En cambio, la segunda variante, la que admite que hay *cualidades exclusivamente humanas*, como la capacidad de razonar, no puede aceptar que digan que algunos «animales no humanos razonan (pues) estaría cayendo, según esta versión, en el antropomorfismo» (Herrera, 2013: 238).

Esta distinción es la que origina la confusión y disputa entre el antropocentrismo y el no antropocentrismo, pues el antropocentrista criticará de *antropomórfico* a todo aquel que utilice *cualidades exclusivamente humanas* para comparar, partiendo de ellas, las capacidades de otras especies y negar su existencia o ponerles un límite, por no parecerse o alcanzar el nivel de las *exclusivamente humanas*.

El no antropocentrista se defenderá de la acusación replicando: primero, que antropocentrista es «quien piensa que sólo los humanos poseen características que los hacen el centro de toda consideración, especialmente la conside-

ración moral» (Herrera, 2013: 239). Y éste no es su caso, pues lo único que busca el no antropocentrista es la comprensión de las capacidades de otras especies, como lo destaca y ejemplifica Herrera del trabajo hecho por Jane Goodall, quien para interpretar el comportamiento de los simios emplea conceptos análogos de cualidades y actitudes humanas para explicar la conducta de sus objetos de estudio, sin que con esto los quiera equiparar con humanos o, por no hacerlo así, muestre una falta de consideración moral hacia ellos². Entonces, para el no antropocentrista, las cualidades y capacidades de los animales no humanos deben medirse y valorarse en función de ellas mismas y no comparándolas con algunas *cualidades exclusivamente humanas*, de lo contrario se cae, efectivamente, en una actitud antropocéntrica al poner como medida, para el reconocimiento de una cualidad o capacidad en otras especies, los niveles humanos y, en función de éstos, reconocer o no su existencia, estableciéndolo como criterio básico de valoración de ellas. En segundo lugar, el no antropocentrista podrá señalar que «no puede entregarse a la tarea de entender a otros seres vivos no humanos prescindiendo absolutamente de su aparato conceptual [...]. En este sentido, está condenado a ser ontológica y epistémicamente antropocéntrico, pues sólo puede pensar como humano» (Herrera, 2013: 239).

Lo que hay que destacar es que este hecho no limita ni impide a los seres humanos comportarse moralmente con

2 Tom Regan en *The Case for Animal Rights* hace referencia a un experimento hecho con primates que consistía en no emplear «expresiones antropomórficas» para explicar la conducta de estos animales. El resultado fue que era muy complicado, desordenado y poco objetivo describirlas y comprenderlas, así que se aceptó el uso de «expresiones antropomórficas» para describir la conducta y las actitudes de los primates (ver pp. 25-27).

otras especies, pues «aunque epistémica y ontológicamente no podemos dejar de ser antropocéntricos, de ello no se sigue que tengamos que ser moralmente antropocéntricos» (Herrera, 2013: 239).

En suma, aunque el no antropocentrista sí incurre en cierto tipo de antropomorfismo, su finalidad no es demostrar y justificar la superioridad humana y con ello *reotorgar* a nuestra especie el poder de dominio sobre otras especies incurriendo en un antropocentrismo radical; antes bien, el objetivo puede ser un intento de comprender a otras especies empleando nuestros propios «anteojos conceptuales» (Herrera, 2013: 239.), lo que puede permitir un mejor conocimiento del mundo, y con ello salvaguardar el bienestar de otras especies.

La cuestión que sigue en duda es: ¿qué cualidades o capacidades necesita tener un ser para recibir consideración moral? De acuerdo con distintos pensadores, por lo menos dos deben ser las *condiciones suficientes* para que un ser pueda recibir consideración moral sin caer con ello en una actitud antropomórfica: sensibilidad y consciencia. La posesión de estas capacidades, en tanto cualidades propias del individuo, obligan a todo agente moral a tener consideración moral hacia todo ser que las posea. Así entonces, la aceptación y reconocimiento de estas cualidades en seres no humanos, específicamente en algunos animales, elimina el ser juzgado como antropomorfista; en cambio, el no aceptarlas, en tanto que no tienen el mismo alcance que las de los seres humanos, y no reconocer por esto la obligación que se tiene hacia ellos de otorgarles consideración moral, ésa sí es una actitud antropocentrista y es precisamente la que se debe combatir.

La visión antropocéntrica en la sociedad contemporánea

La visión antropocéntrica que fue construyéndose a lo largo del pensamiento filosófico occidental, no deja lugar a dudas de que la especie humana fue sobrevalorada, en tanto que todas las demás se subvaloraron. Prácticamente hasta inicios del siglo XX nunca se consideró el *invaluable valor* de las entidades naturales y su importancia dentro de sus nichos ecológicos, sólo se vieron a los animales, las plantas, los ríos, la tierra, etc., como objetos de explotación, medios que están al servicio del hombre para cubrir y satisfacer nuestras necesidades e intereses. No obstante, hay que señalar que pese a que los seres humanos fueron sumamente inconscientes y egoístas hacia el mundo natural, no tenían ni tuvieron otra manera de interpretarlo, pues los proyectos humanos se erigieron como centro de sus anhelos y fueron el principal motor de sus ideas y sus acciones, aunque poco o nada se tomó conciencia del daño que causaban a las entidades naturales. No obstante, varias corrientes de ética ambiental se opusieron y se oponen radicalmente a la visión axiológica antropocentrista y plantean la posibilidad de construir una no antropocentrista, pues desde el punto de vista de éstas, como señala Miguel Estaban, aunque «la especie humana sea la única que delibera y valora no significa que los seres humanos seamos la única especie que tiene valor, y que por lo tanto debemos ser antropocéntricos, destinatarios últimos y únicos de nuestra valoración» (2013: 43). Esto es cierto, sin duda, pero como se verá más adelante, hay que distinguir entre un antropocentrismo epistémico y un antropocentrismo ético, algo que no hacen los antiantropocentristas, pues postulan un cambio de paradigma en la ética ambiental, pero no delimitan dichos ámbitos;

esta postura es inadmisible, pues el antropocentrismo epistémico es incuestionable: «no podemos adoptar una visión no humana; el enfoque humano de la naturaleza está dado por nuestros mecanismos sensoriales y nuestra estructura neuromental» (Sagols, 2014: 60). Aunado a esta aclaración, podemos agregar lo que Teresa Kwiatkoswka y Jorge Issa señalan:

El antropocentrismo es la condición ontológica del hombre. No podemos entender el mundo y la vida desde una perspectiva que no sea la específicamente humana. Lo que para nosotros es la «realidad» se halla sujeto a nuestra propia interpretación; vale decir, está condenado a ser «humanizado». El mundo natural deviene, así, mundo cultural; esto es, un mundo que existe única y exclusivamente como objeto de transformaciones (1999: 262).

Hoy en día tenemos suficientemente claro que los seres humanos, a diferencia de todas las demás especies con las que compartimos el mundo, desarrollamos y aprovechamos históricamente la principal capacidad que nos diferencia y distingue de todas ellas: la razón. Haciendo uso de ésta, los primeros miembros de nuestra especie fueron transformando su entorno dándole nuevas formas y sentidos estéticos y culturales; comenzaron a crear también un mundo aparte de la naturaleza. A pesar de ello, este distanciamiento no era originalmente tan marcado, pues las nuevas comunidades humanas continuaban manteniendo un gran apego con el mundo natural y sus ciclos, pues vivían y organizaban sus vidas en torno a ellos. Sin embargo, con el transcurrir de los años, las personas fueron dejando de depender de manera directa de la naturaleza, aproximando los recursos vitales

necesarios a sus comunidades por medio de construcciones (canales, presas, acueductos), de formas de producción (agricultura y ganadería) y modos de comercialización (mercados), provocando un distanciamiento de las personas respecto del mundo natural, que alcanzó su máximo nivel durante el siglo XX cuando la vida campirana tradicional cedió su lugar a ciudades modernas.

A partir del siglo XIX comenzaron a surgir sociedades capitalistas e industriales cada vez más fuertes y arrasadoras que fueron erigiéndose a la par del desarrollo técnico y científico. En estas nuevas y vastas zonas, los pobladores comenzaron a disfrutar de los beneficios del progreso y la modernización con novedosos medios de transporte y comunicación (trenes, vehículos, periódicos, telegramas, radio, teléfono, etc.); además, la vida cada día se volvió más cómoda, pues poco a poco empezó a contarse con servicios domiciliarios de agua, drenaje y electricidad. Al mismo tiempo que las ciudades y los servicios crecían, comenzaron los primeros problemas sociales y de contaminación ambiental.

Ahora bien, la solución a la problemática ambiental no es detener el progreso alcanzado por la humanidad hasta este momento, no tomar ya nada de la naturaleza y renunciar completamente a nuestra visión antropocéntrica, «como pretenden las ecoéticas *radicales*» (Sagols, 2014: 61), pues eso nos liquidaría. Indudablemente los seres humanos necesitamos recursos provenientes de la naturaleza para subsistir, y paradójicamente, sin su uso y los impactos ambientales que se producen con la extracción, producción y su distribución, careceríamos de los bienes alimenticios, energéticos y materiales que hacen posible nuestro sostenimiento y actual estilo de vida. El problema real no es que *no se deba* tomar lo que se necesita *realmente* de la naturaleza, sino cómo comenzó a

hacerse y continúa haciéndose, es decir, sin principios éticos que consideren tanto el bienestar y beneficio de nuestra especie, así como la continuidad sustentable de otras especies y de la naturaleza en general.

Por lo anterior, parece claro que nuestra cosmovisión antropocéntrica tradicional requiere un cambio, mirar el mundo con una perspectiva moral más amplia, pues «reconocer que somos agentes morales equivale a admitir responsabilidad por aquellas consecuencias (previstas o no) de nuestra manipulación de la naturaleza que podrían llegar a afectar tanto el bienestar del individuo como el de la sociedad» (Kwiatkowska e Issa, 1999: 262).

Esta toma de conciencia de la conducta de nuestra especie con el mundo natural es la que ha llevado a filósofos ambientales de línea pragmática a elaborar propuestas menos extremas (como las de la primera generación de ética ambiental) y más acordes con los problemas actuales, sin tener que desplazar del todo la visión antropocéntrica del mundo, pero sí moderarla. Esta visión pragmática de los problemas ambientales, según explica Sagols (2014):

Busca actuar de manera racional, científica y democrática; es decir, tomar en cuenta los datos de la ciencia en vez de hacer especulaciones sobre los seres naturales y decidir, con base en un análisis racional y una puesta a discusión con los diversos sectores de la sociedad –en condiciones de igualdad e imparcialidad–, cuál es el uso respetuoso y ético que se puede hacer del medio ambiente en las diversas situaciones concretas (pp. 61 y 62).

Los representantes del pragmatismo ambiental, partiendo de lo dicho, proponen dos tipos de antropocentrismo, uno

moderado que es abierto y busca una convergencia axiológica incluyente, tomando en cuenta lo señalado en la cita anterior, y otro que es nombrado por el filósofo Bryan Norton como *antropocentrismo débil*, que, a pesar de compartir los mismos criterios de racionalidad, científicidad y democracia, no acepta que se reconozca en ellos un cierto tipo de valor *inherente* o *intrínseco*, que existe independientemente del conocimiento y la valoración humana; es decir, que tenga que descubrirse más que conocerse y construirse epistémicamente. La no aceptación *a priori* de este tipo de valor marca una importante diferencia entre la visión de los filósofos ambientales pragmatistas y Bryan Norton, a quien revisaré a continuación.

La propuesta de Bryan Norton: un antropocentrismo débil

En la discusión entre antropocentristas y no antropocentristas es necesario hacer un espacio para revisar la propuesta del distinguido filósofo ambiental Bryan Norton, quien postula un tipo especial de antropocentrismo que nombra *antropocentrismo débil* y donde muestra una oposición radical a varias de las propuestas de la primera generación de ética ambiental, particularmente de aquéllas que defienden que la ética ambiental debe elaborarse sobre la base de criterios no antropocéntricos.

Norton, en su artículo *Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism* (1984), muestra por qué una visión opuesta al antropocentrismo, la defensa individual de entidades naturales y la aceptación de la existencia de valores intrínsecos en la naturaleza son propuestas erróneas para la construcción de la ética ambiental y para la formulación de principios

que guíen el comportamiento de nuestra especie con otras y con el mundo natural en general.

Siguiendo el orden de su trabajo, Norton comienza señalado que el concepto antropocentrismo es ambiguo, ya que, por una parte, puede entenderse por éste que los seres humanos son el *sitio* (*loci of value*) y la fuente de reconocimiento de todos los valores; pero, de acuerdo con los no antropocentristas, algunos objetos no humanos se pueden designar como sitios de valor fundamental, es decir, como objetos que, independientemente del reconocimiento humano, poseen valor propio (intrínseco), con lo cual niegan o contradicen la centralidad axiológica humana. Lo anterior es rechazado por Norton, pues afirma que el cuidado y respeto de la naturaleza debe partir de los intereses humanos; somos los que debemos regular nuestra relación con el mundo natural. Asume que esto no da derecho a nuestra especie para destruirlo, como lo muestra con el ejemplo del «último hombre» (ver Norton, 1984: 133).

Norton propone superar la dicotomía que se presenta entre la postura antropocentrista y la no antropocentrista, mediante la puesta en práctica de un *antropocentrismo débil*, que comienza por distinguir las diferencias que hay entre un *antropocentrismo fuerte* (*strong anthropocentrism*) y un *antropocentrismo débil* (*weak anthropocentrism*). La característica principal del primero es que lo que se considera valioso, toma como referencia la satisfacción de las *preferencias sentidas* (*felt preference*), identificadas por él como «los deseos o necesidades de individuos humanos, que al menos temporalmente, pueden ser satisfechas mediante una experiencia específica de los mismos» (Norton, 1984: 134). Estas preferencias y su satisfacción se imponen sobre los de cualquier otra especie, sin que medie en ellas ningún tipo de consideración moral

de las implicaciones causales de las acciones humanas³. El peligro de todo antropocentrismo fuerte para Norton, de acuerdo con la interpretación de la filósofa ibérica Carmen Velayos, «reside en su incapacidad para poner en cuestión las preferencias sentidas de los individuos, pues impide la discriminación entre sistemas de valor explotadores de la naturaleza y otros que no lo sean» (1996: 68). Esta falta de ponderación es la que lleva a las personas a actuar sin ningún marco de referencia ambiental, y a conducirse regidas por principios económicos y de consumo, guiadas únicamente por fines instrumentales, lo que impide cualquier tipo de consideración axiológica moral de la naturaleza. Ésta es la razón por la cual los grandes productores no se detienen ante nada: talan bosques, secan pantanos, modifican el curso de los ríos, no les preocupa socavar los ecosistemas hasta su destrucción, con el único fin de satisfacer un mercado de consumidores voraces. Norton considera injustificables estas prácticas que son auspiciadas por un antropocentrismo fuerte.

Un *antropocentrismo débil* se caracteriza, en cambio, por una visión más amplia del mundo, orientada por otro tipo de consideraciones a las que Norton nombra *preferencias ponderadas* (*considered preference*). Éstas son ciertas posturas que adopta la persona antes de actuar y aluden a «los deseos o necesidades que podrían ser expresados tras una cuidadosa deliberación, incluidos los juicios donde los deseos o necesidades son coherentes con una determinada visión del mundo; visión que incluye teorías científicas y un marco metafísico que las interprete como expresión de ideales estéticos y morales» (Norton, 1984: 134).

3 Este modo antropocentrista de ver el mundo fue calificado como chovinista por algunos (ver Richard and Val Routley, 1979), y como déspota por otros (ver John Passmore, 1998).

A partir de esta distinción, Norton (1984) indica en qué consiste la diferencia axiológica que distingue a un antropocentrismo fuerte de uno débil.

Una teoría del valor es antropocéntricamente fuerte si todo el valor mostrado se explica por referencia a la satisfacción de las preferencias sentidas de los individuos humanos. Una teoría del valor es antropocéntricamente débil si todo el valor mostrado se explica por referencia a la satisfacción de alguna preferencia sentida de un individuo humano, la cual se extiende sobre los ideales existentes como elementos de una visión esencial del mundo para la determinación de preferencias consideradas (p. 134).

De acuerdo con lo señalado por Norton, las preferencias sentidas pueden ser racionales o no serlo. Las preferencias ponderadas, en cambio, son resultado de una reflexión metódica y concuerdan con una previa visión del mundo. Es a partir de éstas que el *antropocentrismo débil* proporciona, entonces, una base para criticar el sistema de valores que ve a las entidades naturales (bióticas y abióticas) sólo como objetos de explotación; y, por otra parte, puede servir como una guía de acción que controle el uso indiscriminado e inconsciente de los bienes naturales –poniendo especial cuidado en los no renovables–, de manera que nos hagamos cargo del *fideicomiso natural* que hemos heredado, lo que nos obliga a administrarlo «lo mejor posible guiándonos por preferencias consideradas y no sólo sentidas, es decir, deben predominar las preferencias deliberativas que toman en cuenta los efectos a largo plazo» (Sagols, 2011: 55).

Esta visión ofrece, además, dos recursos éticos de importancia fundamental para el ecologismo. Primero, enfatiza la estrecha relación existente entre la especie humana y otras especies (respaldada por la teoría evolucionista), lo que sirve de base para criticar la visión antropocentrista *dura* que sólo valora a la naturaleza y a los animales no humanos utilizando como criterio exclusivo las preferencias/necesidades humanas. En segundo lugar, reconoce que las experiencias humanas (epistémicas, estéticas, culturales, etc.), resultado de un contacto cercano con el mundo natural, sirven para la conformación de valores ambientales críticos. Ambos recursos permiten remplazar las *preferencias sentidas* con éstas que son más racionales, lo que posibilita valorar la naturaleza, no sólo como un almacén del que tomamos o depredamos sus bienes y servicios, sino que podemos descubrir *valores transformativos* (*transformative values*) que modifican nuestros criterios axiológicos, de manera que la naturaleza ya no es vista sólo como un simple satisfactor de materias primas para producir bienes de consumo, sino que llega a ser una importante fuente de inspiración en la conformación de experiencias estéticas, ambientales, religiosas, etc., consideradas valiosas y de respeto (Norton, 2005: 306-307).

Lo que Norton propone, entonces, no es renunciar a nuestro antropocentrismo, sino que los seres humanos elaboremos una mejor y más amplia ponderación axiológica del mundo natural que no esté centrada únicamente en las preferencias humanas, sino que considere otros valores; se requerirá el reconocimiento de la variedad y diversidad de funciones que llevan a cabo los entes naturales, cuya existencia no está ni debería estar supeditada a nadie para beneficiar exclusivamente a la especie humana, sino al entorno, a través de la participación y colaboración en el equilibrio ecológico.

Utilizaré un ejemplo para ilustrarlo. Tradicionalmente los seres humanos valoraron a las abejas por su miel y la cera, y se ignoró o se ponía poco interés en otra función que desempeñan y que es incluso más importante en términos ecológicos: la polinización⁴. Esta actividad no es exclusiva de las abejas, sino que es compartida por una cantidad indeterminada de insectos y por algunas aves. Sin embargo, los seres humanos, utilizando como único criterio el valor económico de sus productos agrícolas (*felt preference*), han sostenido una implacable e incesante lucha para controlar, y en la medida de lo posible exterminar, mediante el uso de insecticidas, todas aquellas plagas que puedan arruinar la productividad comercial⁵. Entonces, una teoría del valor centrada en un *antropocentrismo débil*, deberá elaborar una ponderación de estos métodos y de todo sistema de producción que sólo considere el bienestar humano, sacrificando a

4 El 90% de las plantas del planeta requieren de un agente externo para reproducirse, ya que, a diferencia de los animales, no se pueden mover. De los polinizadores depende la producción de casi todos los frutos que comemos. La polinización podría hacerse manualmente, sólo que sería una labor terriblemente grande y millonaria, porque hay que hacerlo flor por flor para que dé fruto y, si queremos tener millones de frutos, hay que hacerlo millones de veces. Los polinizadores son servidores ambientales importantes para mantener la biodiversidad y lograr un alto rendimiento agrícola. Si se continúan realizando acciones que representen una amenaza para los polinizadores, por ejemplo, a través del uso intensivo de insecticidas, se pondrá en grave riesgo la existencia de éstos y la de nosotros al quedarnos sin este servicio ambiental (Ver Norandi, 2009).

5 Rachel Carson (2010 [1960]), en su obra *Primavera silenciosa*, advirtió de los peligros y las consecuencias que estas prácticas ocasionaban en el ambiente y en la cadena alimenticia, pues no sólo se provocaba la muerte de los insectos dañinos para los cultivos, sino en general de todo insecto sin importar si eran o no perjudiciales, pero además, al ser éstos el alimento básico de las aves éstas también morían de envenenamiento y progresivamente se iba ocasionando un daño en la cadena alimenticia llegando incluso a provocar problemas de salud en nuestra propia especie. Además, la muerte de las aves, producto de estas prácticas, da como resultado una primavera silenciosa, pues priva al bosque del canto de las aves y con ello se pierde ese elemento estético característico de estos lugares. Cabe señalar que este trabajo de Carson fue pionero y germen de los movimientos ambientalistas.

los ecosistemas y a los seres vivos que lo habitan, y poniendo en riesgo su permanencia y supervivencia. Tal ponderación deberá basarse en criterios ecológicos, éticos y estéticos, mediante los cuales se expliquen y justifiquen las razones por las que nuestra relación con la naturaleza, y los seres vivos que en ella se encuentran, debe ser más responsable, de manera que pueda enmarcarse dentro de claros lineamientos legales y morales. De esta manera, no sólo se estará tomando en cuenta el bienestar humano, sino se considerará también, bajo un cierto holismo ambiental, el bienestar de toda la *comunidad biótica* a la que hacía referencia Leopold en su texto *La ética de la tierra*, indicándolo de la siguiente manera:

Dejemos de pensar en el uso decente de la tierra tan sólo como un problema económico. Examínese cada interrogante en términos de lo que ética y estéticamente es correcto, así como económicamente conveniente. Una cosa es correcta cuando tiende a mantener la integridad, la estabilidad y la belleza de la comunidad biótica; y es incorrecta cuando tiende a hacer lo contrario (Leopold, 1970: 262).

Hay un punto importante en esta discusión, pues tanto Norton como los eticistas ambientales, que están en contra del antropocentrismo –y a quienes se les suele calificar como antiantropocentristas–, no aclaran de manera explícita qué aspectos humanos están incluidos o excluidos en su crítica al antropocentrismo tradicional. Debido a lo anterior surgen discrepancias y desacuerdos, por lo que es importante aclarar que la crítica al antropocentrismo está dirigida exclusivamente al aspecto moral y no hacia la totalidad de nuestro ser, particularmente a nuestra capacidad racional, de manera

que puede entenderse ésta como una crítica hacia el antropocentrismo moral, donde resulta que tener consideración moral hacia las entidades naturales no humanas no implica ponerse en contra de nuestra propia especie, más bien, debe exhortarnos a evaluar nuestra conducta ambiental desde este campo de reflexión, recientemente descubierto (ver Herrera, 2013a: 239).

Bajo este criterio puede señalarse, que tanto la visión moral «no antropocéntrica» como una «antropocéntrica débil» ofrecen un margen suficiente que permite poder reconocer los compromisos morales humanos hacia las entidades naturales, tradicionalmente acotados a los miembros de nuestra especie, y tener este tipo de consideración para aquéllas, ya sea hacia animales no humanos y/o seres vivos en general –en ambos casos considerados individualmente o como especie, así como los ecosistemas–, y/o de igual manera considerados particular o globalmente. Visto el problema desde esta perspectiva, las diferencias pueden quedar zanjadas siguiendo el criterio pragmático establecido por William James (2002 [1907]), en el sentido de que si ambas posturas tienen un mismo objetivo, se modifica la cosmovisión moral antropocentrista tradicional (chauvinista, despótica o dura/fuerte), para alcanzar este fin, independientemente de si comparten o no los mismos postulados teóricos⁶.

Lo anterior ha sido señalado por Norton (1991) en su libro *Toward Unity among Environmentalist* (*Hacia la unidad de los ambientalistas*) en el que enfatiza que tanto antropocentristas como ecocentristas tienen como «denominador común proteger los sistemas ecológicos», lo que demuestra que el

6 Ver *Pragmatismo. Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*, Conferencia tercera «Algunos problemas metafísicos considerados pragmáticamente», pp. 67-86.

«reconocimiento de un objetivo común por parte de los más diversos ambientalistas constituye un paso necesario para alcanzar un alto grado de efectividad en el propósito de proteger el medio ambiente» (Rozzi, 1997: 89).

Norton, en el mismo texto, agrega que es tiempo de superar las antiguas divisiones entre preservacionistas y conservacionistas, y tomar el ejemplo de las grandes figuras ambientalistas (Leopold y Carson), quienes buscaban el bien de la naturaleza como un fin en sí mismo; sin embargo, supieron reconocer que debían ser flexibles en sus argumentaciones para conseguirlo, privilegiando, en el terreno social y político, el bien que este cuidado de los entes naturales tiene para nuestra especie.

Sin lugar a dudas Leopold y Carson han contribuido más que nadie a configurar el pensamiento de los ambientalistas actuales, y ellos compartían la voluntad de llegar con sus argumentos a instancias políticas relevantes. Ambos estaban profundamente comprometidos con una perspectiva biocéntrica y atacaron la arrogancia humana. Sin embargo, cuando se encontraban en arenas políticas enfatizaron siempre argumentos orientados hacia el bienestar humano⁷.

Lo importante, entonces, para avanzar unidos en la defensa común del medio ambiente, es buscar niveles de consenso que, de acuerdo con Ricardo Rozzi, deben encontrarse mediante dos vías: «primero, lograr que los ambientalistas que poseen diferentes cosmovisiones y sistemas de valores puedan adoptar políticas similares frente a problemas ambienta-

7 Norton, 1991, citado por Ricardo Rozzi, *op. cit.*, p. 89

les concretos; segundo, que los ambientalistas puedan generar una nueva «cosmovisión ecológica» (1997: 10).

Conclusión

El reconocimiento por parte de diferentes posturas ambientalistas de que la cosmovisión antropocentrista tradicional es parcial, puede ser visto como un primer avance en el consenso para que ésta se transforme en una visión que deje de ser opresiva, violenta y destructora hacia el entorno natural, y se adopte en su lugar un antropocentrismo débil que pondere de forma deliberativa el uso de los recursos naturales que necesitamos para subsistir. Lo anterior implica «la comprensión de la interdependencia entre los organismos vivos y su medio ambiente, [lo que] conduce al reconocimiento de la importancia que la diversidad biológica y los procesos ecosistémicos tienen para el ser humano y a la vez, el alto impacto que los seres humanos podemos tener sobre ellos» (Rozzi, 1997: 95). La necesidad de cuidar nuestra relación con el entorno, mantener su apropiado funcionamiento y colaborar cuando sea posible en la rehabilitación y restauración de los espacios naturales perdidos, de manera que haga posible su existencia y sirva de apoyo para la nuestra, y que con ello su y nuestra permanencia en este planeta se convierta en el «fundamento antropocéntrico» (Rozzi, 1997: 95) que guíe en lo sucesivo la relación de la especie humana con el mundo que la rodea. Además, una retórica orientada hacia el bienestar humano parece ser la mejor defensa argumentativa en el ámbito social y político para proteger la biodiversidad en la actualidad, en vez de negar nuestro antropocentrismo.

Bibliografía

- Carson, R. (2010 [1970]). *Primavera silenciosa*. Trad. Joan-domènec Ros. Barcelona: Crítica.
- Esteban, M. (2013). *Naturaleza y conducta humana*. México: Universidad de Quintana Roo/Conacyt.
- Herrera Ibáñez, A. (1990). «Utilitarismo y ecología» en *Estudios*, No. 22 (otoño 1990), pp. 95-104. México: ITAM.
- _____. (2013). «El antropomorfismo y el no antropocentrismo» en González, J & Linares, J (coords.) (2013), *op. cit.*, pp. 234-244.
- Kwiatkowska, T. & Issa, J. (1999). «Ética ambiental, política y salud» en Vázquez, R. (comp.) *Bioética y derecho*, pp. 254-271. México: ITAM/ FCE.
- Leopold, A. (1970 [1949]). «The Land Ethic» en Leopold, A. (1970 [1949]). *A Sand County Almanac*, pp. 237-264. New York: Ballantine Books.
- Norandi, M. (2009). «La desaparición de los polinizadores, riesgo para la producción de alimentos» en *La Jornada*, martes 13 de enero de 2009 [versión digital <http://www.jornada.unam.mx/2009/01/13/index.php?section=ciencias&article=a02n1cie> (revisada el 21 de octubre de 2016)]
- Norton, B. G. (1984). «Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism», en *Environmental Ethics*, Vol. 6, No. 2, pp. 131-148.
- _____. (2005). «Values in Nature: A pluralistic Approach» en Cohen, A. I. & Heath W. C. (2005). *Op. cit.*, pp. 298-309.
- Passmore, John. (1978). *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*. Madrid: Alianza.
- Regan, T. (1983). *The Case for Animal Right*. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press.

- Routley, R. & Routley, V. (1979). «Against the Inevitability of Human Chauvinism» en Goodpaster, K. E. & Sayre, K. M. (Eds.) (1979), *op. cit.*, pp. 36-59.
- Rozzi, R. (1997). «Hacia una superaci3n de la dicotomía bio-centrismo-antropocentrismo» en *Ambiente y desarrollo*, vol. XIII, No. 3 (septiembre), pp. 80-89, Santiago de Chile.
- Sagols Sales, L. (2011). «El tabú de la sobrepoblaci3n y la ética ambiental» en *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, No. 23, junio 2011, UNAM, México, pp. 45-58.
- _____. (2014). *La ética ante la crisis ecol3gica*. México, D.F.: Fontamara/UNAM.
- Velayos, C. (1996). *La dimensi3n moral del ambiente natural: ¿Necesitamos una nueva ética?* España: Ecorama.

Resumen

En este trabajo se parte de la discusión sostenida en torno al antropocentrismo entre dos vertientes de la ética ambiental: los puntos de vista de los primeros promotores de esta disciplina y el pragmatismo ambiental. Los fundadores de la ética ambiental proponen acabar con el monopolio antropocentrista mediante un *no antropocentrismo o antiantropocentrismo*; en tanto que los segundos, critican la imposibilidad y en su lugar proponen un antropocentrismo moderado o débil. Previamente a la exposición de estas propuestas, se revisa la distinción entre dos conceptos polémicos presentes en la discusión antropocentrista: el antropomorfismo y el antropocentrismo; posteriormente, se elabora una exposición sucinta de la visión antropocentrista que prevaleció durante gran parte del siglo XX y, por último, se expone la propuesta antropocentrista de Bryan Norton, quien destaca que a pesar de que los seres humanos hemos sido bastante inconscientes en nuestro trato hacia las entidades naturales, no podemos dejar de lado nuestro antropocentrismo, pero sí podemos, en cambio, modificar nuestra visión tradicional, basada en un antropocentrismo duro, por una versión débil que sea más ponderativa.

Palabras clave: antropocentrismo, ética ambiental, pragmatismo ambiental.

Abstract

In this work we start with the discussion about anthropocentrism between two aspects of environmental ethics: the points of view of the first promoters of this discipline and environmental pragmatism. The founders of environmen-

tal ethics propose to end the anthropocentric monopoly by means of a non-anthropocentrism or anti-anthropocentrism; While the latter, criticize the impossibility of this and instead propose a moderate or weak anthropocentrism. Prior to the presentation of these proposals, the distinction between two controversial concepts present in the anthropocentric discussion is reviewed: anthropomorphism and anthropocentrism; Later a brief exposition of the anthropocentric think that prevailed during much of the 20th century is elaborated, and finally the anthropocentric proposal of Bryan Norton is exposed, who emphasizes that although we humans have been quite unconscious in our dealings with The natural entities, however, we can not leave aside our anthropocentrism, but we can, instead, modify our traditional vision, based on a hard anthropocentrism, for a weak version that is more ponderous.

Key words: anthropocentrism, environmental ethics, environmental pragmatism.