



UNIVERSIDAD DE QUINTANA ROO

División de Ciencias Políticas y Humanidades

**Los deberes humanos hacia los animales superiores
en la ética ambiental ecocéntrica de Holmes Rolston.**

TESIS

Para obtener el grado de:

LICENCIADO EN HUMANIDADES

Presenta

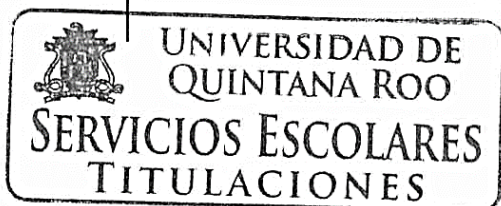
Adrián Hernán Piña Salazar

Director (a):

Mtro. Fidel Argenis Flores Quiroz



Chetumal, Quintana Roo, México, noviembre de 2016.





UNIVERSIDAD DE QUINTANA ROO

División de Ciencias Políticas y Humanidades

Tesis elaborada bajo la supervisión del comité del programa de Licenciatura y aprobada como requisito para obtener el grado de:

LICENCIADO EN HUMANIDADES

COMITÉ DE TESIS

Director:

Mtro. Fidel Argenis Flores Quiroz

Asesor titular:

Mtro. Javier Omar España Novelo

Asesor titular:

Dr. Yann Henaut

Asesor suplente:

Mtro. Eduardo Villarreal Rosado

Asesor suplente:

Dr. José Miguel Esteban Cloquell



Chetumal, Quintana Roo, México, noviembre de 2016

AGRADECIMIENTOS

Primeramente, quisiera agradecer al Mtro. Fidel Flores, director de esta tesis, quien amablemente aceptó tomar parte en este trabajo de investigación cuando el mismo se encontraba aún en sus primeras etapas. Sin su ayuda este proyecto difícilmente habría podido llevarse a cabo. En general, sus sugerencias y comentarios fueron de enorme importancia para que esta tesis alcanzara su forma final; en particular, el primer capítulo quizás no habría llegado a buen puerto sin sus agudas observaciones.

Del mismo modo, me gustaría agradecer al puñado de profesores que a lo largo de la licenciatura lograron contagiarme la satisfacción que implica el estudiar. Así, me encuentro en especial deuda con el Dr. J. Miguel Esteban, asesor de este trabajo, quien en sus clases consiguió transmitirme el interés por adentrarme a los temas sobre los que versa esta tesis.

Un agradecimiento especial también a los demás miembros del comité de tesis, el Mtro. Javier España, el Dr. Yann Hénaut y el Mtro. Eduardo Villareal, por su atenta lectura de este trabajo y sus atinados —y en ocasiones, severos— comentarios.

Finalmente, mi incalculable agradecimiento a mis papás. Su inagotable apoyo hizo posible esta tesis; a ellos se la dedico.

ÍNDICE

Introducción	6
1 Los inicios de la ética y de la bioética	16
1. 1 Aristóteles y los inicios de la ética.....	17
1.1.1 El bien del hombre.....	18
1.1.2 Las virtudes éticas.....	22
1.1.3 Las virtudes dianoéticas.....	26
1.1.4 El mejor género de vida.....	27
1.1.5 Las ideas de Aristóteles en la actualidad.....	29
1. 2 La ética ambiental de la virtud.....	32
1.2.1 Thoreau y las virtudes ambientales.....	34
1.2.2 Ética, virtudes y ambientalismo.....	37
1. 3 La bioética.....	38
1.3.1 La hegemonía de la bioética médica.....	40
1.3.2 La bioética ecológica.....	41
1.3.3 Bioética ecológica y ética ambiental.....	44
2 El giro ambiental: del antropocentrismo al ecocentrismo	46
2. 1 El humanismo y las generaciones futuras.....	51
2.1.1 John Passmore y la ética humanista occidental.....	52
2.2 La ética animal.....	56
2.2.1 Peter Singer y el utilitarismo de preferencias.....	58
2.2.2 Tom Regan y la defensa de los derechos de los animales.....	64
2. 3 El biocentrismo.....	67
2.3.1 Kenneth E. Goodpaster y el criterio de la vida.....	69
2.3.2 Paul Taylor y el igualitarismo biocéntrico.....	72
2.3.3 Introducción al ecocentrismo.....	77

3 La propuesta ecocéntrica de Holmes Rolston	81
3. 1 Organismos: respetar vidas.....	83
3.1.1 Descripciones factuales.....	86
3.1.2 La valoración.....	88
3. 2 Especies: conservar formas de vida.....	91
3.2.1 ¿Realmente existen las especies?	93
3.2.2 Valorar en el nivel de las especies.....	95
3.2.3 Detener el flujo de la vida.....	97
3. 3 Ecosistemas: la naturaleza proyectiva.....	99
3.3.1 Un modelo de comunidad.....	101
3.3.2 Valorar los ecosistemas.....	105
3. 4 La teoría del valor de Rolston.....	107
3.4.1 Valores subjetivos.....	110
4 Ecocentrismo, animales superiores y deberes humanos	114
4. 1 Los deberes positivos, los deberes negativos y la ética animal.....	116
4.1.1 La ética animal y los deberes negativos.....	117
4.1.2 La ética animal y los deberes de asistencia.....	118
4.1.3 La ética animal y el problema de la depredación.....	122
4.2 Rolston, la naturaleza y el ecocentrismo.....	126
4.2.1 La naturaleza y lo natural.....	127
4.2.2 Rolston y el ecocentrismo.....	130
4. 3 Animales silvestres.....	132
4.3.1 El argumento de no relación/no obligación.....	132
4.3.2 Relaciones que generan obligaciones.....	135
4. 4 Contexto doméstico.....	137
4.4.1 Los animales y la subsistencia humana.....	139
4.4.2 Sobre la domesticación y el dolor inocente: dos consideraciones finales	142
Conclusión	147
Referencias	153

INTRODUCCIÓN

A inicios de marzo del 2015, con motivo de la conmemoración del Día Mundial de la Vida Silvestre, se llevó a cabo un significativo evento en las instalaciones de la Universidad de Quintana Roo (UQROO), mismo que consistió en la inauguración de la exposición fotográfica *Igualdad entre Especies* y en una charla sobre los beneficios de adoptar una dieta vegana. Este evento se realizó “en coordinación con el Gobierno del Estado [...] y el Santuario Tierra de Animales” (Universidad de Quintana Roo [UQROO], 2015); por lo tanto, significó el trabajo en equipo —en materia ambiental— entre la academia, específicamente la División de Ciencias e Ingenierías (DCI) de la UQROO, el gobierno, a través de la Secretaría de Ecología y Medio Ambiente, y una asociación civil sin fines de lucro (nada menos que el mayor refugio de animales de toda la Península de Yucatán).

Ahora bien, más allá de los elogios que han de recibir estos tres sectores por, en palabras de Rafael Muñoz Berzunza, el secretario de Ecología y Medio Ambiente en turno, “su apertura y apoyo para trabajar de manera conjunta en el impulso de estos eventos” (Citado en UQROO, 2015); más allá de la admirable tarea que realiza el Santuario Tierra de Animales; y más allá de que, sin ninguna duda, esta clase de actividades son indispensables para el fomento de mejores actitudes hacia el mundo natural no humano; más allá de todo esto, debemos preguntarnos hasta qué punto se puede reconocer que las actividades de dicho evento, así como las palabras de los representantes de cada uno de estos sectores —todos fundamentales para la conservación del mundo natural—, reflejaron realmente una integración armoniosa entre sí. Y además —y *principalmente*—, debemos examinar si las actividades realizadas estuvieron o no conforme a la celebración que las motivó.

A simple vista, parece que hay poco (o nada) que señalar; sin embargo, examinado con mayor detalle, notamos que, en primer lugar, hubo un desacuerdo sobre quién debía ser el beneficiario *último* de la toma de conciencia que se promovía. La exposición, según el Dr. José Hernández Rodríguez, director de la DCI, tenía como objetivo “crear conciencia acerca de la multitud de beneficios que la conservación de estas formas de vida tiene para la humanidad” (Citado en UQROO, 2015). “Para la humanidad”, no para los animales, no para

el medio ambiente. Mientras que, con una posición diferente, tanto Muñoz Berzunza como Ricardo Pimentel, fundador de Tierra de Animales, ponían como *principales* beneficiarios a los animales mismos.

Por otro lado, concerniente al planteamiento central de todo el evento, parece extraño, luego de pensarlo un poco, que en el marco del *Día Mundial de la Vida Silvestre*, las actividades centrales hayan sido, en primer lugar, una charla sobre el veganismo y sobre el compromiso —insistimos, admirable— de una asociación civil cuyo trabajo se enfoca en el bienestar y en la defensa de los derechos de los animales domésticos y de granja: “perros, gatos, cerdos, gallinas, conejos, pavos, patos, tortugas y hasta toros” (UQROO, 2015), es decir, animales no silvestres; y en segundo lugar, una exposición fotográfica que tenía como propósito generar conciencia sobre la importancia de defender a estos mismos animales (domésticos y de granja).

Pero quizás podría parecer demasiado quisquilloso hacer esta clase de señalamientos. Debería bastarnos el hecho de que se haya realizado tan estimable evento. Y es que, desde luego, no estamos en contra de la realización de actividades como las descritas (de hecho, consideramos que deberían llevarse a cabo bajo cualquier pretexto). Lo que con estos señalamientos defendemos, más bien, es la necesidad de generar pautas para mejorar la integración entre los sectores implicados y la importancia de que éstos tengan en cuenta las diferencias significativas entre los seres que buscan proteger, pues ello tiene consecuencias valorativas igualmente significativas. De modo que, con este trabajo, buscaremos exponer y analizar la relevancia de ser más meticulosos a la hora de pensar nuestras relaciones con el mundo natural, principalmente las concernientes a los animales “superiores”, entendidos éstos como animales sensibles (cuando menos, mamíferos y aves).

Y es que es un hecho ya innegable: nuestro planeta está inmerso en una seria crisis ambiental, cuyos efectos afligen a *todas* las naciones. Desde la segunda mitad del siglo XX, las consecuencias de la actividad humana en la degradación de la naturaleza (sobreexplotación, contaminación de ríos con material tóxico, contaminación del aire, del suelo, etcétera) comenzaron a manifestarse con gran fuerza. Y aunque es verdad que la modificación (negativa) del medio ambiente no puede ser considerada como una característica exclusivamente contemporánea, el impacto de las prácticas humanas en las

sociedades modernas sí es de un orden cualitativamente distinto al de épocas anteriores. Ya en la primera mitad del siglo XX, era posible apreciar claramente que la enorme capacidad que tiene el hombre de modificar su entorno —y que tuvo como primera imagen simbólica una enorme nube en forma de hongo— le brinda un poder que no puede seguir siendo empleado sin ningún tipo de control.

Ahora bien, una vez que se empezaron a resentir las consecuencias de los múltiples problemas ambientales, los primeros intentos de combatirlos fueron de carácter técnico: para tratar de resolverlos, se empleó una gran cantidad de conocimiento científico y de recursos tecnológicos. Estos problemas, no obstante, eran muchas veces los efectos imprevistos del uso mismo de innovaciones tecnológicas, lo que resultaba casi siempre en la creación de nuevos inconvenientes. Asimismo, las ramas de la biología que están más cercanas al nivel de la biosfera, como la ecología y la historia natural —en oposición a las ramas de los niveles más bajos, como la biología celular y molecular, prontas a la física y a la química—, vieron ampliadas sus investigaciones, su financiamiento y sus logros en materia de conservación. Pero, pese a estos intentos, factores como el arribo del neoliberalismo, la súper-industrialización, la mayor urbanización y la explosión demográfica agudizaron la situación.

Este hecho no fue pasado por alto, y trajo consigo la toma de conciencia de que el problema ambiental no era —y no es— un asunto meramente científico-tecnológico, sino uno fundamentalmente *ético*: sólo se logrará un verdadero avance en materia de conservación ambiental cuando el ser humano contemple a la naturaleza en todo su esplendor y no como un mero depósito de mercancías, infinitamente disponible para ser explotado (creencia profundamente arraigada en grandes sectores de la civilización contemporánea). De suerte que está en los propósitos de este trabajo demostrar que para superar la actual crisis ambiental, la ciencia y la tecnología por sí solas no bastan, *también* es necesaria —que no suficiente— la reflexión filosófica sobre nuestras creencias, prácticas, valores y deberes relacionados con el mundo natural no humano. Entender a la naturaleza no es suficiente, hay que amarla, o al menos respetarla.

Esta necesidad de abandonar una visión meramente técnica se expresa claramente en las siguientes palabras de Teresa Kwiatkowska y Jorge Issa:

Crece las evidencias de que la conducta humana (benigna o destructiva) hacia la naturaleza depende en grado significativo de la conciencia, los valores, las pautas culturales, la educación e incluso la sensibilidad de las personas. En consecuencia, es imposible proteger y conservar el mundo natural de manera eficaz ignorando los valores y principios normativos que motivan y rigen nuestro comportamiento. (2001: 8)

Pero la reflexión filosófica, capaz de generar la conciencia sobre la importancia de conservar y respetar el medio ambiente, no debe quedarse en el terreno de la teoría, sino que tiene que lograr aterrizar en prácticas nuevas (unas que sean amigables con el mundo natural no humano). Además, vale la pena recalcar, esto no implica que la ciencia y la tecnología sean prescindibles para el desarrollo de sociedades mejor integradas a su medio ambiente — las únicas imaginables si se ha de pensar en una *civilización* humana futura—; por el contrario, estas dos actividades humanas son indispensables para conseguir la armonía entre el hombre y la naturaleza.

A diferencia de lo que se suele decirse a modo de crítica, quienes defienden este cambio de paradigma no buscan que los humanos regresen a la vida de las cavernas, sino que enfatizan la urgencia de conducir a la sociedad por un sendero mejor adaptado al planeta en el que habita. Por esta razón, es indispensable la ética ambiental en nuestros días.

Esta relativamente joven disciplina surgió con el férreo compromiso de generar las pautas que ayuden a frenar el deterioro ambiental *global*; pero también se ha enfocado en la resolución de cuestiones más particulares —que no por ello poco importantes—, entre éstas, la relación (moral) entre el hombre y el resto de las especies de animales no humanos. Y es que en la actualidad, crece la conciencia de que el sufrimiento animal —y por ende, su bienestar— debe ser tomado en cuenta en los cálculos valorativos de las prácticas humanas. El número de personas en el mundo aumenta día con día, y con él, la cantidad de recursos necesarios para su supervivencia. Entre estos recursos, lamentablemente, se encuentran los animales, los cuales son tomados irreflexivamente como simples medios para satisfacer las necesidades de la especie humana, lo que aumenta la insensibilidad y los atropellos por parte de esta última. Estos atropellos han llegado a tal exceso —maltratos, destrucción de sus hábitats, caza, venta de pieles, rodeos, experimentación y un gran “etcétera”— que hacen indispensable la reflexión ética sobre nuestros deberes hacia estos seres.

Y si bien la ética animal forma parte de lo que más ampliamente se conoce como *ética ambiental*, lo cierto es que suelen ser presentadas como dos disciplinas con un amplio grado de independencia entre sí. Reconocidos autores de la ética ambiental demeritan el trabajo de la ética animal, haciendo énfasis en que ésta se centra sólo en una pequeña parte del mundo natural no humano. A su vez, buena parte de los pensadores de la ética animal tradicional se alejan de las posturas ambientales holistas (a las que incluso han llegado a tildar de “fascismo ecológico”), pues éstas —recalcan ellos— no se preocupan por el bienestar de los animales individuales: están dispuestas a pasarlo por alto con tal de proteger la integridad o la estabilidad de putativos sistemas ecológicos, los cuales —aseguran— ni siquiera pueden gozar de categoría moral ya que no son individuos. Y aunque a veces parece que estos dos enfoques (el ambientalismo holista y la ética animal tradicional) podrían llegar a integrarse armoniosamente, la revisión minuciosa de las consecuencias prácticas de ambos sí plantea una gran dificultad; dificultad que —pretendemos demostrar con este trabajo— no es insuperable.

Así, a pesar de los obstáculos mencionados, hemos decidido abordar el tema de los deberes humanos hacia los animales superiores, a través del enfoque holista más común de la ética ambiental: el ecocentrismo (propuesta que defiende que la ética ambiental debe estar estrechamente relacionada con la ciencia de la ecología), específicamente el ecocentrismo de Holmes Rolston III, una de las figuras más destacadas de todo el movimiento ambientalista. Abogar por el trabajo de un distinguido pensador del enfoque holista para abordar la cuestión animal puede parecer particularmente arbitrario y parcial, pero esto no es necesariamente así. Emplear el ecocentrismo de Rolston nos permitirá —entre otros puntos— analizar los deberes humanos para con los animales superiores, y además, sin perder de vista los problemas ambientales —más apremiantes— que atañen a las especies, a los ecosistemas, al medio ambiente en general.

La teoría *ambiental* de Rolston abarca una amplia gama de temas: políticas ambientales y política en general, economía, crecimiento demográfico, religión y más. Estos temas se relacionan estrechamente unos con otros y su tratamiento integral es fundamental. Por ello, a pesar de la urgencia de resolver cada problemática particular —desde la específica contaminación de la Bahía de Chetumal hasta la posibilidad de una verdadera catástrofe

mundial a causa del calentamiento global—, resulta necesario entender que la crisis ambiental contemporánea está inmersa dentro de una serie de retos sociales políticos, económicos, militares, ideológicos e incluso informativos que la enmarcan. Por lo tanto, parafraseando a Teresa Kwiatkowska (2008), una solución efectiva a la progresiva crisis ambiental requiere una perspectiva global, la cual nos sitúe en un contexto que tenga en cuenta los recién mencionados retos para la humanidad.

Sin embargo, y aun enfatizando su interrelación, estos factores pueden ser examinados con cierto grado de independencia. Aclarar esto es importante, pues nos permite entender el alcance de este trabajo y, además, ubicarlo en el segmento de la postura de Rolston en que se integra. Una vez señalado lo anterior, podemos decir que en este trabajo pretendemos centrarnos en la parcela del enfoque de Holmes Rolston que versa sobre la fundamentación de una teoría del valor natural, es decir, la búsqueda y el acomodo de los valores ambientales —principalmente los *intrínsecos*— que nos permitan realizar el establecimiento de nuestros deberes hacia el mundo natural, y más específicamente, hacia los animales superiores.

De suerte que el objetivo que conducirá los siguientes capítulos es el de *repensar*, a partir del análisis de la ética ambiental ecocéntrica de Holmes Rolston, los deberes que tienen los humanos (como miembros de la única especie moral) hacia los animales superiores. La propuesta de este filósofo —defenderemos— permite establecer correctamente estos deberes porque, a diferencia de la ética animal tradicional, considera moralmente relevante *el contexto* en el que se encuentran los pacientes morales (los animales). Esto, además, sin perder de vista los problemas ambientales que atañen a las colectividades (especies, ecosistemas). Por último, y muy en particular, esperamos brindar una explicación adecuada de por qué, en el marco de la ética animal, es importante ser meticulosos a la hora de realizar juicios valorativos; al menos lo suficiente como para advertir que nuestros deberes hacia los animales silvestres pueden llegar a ser diametralmente opuestos a nuestros deberes hacia los animales “atrapados en la cultura”, entre éstos, los animales domésticos y de granja.

En ese tenor, el esquema de nuestros capítulos se presenta de la siguiente manera: el primer capítulo lo iniciaremos con una revisión de la ética de Aristóteles, primer pensador (al menos en Occidente) que abordaría la filosofía moral como una disciplina independiente,

y de algunas ideas importantes de este filósofo que llegaron hasta los inicios del movimiento ambiental contemporáneo. Posteriormente, en el mismo capítulo, pasaremos a elaborar una exposición de la bioética, a través de su primera formulación, elaborada por Van Rensselaer Potter en 1971.

Con el esbozo de la bioética, arribaremos a una bifurcación: los estudios concernientes a la bioética médica y los concernientes a la bioética ecológica. Así, en el segundo capítulo recogeremos esta distinción y aclararemos el modo en que la bioética ecológica deber ser entendida si es que pretende abarcar todas las preocupaciones planteadas dentro de la ética ambiental. Adicionalmente, en el mismo capítulo, realizaremos una descripción de algunas de las ideas centrales del desarrollo de la ética ambiental: la preocupación por las generaciones futuras, la ética animal y el enfoque biocentrista. Este desarrollo, como veremos, será el antecedente principal del ecocentrismo de Holmes Rolston, por lo que exponerlo nos permitirá entender dónde se ubica (tanto cronológica como conceptualmente) el trabajo de este ambientalista.

De modo que, en el capítulo tercero, nos enfocaremos en describir el segmento de la postura de Rolston relacionado con la fundamentación y caracterización de los valores ambientales en el nivel de los organismos, las especies y los ecosistemas. Finalmente, arrancaremos el cuarto y último capítulo con una crítica a las principales posturas de la ética animal, a propósito de su atención casi exclusiva a las capacidades de los animales superiores, y cerraremos con la exposición y análisis de la propuesta de Rolston en el nivel de los animales superiores.

La propuesta de Holmes Rolston, concluiremos, resulta bastante adecuada para repensar los deberes humanos hacia los animales superiores porque, a diferencia de la ética animal tradicional, ha sido construida a partir de un entendimiento más amplio del mundo natural no humano. Así, la ética ambiental ecocéntrica de Rolston, al brindarle una vital importancia a la protección y conservación de la naturaleza espontánea (silvestre), genera una serie de pautas contextuales/relacionales que nos permiten (nos exigen) diferenciar los deberes humanos hacia distintos animales (silvestres, domésticos) en distintos contextos y circunstancias (la naturaleza espontánea, un refugio de animales).

Nota sobre términos clave. Antes de pasar al primer capítulo, creemos de vital importancia aclarar en alguna medida el sentido que le daremos, a lo largo de este escrito, a algunos términos de gran relevancia. (Éste será el primero de tres paréntesis conceptuales que emplearemos en este trabajo. La razón de no ponerlos juntos radica en el hecho de que cada uno responde a partes específicas de uno u otro capítulo. Por lo tanto, hemos preferido colocarlos donde nos ha parecido más útil.)

El término “naturaleza” puede ser (y ha sido, a lo largo de la historia) empleado de distintas maneras. Pocos conceptos han sufrido tantas modificaciones como éste. Esta situación no se debe a la falta de reflexión al respecto, “sino que refleja fielmente los titubeos, las dudas y las incertidumbres, con los que el hombre se ha enfrentado al mundo que lo rodea” (Passmore, 2004: 263); sugiere la idea de que ésta es una de las interrogantes más profundas que nos podemos plantear, una que nos acerca a cuestionamientos siempre espinosos y fundamentales sobre nosotros y el universo. Y es que “la cuestión ‘¿qué es la naturaleza?’ es esencial para el contexto de la ética ambiental y sigue siendo una de las interrogaciones que aún no tienen una respuesta convincente y definitiva” (Kwiatkowska, 2008: 12), ni siquiera dentro del marco de las investigaciones científicas.

Así, el objetivo de este trabajo nos invita a establecer una distinción (conceptual) entre la naturaleza y el hombre. Y aunque aceptamos que, como señala Rolston (1988), los humanos no pueden más que pertenecer a la naturaleza —pues invariablemente se rigen por sus leyes—, también reconocemos que, al mismo tiempo, la trascienden por el hecho de tener la posibilidad de actuar bajo sus propias normas. Entonces, el sentido en el que usaremos este término (“naturaleza”) estará en estrecha relación con lo propuesto por John Passmore (2004), quien contrapone lo natural con lo humano y lo artificial. Y es que, aun cuando (como Rolston) Passmore acepta que “tanto el hombre como los artefactos humanos forman parte de ella, pues ambos están sujetos a las leyes naturales” (2004: 275), prefiere, en aras de la claridad de la discusión, emplear el término “naturaleza” de modo excluyente:

Me limitaré a decir que, para los fines especiales que me he propuesto, utilizaré la palabra “naturaleza” en uno de sus sentidos más estrictos: para incluir en ella sólo lo que, dejando a un lado lo sobrenatural, no es humano ni en sí mismo ni en sus orígenes. En este sentido, ni William Shakespeare ni la catedral

de San Pablo forman parte de la “naturaleza” y puede ser difícil decidir si una roca de forma extraña o un paisaje donde los árboles están distribuidos regularmente es o no “natural”. (2004: 263)

Al emplear este término (a menos que se afirme lo contrario) nos estaremos refiriendo, principalmente, a la parte de la naturaleza (en un sentido más amplio) que los seres humanos pueden modificar y afectar negativamente con sus acciones. Y todavía más específico, a la naturaleza silvestre; aquella que aún presenta pocas modificaciones por parte del hombre.

Otro término que hemos de contraponer al de “humano” es el de “animal”. En este respecto, más que detallar qué pretendemos que signifique, buscamos explicar cuáles son nuestros motivos para usarlo como se entiende cotidianamente.

Cuando empleamos la palabra “animal”, comúnmente queremos que se entienda que los humanos están fuera de tal clasificación, es decir, nos referimos sólo a los *animales no humanos*. Sin embargo, como es sabido —y para ello no hace falta más que básicos conocimientos sobre biología—, los seres humanos también son animales, por lo que tal uso suele resultar problemático. Además, emplearlo de este modo “funciona para omitir las diferencias entre los individuos y las especies de animales no humanos al agruparlos a todos en una sola clase” (Palmer, 2010: 7).

Pero, a pesar de reconocer estas dificultades, nuestra principal razón para emplear la palabra “animal” (a secas) es la misma que da Peter Singer en *Liberación Animal*:

Dado que no existe ningún otro vocablo corto para designar a los animales no humanos, en el título y en las páginas del libro he tenido que utilizar la palabra “animal” como si no incluyera al animal humano, un lapsus lamentable desde una perspectiva de pureza revolucionaria, pero que parece necesario para una comunicación eficaz. (1999: 24)

En resumen, nuestros motivos para emplear “animal” —excluyendo a los humanos— son igual de simples que los de Clare Palmer (2010) y Peter Singer (1999): por conveniencia y porque no hay otro término más corto.

Para finalizar este apartado, pasaremos a realizar otra aclaración que creemos pertinente: la diferencia entre ecología y ética ambiental. Y es que, pese a que tienen lógicas

distintas, en la vida cotidiana suelen usarse de manera indistinta, pues a veces sus significados se traslapan (Kwiatkowska, 2008). La ecología (del griego *oikos*: casa) es una rama de la biología, es una ciencia, y se encarga de estudiar las relaciones de los organismo con sus *ambientes*; “busca las pautas o principios de organización vigentes dentro de la complejidad natural” (Kwiatkowska e Issa, 2001: 8). Dado que es una ciencia, la ecología no es normativa, esto es, no dicta reglas para el obrar del hombre. “Simplemente” emite (o mejor dicho, busca emitir) juicios de hecho. Así, “aunque la ética ambiental y la ciencia de la ecología comparten campos similares de estudio y hasta conceptos y supuestos básicos, no hay un camino directo entre la ecología y la ética” (Kwiatkowska, 2008: 41).

El término “ambiente”, por otra parte, responde a una lógica distinta:

Es más que un espacio físico: es una fusión de nuestra conciencia de su significado con las condiciones climáticas, geológicas, geográficas y físicas. El ambiente es, en un grado significativo, un constructo cultural y, al mismo tiempo, se halla determinado por imperativos independientes de las actividades humanas, sean éstas intencionales o no. (Kwiatkowska e Issa, 2001: 7-8)

Es, entonces, un lugar tanto físico como biológico. Está cargado de valores y mitos que son parte constitutiva del modo en que lo entendemos, pero es también ajeno a la intención humana; “es el punto de conjunción entre lo que el ser humano quiere y puede hacer” (Kwiatkowska, 2008: 40).

De modo que es tan amplio el espectro de problemas sobre los que versa la ética *ambiental* (que, a diferencia de la ecología, sí pretende ser normativa) y tan variados son los enfoques para abordarla (gran parte de este trabajo consistirá en dilucidarlos) que aquí nos limitaremos sólo a caracterizarla muy superficialmente. Así pues, esta joven disciplina, que descende de la filosofía moral, reflexiona sobre la relación entre el hombre y el mundo natural. En suma, y para dar una de las definiciones más generales que ha ofrecido nuestro autor, podemos definir a la ética ambiental como la “teoría y práctica sobre la apropiada preocupación por, los valores en, y los deberes hacia el mundo natural” (Rolston, 2012: 2).

1

LOS INICIOS DE LA ÉTICA Y DE LA BIOÉTICA

Es evidente que la conservación del mundo natural sólo se conseguirá si la crisis ambiental se aborda desde muchos enfoques, entre los que se encuentran el económico, el político, el científico y el religioso. Aun así, parece claro que, en términos generales, lo primero que se tiene que conseguir es el despertar de una conciencia ambiental generalizada, y que ello aterrice en “la asunción colectiva de responsabilidades” (Sosa, 1990: 11); es decir, la conservación del medio ambiente es un asunto fundamentalmente filosófico, y más específicamente, uno ético. Por consiguiente, comenzaremos este trabajo revisando —si bien superficialmente— los orígenes de la ética. Para realizar esta tarea, emplearemos los planteamientos de Aristóteles (384-322 a. C), quien fuera el primer pensador en la historia de Occidente en abordar la ética “como una disciplina filosófica independiente” (Martínez, 2008: 7).¹ (Aunque, desde luego, él no inició la reflexión sobre el buen vivir del hombre, ni siquiera dentro de la tradición occidental.)

Posteriormente, pasaremos a hacer una pequeña descripción de las principales ideas aristotélicas que llegaron hasta los inicios de la disciplina ambiental y que pueden ser consideradas como importantes antecedentes de esta última. Por ello, abordaremos de pasada la ética ambiental de la virtud, joven perspectiva que emplea directamente los planteamientos del filósofo griego para integrarlos a una perspectiva conservacionista. Por último, describiremos los orígenes de la bioética, disciplina que, con el propósito de conseguir el bienestar y la supervivencia del hombre, pretende ser un puente entre las ciencias y las humanidades.

¹ Esto no ocurre solamente con la ética. “El *corpus* de los textos aristotélicos llegado hasta nosotros abarca un campo de materias extraordinariamente extenso: lógica, metafísica, epistemología, física, astronomía, meteorología, biología, psicología [...] política, derecho, ‘poética’ (teoría de las artes)..., siendo Aristóteles pionero en muchas de ellas” (Stevenson y Haberman, 2010: 122).

1.1 Aristóteles y los inicios de la ética

El material que integra la ética aristotélica ha llegado hasta nosotros a través de tres textos: la *Ética Eudemia*, que cuenta con ocho libros, la *Ética Nicomáquea*, con diez libros, y la *Gran Ética*, mejor conocida como *Magna Moralia* —su epígrafe en latín—, integrada tan solo por dos libros.² La autenticidad y la relevancia de estas obras han sido ampliamente estudiadas y discutidas por un gran número de especialistas, motivo por el cual existe también una considerable cantidad de opiniones al respecto. No obstante, la *Ética Nicomáquea* “es la obra filosófica de la antigüedad mejor y más detenidamente estudiada” (Lledó, 1985: 17). Esto se debe, en primer lugar, a que se remonta a los inicios de la tradición occidental; y en segundo, y principalmente, a la excelencia con que Aristóteles trabaja ahí el tema. La complejidad y la sutileza de este escrito, a pesar del paso de los siglos, siguen permitiendo vislumbrar la profundidad y la meticulosidad de las reflexiones de uno de los más grandes pensadores de todas las épocas. En consecuencia, emplearemos la *Ética Nicomáquea* como fuente para la presentación del pensamiento aristotélico en esta materia.

Por otro lado, también es importante mencionar que, más que un tratado finalizado, la *Ética Nicomáquea* es el resultado de los apuntes y notas con los que Aristóteles se apoyaba para dar clases en el Liceo —escuela fundada por él mismo—. La oralidad de la enseñanza en este centro de estudios alentaba a que el maestro preparara algunos escritos, mismos que eran leídos ante cierta comunidad de oyentes y discutidos posteriormente. Así, gracias a la conversación y a la reflexión, estos textos quedaban inmersos en un proceso dialéctico y se pulían poco a poco (Lledó, 1985). Por lo tanto, debemos tener en cuenta que no era la intención de Aristóteles el que estos escritos se convirtieran en algo acabado, noción que sí se encuentra en la concepción actual de “libro”.

² A la *Ética Nicomáquea* muchas veces se le suele llamar “*Ética a Nicómaco*”, sin embargo, esto se debe a un error por anacronismo, ya que “el concepto de dedicatoria, tal como hace suponer la equívoca traducción del título, era absolutamente ajeno a la época de Aristóteles” (Lledó, 1985: 26). De suerte que tanto esta *Ética* como la *Eudemia* deben su nombre a las personas que se encargaron de su edición: Nicómaco y Eudemo de Rodas, hijo y discípulo de Aristóteles, respectivamente (Martínez, 2008). Pese a las discrepancias, es generalmente aceptado que la *Ética Nicomáquea* es la que mejor resume el pensamiento de este ilustre filósofo. Por su parte, la *Ética Eudemia*, suele ser presentada como la más antigua de las tres, ya que en ella se puede observar más la influencia de Platón, de la que Aristóteles se desprendería con el paso de los años.

Un último punto a recalcar, antes de pasar de lleno a la exposición de la postura de este filósofo, son los siglos que nos separan del contexto en el que él se desarrolló. Algunas opiniones suyas fueron hijas de su tiempo y de su situación particular, por lo cual debemos ser cuidadosos a la hora de discutir las ideas que pudieran resultar “chocantes para nuestras sensibilidades contemporáneas” (Stevenson y Haberman, 2010: 131), y no dejar que estas opiniones *desafortunadas* nos impidan ver las ideas más importantes que nos heredó este gran personaje.

Pues bien, como se dice comúnmente, la ética aristotélica es ante todo una ética de la virtud.³ “Felicidad” (*eudaimonía*) y “virtud” (*areté*) son los dos principales conceptos en torno a los cuales gira su reflexión.⁴ Para comprender ambos términos, es necesario revisar, entre otras, nociones como la de “bien” o la de “término medio”, ambas fundamentales en el sistema de este filósofo. Lo que sigue es una revisión general de estos rasgos principales.

1.1.1 El bien del hombre

En el aristotelismo, la ética se ocupa de investigar el bien del hombre. Así, este filósofo inicia aclarando la idea general de “bien”. Para él, “todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto”, asegura, “*el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden*” (*Ética Nicomáquea*, 1094a1-5, cursivas agregadas). Cada actividad persigue un fin distinto, un bien distinto —el bien que persigue la medicina, la salud, no es el mismo bien que persigue la economía, la riqueza—. Esta noción (que todas las cosas tienden hacia un bien) se encuentra estrechamente relacionada con su doctrina de las cuatro causas, particularmente con la que denomina “causa final”. De modo que, recogiendo las ideas de sus predecesores filósofos griegos:

³ Aristóteles divide las ciencias en tres categorías: las teoréticas, que buscan el conocimiento por sí mismo (teología, física y matemáticas); las prácticas, que utilizan el conocimiento como guía para la conducta; y las productivas, las cuales tratan de la elaboración de objetos bellos y útiles. La ética pertenece a las prácticas (Ross, 1981).

⁴ Es necesario aclarar que estas traducciones al español no se corresponden exactamente con lo que Aristóteles tenía en mente. Baste mencionar que *eudaimonía* tenía cierta connotación de suerte o destino exterior, fuera de nuestro control, al que podíamos (o no) acoplarnos. “Bienestar”, “florecimiento” y “prosperidad” son algunas de las otras traducciones posibles para este término. *Areté*, a su vez, podría ser traducida por “excelencia”.

[Aristóteles] distingue cuatro preguntas que podemos formular con respecto a cualquier cosa, con sus correspondientes respuestas o explicaciones:

1. ¿De qué está hecha? Su materia (“la causa material”).
2. ¿Qué es? Su forma; el tipo de cosa que es (“la causa formal”).
3. ¿Qué fue lo que la trajo a la existencia? Su causa en el sentido moderno (“la causa eficiente”).

[...] En lo que atañe a la cuarta [“la causa final”: ¿cuál es su fin?], esta presunción [que estas cuatro cuestiones siempre tienen respuesta] lo obliga a una concepción “teleológica” del universo entero, según la cual toda cosa tiene un propósito o intención definidos, una meta [*telos*] que alcanzar o a la que servir. (Stevenson y Haberman, 2010: 124-125)

Mantiene la idea de que todo tiene un fin establecido, un bien que alcanzar (una función). Desde su visión, la esencia de las cosas no se encuentra marcada de donde surgieron, sino hacia dónde tienden. En consecuencia, según esta perspectiva, la ética también es de orden teleológico: se encarga de conducir al hombre a la realización de su mayor bien, la felicidad, por medio de las acciones que lo conducen hacia dicho bien. Veamos cómo es que Aristóteles llega a esta conclusión.

Cada acción apunta a algún fin (a un bien) —sostiene—; pero los fines pueden ser, a su vez, medios para alcanzar otros fines distintos, y así sucesivamente. Entonces, con el propósito de evitar una regresión infinita, Aristóteles declara que debe haber fines que son buscados por sí mismos. Y si existen muchos fines (bienes), la ética ha de centrarse en averiguar cuál de todos es el mejor.

Así, en la búsqueda del *bien del hombre*, quien fuera discípulo de Platón se pregunta a qué ciencia ha de pertenecer su estudio. Ha de pertenecer a la política, responde. Ésta “se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre” (*Ética Nicomáquea*, 1094b5). Y aunque, para él, el bien de cada individuo se corresponde, al final de cuentas, con el bien de la ciudad, el de esta última es más “hermoso y divino”. (Aquí hay que recordar que, para Aristóteles, el hombre es un “animal político”, un ser característicamente social, y sólo en sociedad puede desarrollar completamente su potencial.) Así, la comunidad —y aquí está pensando en el particular caso de la *polis* griega— también

ha de estar organizada de tal manera que permita la realización del bien supremo (la felicidad) de sus habitantes.⁵ La ética, como resultado, constituye en el aristotelismo una parte de la política y su fin último es la acción (no el conocimiento). En suma, para Aristóteles, la ética busca ayudarnos a ser buenos, no sólo conocer qué es la virtud.

Sin embargo, este autor es consciente de las limitaciones de esta disciplina: a diferencia de las matemáticas, que parten de principios y llegan a conclusiones universales, la ética parte de los hechos y trata de remontarse a principios que son sólo generales. Cada materia tiene un rigor diferente. De modo que, escribe, “tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones” (*Ética Nicomáquea*, 1094b25). Y es que, tras reconocer la complejidad de los asuntos sobre los que versa la filosofía moral, asegura que en esta materia “hemos de contentarnos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático” (*Ética Nicomáquea*, 1094b21-22).

Con esta última idea en mente, prosigue con su explicación sobre lo que —la mayoría aceptaría— es el bien supremo del hombre: la felicidad, misma que, sin embargo, no todos la explican de igual modo (algunos la asocian con el placer, otros con los honores, unos más con los bienes materiales). Lo que Aristóteles pretende con su reflexión es superar tales discrepancias y desentrañar, de una vez por todas, cuál es la verdadera felicidad. Para ello, analiza los diferentes géneros de vida, pues lo que una persona tome por “felicidad” dependerá en gran medida de la clase de vida que lleve.

Los principales géneros de vida —asegura— son tres: la voluptuosa, la política y la contemplativa. A la vida voluptuosa, misma que asocia con la que siguen las bestias, la desecha rápidamente. Con las otras dos ocurre algo curioso: a pesar de que asegura que la vida contemplativa representa mejor la felicidad, en la mayor parte de la *Ética Nicomáquea* se ocupa en analizar la vida política, género que queda relegado al segundo lugar. Esto se debe a que, como mencionamos, Aristóteles asegura que el objetivo de la reflexión en esta

⁵ Como expondremos más adelante, una tesis similar defenderá la ciencia de la supervivencia, la bioética, la cual hará énfasis tanto en el individuo como en la sociedad, insistiendo en la importancia de salvaguardar el bienestar —una de las palabras con las que se ha traducido “*eudaimonia*”— de los individuos, y su relación con la consecución del bien común.

materia no debe ser la mera pericia intelectual, sino que se trata de una guía para el buen vivir (Aristóteles hablará con mayor detalle de la vida contemplativa en su *Metafísica*).⁶

Pues bien, por ser el bien supremo del hombre, la felicidad debe poseer dos rasgos característicos: perfección y autarquía. El primero se refiere a la cualidad de un bien que lo hace ser deseado sin arreglo a ningún otro. “Sencillamente, llamamos perfecto lo que siempre se elige por sí mismo y nunca por otra cosa” (*Ética Nicomáquea*, 1097a34). Cuestiones valiosas por sí mismas, como el placer, la inteligencia o la virtud, las elegimos, en alguna medida, a causa de la felicidad; en cambio, a ésta nunca la deseamos con vistas a algo más, entonces decimos que es más perfecta. Con el segundo rasgo, la autarquía, Aristóteles quiere indicar que la felicidad es autosuficiente. Y “consideramos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada [...] Es manifiesto, pues, que la felicidad es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos” (*Ética Nicomáquea*, 1097b14-20).⁷

En la construcción, paso por paso, de su definición de felicidad, Aristóteles también expresa que es necesario captar cuál es la función del hombre (en general), es decir, algo que sólo el hombre tiene la capacidad de realizar. Desecha la vida nutritiva como función propia del hombre porque ésta es común a las plantas y los animales. Y hace lo mismo con la vida sensitiva, ya que también los animales la realizan. De modo que pone a la actividad racional como propia del ser humano:

Decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta que *el bien del hombre* [la felicidad] *es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta*, y además en una vida entera. Porque una golondrina no hace verano [...] y así tampoco ni un solo día ni un instante (bastan) para hacer venturoso y feliz [a un hombre]. (*Ética Nicomáquea*, 1098a10-20, cursivas añadidas)

La felicidad, según la define, no es una posesión ni tampoco un modo de ser. Es una actividad (o más bien, un estado práctico). Enfatiza que las actividades virtuosas son las

⁶ La felicidad máxima para Aristóteles, al ser contemplativa, es una suerte de condición o estado metafísico.

⁷ Ambas características, como veremos más abajo, se encuentran mejor representadas en la vida contemplativa.

principales responsables de que seamos o no felices. No niega que la fortuna pueda tener peso en lo que respecta a la felicidad, pero está en contra de la idea de que algo tan importante se encuentre en manos del azar. Es verdad, afirma, los grandes y continuos males son capaces de influir negativamente en la vida de cualquiera, pero es propio de las personas virtuosas afrontar toda clase de infortunios de la mejor manera. El carácter de un hombre virtuoso, si es tal, ha de reflejarse en todo momento. La felicidad, en última instancia, depende de las acciones virtuosas, las cuales son las más firmes “porque los hombres virtuosos viven sobre todo y más continuamente de acuerdo con ellas” (*Ética Nicomáquea*, 1100b16).

El alma, nos dice, se divide en racional e irracional.⁸ Esta última, a su vez, cuenta con dos partes: una nutritiva y otra apetitiva. La primera no tiene ninguna relación con la racional. La parte apetitiva, por el contrario, sí puede llegar a escucharla (tal y como un hijo escucha a un padre). Desde la perspectiva de Aristóteles, la división de las virtudes se corresponde con la división del alma: existen virtudes dianoéticas, de la parte racional, que se originan y crecen por la enseñanza, y requieren de experiencia y tiempo; y virtudes éticas (o del carácter), de la parte apetitiva, que proceden de la costumbre. Pasemos ahora a explicar estas últimas.

1.1.2 Las virtudes éticas

Aristóteles afirma que los modos de ser (las cualidades de las personas) siguen a las acciones del mismo tipo. A diferencia de las facultades naturales —como el ver, pues no obtenemos el sentido de la vista viendo—, las virtudes son adquiridas como resultado de actividades que están en consonancia con las virtudes mismas: “practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados, y practicando la virilidad, viriles” (*Ética*

⁸ Aquí, de nuevo, debemos hacer una pequeña aclaración. Cuando Aristóteles habla de alma, no se refiere a lo que se entiende por ésta en la tradición cristiana, surgida cuatro siglos después de que él muriera. El término griego “*psyche*”, a veces traducido también como “mente”, no debe considerarse como alguna cosa o sustancia, sino como una serie de facultades (Stevenson y Haberman, 2010). “Hablando estrictamente, la idea de Aristóteles hubiera quedado mejor expresada si no se hubiera utilizado *ningún* nombre para traducir *psyche*, sino decir simplemente que las cosas vivas son ‘animadas’; o sea, que tienen unos modos distintivos de existencia y funcionamiento” (Stevenson y Haberman, 2010: 126-127).

Nicomáquea, 1103a35). Y una vez que adquirimos los modos de ser, nos es mucho más fácil actuar de acuerdo con su virtud correspondiente.

Sin embargo, para ser virtuosos, no basta con realizar las acciones correspondientes a cada virtud. En cambio, quien las realiza debe estar “en cierta disposición al hacerlas, es decir, en primer lugar, si sabe lo que hace; luego, si las elige, y las elige por ellas mismas; y en tercer lugar, si las hace con firmeza e inquebrantablemente” (*Ética Nicomáquea*, 1105a30). Aquí Aristóteles insiste en los placeres, los dolores y la buena educación, pues asegura que para lograr ser virtuoso, se debe aprender a sentir placer con las cosas nobles, de otro modo se estaría en la búsqueda de bienes aparentes, como el poder político, la riqueza, los placeres sensuales desenfrenados e incluso los honores.

Las acciones placenteras sólo lo son de verdad cuando le parecen al hombre bueno, “por esta razón, la educación y las costumbres de los jóvenes deben ser reguladas por las leyes, pues cuando son habituales no se hacen penosas” (*Ética Nicomáquea*, 1179b35). Aprender a sentir placer de la manera en que se debe, es decir, a través de la adecuación de los deseos conforme a la virtud, es en gran medida el resultado de que los individuos sean educados desde jóvenes para ello. Sin una buena preparación a temprana edad, dirá este filósofo, resulta más difícil adquirir las virtudes cuando se llega a la edad adulta (aunque no imposible).⁹

Pero ¿qué es la virtud ética? De las tres cosas que suceden en el alma —pasiones, facultades, modos de ser— las virtudes son modos de ser, a saber, “aquello en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones” (*Ética Nicomáquea*, 1105b26). La virtud es “el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su función propia” (*Ética Nicomáquea*, 1106a22). En este punto, surge otro de los pilares de la ética aristotélica: la doctrina de la *mesótes* o del justo medio.

Las ciencias, dice Aristóteles, cumplen la función que les es propia cuando alcanzan el término medio: la exacta medida entre el exceso y el defecto. “De ahí procede lo que suele decirse de las obras excelentes, que no se les puede quitar ni añadir nada, porque tanto el

⁹ Es de destacar lo mucho que Aristóteles conocía la psicología humana. La *razón*, para él, no es una facultad completamente intelectual, sino que está marcada por impulsos, pasiones y deseos, los cuales de ninguna manera podían quedar fuera de sus consideraciones.

exceso como el defecto destruyen la perfección, mientras que el término medio la conserva, y los buenos artistas [...] trabajan con los ojos puestos en él” (*Ética Nicomáquea*, 1106b10-15). De igual modo, y siendo mejor que cualquier arte, la virtud ética tendrá que buscar siempre el término medio, el cual es establecido según la *recta razón*. Sin embargo, se habrá de buscar “no el término medio de la cosa, sino el relativo a nosotros” (*Ética Nicomáquea*, 1106b5). (Por ejemplo, la cantidad de comida que necesita una persona no es una y la misma para todos, sino relativa al individuo: un artista y un atleta necesitan porciones de alimento distintas, lo justo para el primero es poco para el segundo y, por el contrario, la cantidad ideal para el segundo es demasiado para el primero.)

La doctrina del término medio se aplica a las virtudes éticas en tanto que éstas se refieren a las acciones y a las pasiones, en la cuales se puede caer en el exceso y en el defecto. La virtud ética queda entonces definida como “un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la [recta] razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente” (*Ética Nicomáquea*, 1107b36). Y observamos que, “de acuerdo con su entidad y con la definición que establece su esencia, la virtud es un término medio, pero, con respecto a lo mejor y al bien, es un extremo” (*Ética Nicomáquea*, 1107a2-5).

Para aclarar un poco más la doctrina del justo medio, resulta útil presentar algunas virtudes éticas, de entre las varias que menciona Aristóteles; virtudes que, hemos de recalcar, eran admiradas en aquel entonces por los griegos cultivados (Ross, 1981). Veamos lo que dice Aristóteles respecto al valor y a la moderación:

En relación con el miedo y con la audacia, el valor es el término medio; de los que se exceden, el que lo es por carencia de temor no tiene nombre (muchas virtudes y vicios no tienen nombre); pero el que se excede en audacia es temerario, y el que se excede en el miedo y le falta coraje, cobarde. En el dominio de los placeres y dolores —no de todos, y en menor grado por lo que respecta a los dolores—, el término medio es la moderación, y el exceso, la intemperancia. Personas deficientes respecto de los placeres difícilmente existen; por eso, tales personas ni siquiera tienen nombre, pero [*sic*] llamémoslas insensibles. (*Ética Nicomáquea*, 1107b1-9)

Con el mismo tono continúa su discusión sobre las demás virtudes y sus respectivos excesos y defectos. Hay algunas relativas a la riqueza, como la liberalidad, término medio en relación

con el dar dinero —la prodigalidad es su exceso y la tacañería su defecto—; asimismo, existen otras relativas al honor, entre las cuales hallamos a la magnanimidad, término medio entre el exceso, vanidad, y el defecto, pusilanimidad. Entre otras virtudes éticas, se encuentran la mansedumbre, la amabilidad, la sinceridad y la justicia.

Aristóteles también considera que su investigación debe discurrir sobre la responsabilidad de los individuos en las acciones por las cuales se vuelven virtuosos o viciosos. Sólo las acciones voluntarias son objeto de alabanza o de reproche, mientras que las involuntarias no pueden serlo. Nadie culparía a una persona por haber nacido ciega, pero, por ejemplo, si su ceguera se debiera a problemas de alcoholismo, la responsabilidad sí caería sobre ella, y sus acciones podrían ser objeto de condena. Para Aristóteles, lo voluntario es “aquello cuyo principio está en el mismo agente que conoce las circunstancias concretas en las que radica la acción” (*Ética Nicomáquea*, 1111a23). Por lo tanto, busca aclarar lo que es la elección.

Es verdad, sostiene, la elección es una acción voluntaria, pero no se reduce a esta última. La elección surge a partir de una previa deliberación. Y la deliberación, por su parte, “tiene lugar [...] acerca de cosas que suceden la mayoría de las veces de cierta manera, pero cuyo desenlace no es claro y de aquellas en que es indeterminado” (*Ética Nicomáquea*, 1112b6-9). Se realiza *en vista de* un fin, aunque realmente trata sobre los medios para alcanzar tal fin, el cual, a su vez, es objeto del deseo. La elección tiene por objeto los medios, deliberados previamente. Por lo que resulta que “la elección será también un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance, porque, cuando decidimos después de deliberar, deseamos de acuerdo con la deliberación” (*Ética Nicomáquea*, 1113a13). Entonces, concluye Aristóteles:

Siendo, pues, objeto de la voluntad el fin, mientras que de la deliberación y la elección lo son los medios para el fin, las acciones relativas a éstos estarán en concordancia con la elección y serán voluntarias, y también se refiere a los medios el ejercicio de las virtudes. Y, así, tanto la virtud como el vicio están en nuestro poder. (*Ética Nicomáquea*, 1113b2-8)

Entonces, dado que los modos de ser se moldean conforme a ciertas acciones, y estas acciones son voluntarias; y dado que los fines que nos proponemos dependen del tipo de persona que seamos; parece ser cierto que siempre estará en nosotros decidir si queremos obrar tanto

viciosa como virtuosamente y, por lo tanto, el que alcancemos la felicidad dependerá —a no ser que ocurra una tragedia— de nosotros mismos.

1.1.3 Las virtudes dianoéticas

Ahora es turno de revisar las virtudes intelectuales. Desde la perspectiva aristotélica, su estudio es importante por dos motivos: primero, porque la definición de virtud ética, mencionada más arriba, toca el tema de la recta razón, la cual está determinada por las virtudes intelectuales; y segundo, porque Aristóteles sostiene que la felicidad es conforme a la mejor virtud de entre todas las virtudes, sean éstas éticas o intelectuales, hecho que requiere clarificar ambos tipos.

Así, de las dos partes del alma, la racional se subdivide en igual número: “una, con la que percibimos las clases de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra, con la que percibimos los contingentes” (*Ética Nicomáquea*, 1139a6-10). A esta última le dirá “razonadora” y a la primera, “científica”. Conocer la función de cada una es importante para captar la virtud de ambas.

Ahora bien, existen tres elementos predominantes en el alma que rigen la acción y la verdad, a saber, la sensación, el intelecto (razón) y el deseo. De los tres, la sensación no es principio de la acción. Las otras dos, por el contrario, sí lo son. Y puesto que hemos dicho que la virtud ética es un modo de ser selectivo, y que la elección es un deseo deliberado (*razonado*), entonces, la deliberación sobre los medios para alcanzar el fin del deseo debe ser correcta y el deseo, recto. De esta forma, y como el pensamiento puro no es causa de nada, el hombre, en tanto que realiza acciones, agrupa deseo e intelecto. En conclusión, la función de ambas partes del alma racional es la verdad. Veamos ahora las disposiciones por las cuales se alcanza esta verdad, pues éstas serán sus virtudes.

Las cinco virtudes intelectuales, ciencia, arte, prudencia, sabiduría e intelecto,¹⁰ son “las disposiciones por las cuales el alma posee la verdad cuando afirma o niega algo” (*Ética*

¹⁰ De las traducciones que suele darse a cada una de ellas, encontramos, y vamos en orden: “conocimiento científico”, “poder práctico”, “opinión moral” (sabiduría práctica), “sabiduría filosófica” y “entendimiento intuitivo”.

Nicomáquea, 1139b15). La ciencia (o conocimiento científico) tiene por objeto lo que no puede ser de otra manera, lo necesario, lo eterno. Es enseñable y, además, todos sus objetos de estudio son capaces de ser aprendidos; es un modo de ser demostrativo. A su vez, el arte (o poder práctico) es “un modo de ser productivo acompañado de razón verdadera” (*Ética Nicomáquea*, 1140a19), por ende, tiene que ver con la prudencia o sabiduría práctica. Esta última es un “modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno para el hombre” (*Ética Nicomáquea*, 1140b21) e implica la buena deliberación; es, ante todo, la virtud de la parte *razonadora* del alma. La sabiduría filosófica, por su parte, es “intelecto y ciencia, una especie de ciencia capital de los objetos más honorables” (*Ética Nicomáquea*, 1141a20), y además, es la virtud de la parte científica del alma, lo que la hace incluso más importante que la misma prudencia. Y por último, el intelecto (o entendimiento intuitivo) es un modo de ser por medio del cual aprehendemos los principios últimos (*universales*) de la ciencia, a los cuales se llega por medio de la inducción.

Aristóteles aclara que ambos tipos de sabiduría (práctica e intelectual) son útiles, aunque se dude de ello. En primer lugar, ambas son útiles simplemente porque son virtudes. Además, la sabiduría práctica (la prudencia) está implicada en todas las virtudes éticas, pues a través de la buena deliberación se alcanza la recta razón, esencial en la doctrina del justo medio. En suma, el ejercicio de la sabiduría es fundamental, pues ello es el fin del hombre: su causa final.¹¹ La función propia del ser humano se encuentra en su facultad racional que lo caracteriza. De este modo, aun cuando no reporte beneficios prácticos, la contemplación de la verdad siempre será el máximo bien del hombre.

1.1.4 El mejor género de vida

En el último libro de la *Ética Nicomáquea*, el décimo, se tocan algunas consideraciones acerca de la vida con la cual se alcanza la felicidad más perfecta: la contemplativa. Ésta, nos dice Aristóteles, es la que menos necesita de los bienes exteriores, la más autárquica; también

¹¹ Aristóteles habla en este punto de sabiduría a secas, por lo que parece decir, aunque no muy claramente, que la sabiduría práctica también es parte del fin último del hombre (Ross, 1981).

es la más continua de todas las actividades, y además, es la más amada por sí misma ya que nada obtenemos de ella.

Las actividades conforme a las virtudes del carácter son necesarias y sumamente importantes, desde luego, pero la felicidad relacionada con ellas es secundaria, perteneciente al elemento mundano del hombre. En cambio, la vida contemplativa “sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él” (*Ética Nicomáquea*, 1177b25-30). Por ello, aunque la vida política sea buena en sí misma, no deja de estar relacionada con una especie de necesidad del hombre en tanto que hombre.¹²

La relación entre la política y la ética en el pensamiento aristotélico podemos describirla de manera muy general: la ética es de un orden social y la política es ética (Ross, 1981). El hombre, nos dice Aristóteles, es un ser esencialmente social, un *animal político*, y no puede desarrollar sus virtudes (no puede alcanzar la verdadera felicidad) si se encuentra en un Estado defectuoso. Pero, al mismo tiempo, la virtud del Estado depende de la virtud de los individuos particulares. En concordancia, la ética, la política y la relación entre ambas serán temas de enorme relevancia para Aristóteles. A la sabiduría práctica (general) la divide en dos: la política, la cual versa sobre el Estado, y la sabiduría práctica (particular), referente al obrar de los individuos. Así, la ética es una disciplina dentro de la sabiduría práctica general, y específicamente, una parte de la política. Sin embargo, su relación con la sabiduría práctica individual también es estrecha, pues ésta y la política están fuertemente ligadas. No pueden estar completamente separadas la una de la otra.

Aun cuando Aristóteles concluye que la vida contemplativa es la mejor para alcanzar la felicidad del hombre, su edificio teórico lo construye utilizando, en buena medida, descripciones de asuntos cotidianos. Y es que el bien aristotélico no es meramente intelectual y abstracto (como sí lo es, por ejemplo, la Idea platónica de “Bien”). Lo que pretende, más bien, es saber cómo nuestro intelecto nos puede ayudar a ser buenos, pues “con respecto a la

¹² La creencia cristiana de que sólo los humanos poseen alma inmortal —idea perniciosa para la causa animal, pues la inmortal alma humana se supone infinitamente más valiosa que la vida animal— parece haber quedado afianzada en esta religión gracias a las enseñanzas de Santo Tomás de Aquino, quien la retomó de la idea aristotélica de que el elemento divino del hombre radica en su capacidad racional, la cual lo distingue del resto de los animales (Singer, 2001).

virtud no basta con conocerla, sino que hemos de procurar tenerla y practicarla” (*Ética Nicomáquea*, 1179b1). En este sentido, la *Ética Nicomáquea* resulta una especie de *manual de eudaimonía* (Lledó, 1985). Por consiguiente, y de acuerdo con el carácter del asunto sobre el que versa la ética, Aristóteles no dicta una serie de reglas generales —un imperativo categórico, una tabla de mandamientos— ya que considera que éstas no podrían cubrir todas las posibilidades del obrar humano (Stevenson y Haberman, 2010). Por el contrario, sostiene, en cada caso “los que actúan deben considerar siempre lo que es oportuno” (*Ética Nicomáquea*, 1104a8).

1.1.5 Las ideas de Aristóteles en la actualidad

Una vez esbozada a grandes rasgos la ética aristotélica, surge la pregunta de cómo se puede relacionar el pensamiento de este filósofo con la ética ambiental. Presentar su postura, tal cual la planteó, como el primer antecedente de la ética ambiental, surgida más de 20 siglos después, sería ciertamente algo ambiguo. Pues si bien parece correcto señalar que las reflexiones de este filósofo griego abordaron preocupaciones e inquietudes y contienen principios e ideas que llegaron hasta nuestros días, y que se encuentran inmersos en los debates de la ética ambiental contemporánea —en algunos casos con mínimas modificaciones—, lo cierto es que la ética ambiental surgió debido a la necesidad de encarar una buena cantidad de problemas que Aristóteles no tocó y otros cuantos que ni siquiera existían en su época. De suerte que, para comprender lo lejano que está el pensamiento aristotélico de la cultura occidental contemporánea —misma que apenas comienza a tomar conciencia de la importancia de conservar el medio ambiente—, basta con señalar sólo un par de ideas que este filósofo tenía respecto a las mujeres y a los esclavos.

Y es que, por adelantado que haya estado a su época en varios temas, Aristóteles tenía *opiniones* que, vistas a la distancia, nos parecen meros prejuicios sin fundamento. Entre éstas, se encuentra la desafortunada creencia de que “las mujeres, aunque seres humanos, son por naturaleza inferiores a los hombres en capacidad mental y en dotación para el pensamiento racional” (Stevenson y Haberman, 2010: 130). El hombre, aseguraba, es *innatamente* superior a la mujer y, a menos que ocurriese algo fuera de lo ordinario, es más apto para mandar. Por otro lado, también consideraba que existen individuos que nacen para ser

esclavos, no más que meras posesiones, instrumentos para sus amos (Ross, 1981); creencia que, desafortunadamente, perduró por varios siglos en el pensamiento occidental y que fue justificada en ocasiones a través de las opiniones de Aristóteles.

Actualmente, sin embargo, grandes sectores de la población mundial reconocen que la abolición de la esclavitud y el reconocimiento de la igualdad de género son dos grandes pasos dados hacia el establecimiento de sociedades más justas —si bien existen todavía grandes y serios problemas de racismo, neo-esclavitud y sexismo por resolver—. La conciencia ambiental, a su vez, es una preocupación tan reciente que apenas comienza a hacerse visible. Ésta, por ejemplo, no se encontraba en la Europa de hace 200 años y mucho menos en la Grecia Antigua. (Por consiguiente, habría que examinar con mucho cuidado las ideas de Aristóteles antes de relacionarlas con el pensamiento ambiental contemporáneo.)

Aristóteles provenía de una familia de médicos. Este hecho pudo haber influido en su enorme interés por el estudio de la biología y, también, en su amplio conocimiento sobre los animales y su anatomía —la disección de éstos era una práctica común entre los médicos de la época— (Ross, 1981). Y es que, de entre la gran variedad de materias sobre las que trató (ver nota 1), este pensador también escribió varios tratados de zoología.¹³ En esta disciplina, como ocurrió también en la materia de lógica, algunos principios generales planteados por él permanecieron con modificaciones mínimas por casi 2,000 años (Cooper, 2003). Así, la enorme relevancia de Aristóteles en el estudio de la naturaleza se observa en un hecho puntual pero bastante significativo: Darwin, el más grande biólogo de la Modernidad, reconocía en este pensador griego al más grande biólogo de la Antigüedad. El autor de *El Origen de las Especies* incluso llegó a señalar que a pesar de que Linneo y Cuvier habían sido sus dioses, comparados con Aristóteles no eran más que simples escolares (Ross, 1981).

Aristóteles poseía, por un lado, un enorme aprecio por el mundo natural y, por otro, un inagotable interés por estudiarlo y relacionarse con él. Esto se puede ver claramente en su afirmación de que “en todas las cosas de la naturaleza hay siempre algo maravilloso, tanto

¹³ Entre los que encontramos *Historia animalium* [Historia de los animales], *De partibus animalium* [Las partes de los animales], *De incessu animalium* [Progresión de los animales], *De motu animalium* [El movimiento de los animales] y *De generatione animalium* [Generación de los animales].

en el reino vegetal, animal e inorgánico como en la cúspide de los seres humanos, pues todos y cada uno nos revelará a nosotros algo natural y hermoso” (Citado en Kwiatkowska, 2008: 21). De suerte que, aunque parezcan irrelevantes, estas cualidades son semejantes a las poseen prácticamente todos los científicos ambientalistas contemporáneos, muchos de los cuales son biólogos de profesión. No pocos de éstos, después de años de estudiar las leyes que rigen la naturaleza (entendida ésta en su sentido más amplio), terminan convirtiéndose en los más grandes defensores del medio ambiente. Además, una gran cantidad de científicos —biólogos en su mayoría— han escogido su profesión debido al profundo respeto que tienen por el entorno natural y por su convicción de protegerlo. A estos investigadores, se les puede dar el nombre de “naturalistas científicos”. “Aman a los organismos que estudian por sí mismos. Disfrutan al estudiar a los organismos en el campo, en condiciones naturales.” Para ellos, “hay un detalle y una belleza infinitos incluso en aquellos organismos que la gente encuentra de entrada poco atractivos” (Wilson, 2014: 61). Hallan al estudio de la naturaleza como una actividad intrínsecamente valiosa.

Pero si bien puede ser considerado como uno de los primeros y más grandes naturalistas científicos de la historia, resulta claro que “Aristóteles no fue, desde luego, un científico o filósofo ambientalista en el sentido contemporáneo.” “La ‘crisis ecológica’ que estimuló la reciente preocupación ambiental era felizmente desconocida en la Antigua Grecia” (Cooper, 2003: 13). Más aún, el concepto de ambiente ni siquiera existía para ese entonces, por lo que los filósofos antiguos difícilmente podían tomar en cuenta los problemas ambientales e incluirlos en sus reflexiones.¹⁴

Por otra parte, una característica del pensamiento aristotélico que se puede relacionar directamente con algunas posturas ambientalistas contemporáneas es su teleología o funcionalismo: la idea de que, “a menos que conozcamos ‘para’ lo que algo es, lo que su estado normal de desarrollo debería ser —el árbol para hacer frutas, el pato para vivir en el agua—, no podemos entender completamente los cambios que observamos en ellos —el

¹⁴ No obstante, un examen de la obra de Aristóteles puede partir de su concepción de “naturaleza” (“*physis*”) como causa eficiente (principio de movimiento: origen) y causa final (el funcionalismo Aristotélico) y arribar a la caracterización del hombre como animal político, el cual sólo halla su meta (la felicidad) en sociedad. Es decir, el hombre sólo podría ser feliz si pro-sigue su naturaleza. Un análisis como éste —aunque, sin duda, con matices muy distintos— ha sido realizado por la ética ambiental de la virtud, la cual expondremos en la siguiente sección.

crecimiento de las raíces o de los pies palmeados—” (Cooper, 2003: 14). Este funcionalismo, como ya remarcamos más arriba, implica la idea de que el fin de cualquier ser es el bien del mismo: el cumplimiento de los fines para los que un árbol o un pato están hechos son sus bienes, y frenar tal cumplimiento es incorrecto (Cooper, 2003). Esta idea, si bien con algunas modificaciones, ha sido recogida por una buena parte de la tradición ambiental (incluido Rolston) para sostener el estatus moral directo de todos los organismos vivos (sobre ello volveremos en el siguiente capítulo).

Entonces, como ya señalamos, la ética de la virtud en su versión aristotélica no presenta elementos para ser considerada directamente dentro de los estudios de la ética ambiental. Sin embargo, la enorme relevancia de Aristóteles radica en que sentó las bases sobre las que discurriría el estudio del obrar humano; inició una disciplina que, dos milenios después, sigue siendo fundamental para la consecución del florecimiento humano, sea éste entendido o no exactamente como él lo concibió. Y es que, pese a que nunca se renunció a su estudio, la ética de las virtudes sí dejó de ser prioritaria en los tratados de filosofía moral al paso de los siglos, circunstancia que no permitió realmente una revitalización del pensamiento aristotélico en esta disciplina. Lo que ocurrió, en resumen —el análisis de este cambio de paradigma está más allá de los alcances de este trabajo—, fue que la ética, al igual que toda la filosofía, se fue modificando con el arribo de cada nueva etapa en la historia de Occidente. Así, la filosofía moral dejó de partir de la pregunta sobre el buen vivir del hombre y comenzó a centrarse en el concepto de “deber”, su definición, sus alcances, su justificación (no obstante, como veremos enseguida, hubo un resurgimiento del estudio de las virtudes, a finales del siglo XX).

1. 2 La ética ambiental de la virtud

En 1981, la publicación de *Tras la Virtud* de Alasdair MacIntyre animó de nuevo la discusión sobre las virtudes en los debates filosóficos convencionales y, además, dio pie a que se desarrollara —ahora sí— una corriente que conjuntara la ética de corte aristotélico con el

pensamiento ambiental, surgido más de 2.000 años después de la muerte de aquél pensador griego (Cafaro, 2003a).

La denominada “ética ambiental de la virtud” sostiene que nuestras actitudes, acciones y elecciones ambientales están estrechamente relacionadas con nuestro *florecimiento* individual. Según ésta, el distanciamiento de la humanidad del entorno natural, ocurrido principalmente por el desarrollo industrial y la generalización de los valores modernos, le hizo olvidar que la naturaleza había sido, desde siempre, una de sus principales fuentes de desarrollo personal. Esta nueva propuesta pretende recordarnos, como menciona Phillip Cafaro, destacado ambientalista y uno de los principales impulsores de este nuevo enfoque, que el mundo natural no sólo posee valor como recurso económico, sino que es “nuestro mayor recurso estético, intelectual y espiritual” (2003a: 16).

La ética de la virtud en su versión ambiental defiende vigorosamente que el completo desarrollo de las excelencias humanas no puede llevarse a cabo prescindiendo de una estrecha relación con la naturaleza. No obstante, aun cuando recalca la importancia de esta relación, esta ética ostenta “una perspectiva antropocéntrica”.¹⁵

Su tema es la formación del carácter humano y los cambios que pueden desembocar en la transformación fundamental del modo como actuamos en cuestiones ambientales. La virtud (*areté*) no es mera emoción o sentimiento. Tampoco es una capacidad donada por la naturaleza. Las virtudes son una suerte de elección (o por lo menos no son posibles sin una elección). Las virtudes, según Aristóteles, son disposiciones o hábitos. [...] Sin embargo, el agente moral —como bien observó Aristóteles— siempre actúa por su propio bien, o más específicamente, dejando que se den las cosas buenas. (Kwiatkowska, 2003: 22).

En esencia, la ética aristotélica se ocupa de los intereses humanos, de sus sacrificios y de las recompensas que obtienen de ellos (Kwiatkowska, 2003); se *centra en el hombre*. Esta característica fundamental se halla también en el corazón mismo de su versión ambiental.

¹⁵ El antropocentrismo (moral) es la posición “considerada dentro del ámbito de la ética ambiental como la quintaesencia de todas las creencias que supuestamente sancionan las actitudes agresivas hacia el medio ambiente” (Kwiatkowska, 2001b: 163), según la cual sólo los humanos valen (o valen mucho más) que los demás seres (Palmer, 2013). O formulado de otra manera, es la creencia de que sólo los humanos poseen estatus moral directo (Nelson, 2009). De modo que gran parte del trabajo de la ética ambiental temprana se basó en mostrar cómo este antropocentrismo es la creencia base sobre la que descansa la actual crisis ambiental.

Empero, pese a que es *esencialmente* antropo-céntrica, la ética ambiental de la virtud puede admitir el lenguaje del estatus moral y reconocer que la naturaleza lo posee.

Así, Cafaro encuentra en tres “gigantes de la conservación”, Henry D. Thoreau (sobre quien hablaremos en el siguiente apartado), Aldo Leopold¹⁶ y Rachel Carson,¹⁷ —aunque con convicciones distintas sobre cómo se ha de vivir una vida de respeto a la naturaleza— algunas posiciones en común que toda ética ambiental de la virtud debe incluir. De entre éstas, destacan dos por no enfocarse únicamente en la vida humana: (1) el antropocentrismo *débil*. A los tres “su amor primero y su interés permanente por el mundo no humano los condujo a reconocer su considerabilidad moral”; y en el mismo tono, (2) “la convicción irrefragable de que la vida es buena, tanto la humana como la no humana” (Cafaro 2003b: 56, 58). De los escritos de estos tres importantes conservacionistas, los de Thoreau reflejan más claramente los postulados de la ética ambiental de la virtud, por lo que nos centraremos en este autor para aterrizar algunas ideas.

1.2.1 Thoreau y las virtudes ambientales

Henry David Thoreau (1817-1862) fue, entre muchas otras cosas, agrimensor, naturalista y ensayista; “sin embargo”, como está escrito en la semblanza de *Un paseo invernal*, “su auténtico empleo fue, según él mismo se ocupó de recordar, ‘inspector de ventiscas y diluvios’”. En múltiples textos, tales como *Las manzanas silvestres*, *Caminar*, *Colores de otoño* y *Walden*, Thoreau expresa con gran maestría los sentimientos que la naturaleza silvestre provoca en él; invita a sus lectores a descubrir las cualidades que puede despertar en ellos el relacionarse con ese otro mundo ajeno y maravilloso que es la naturaleza silvestre;

¹⁶ Aldo Leopold, nacido en Burlington, Iowa en 1887, fue un guardabosque, educador, escritor y, sobre todo, un entusiasta naturalista. Es considerado “el padre de la conservación de la vida Silvestre en Estados Unidos” y, para muchos, es el más influyente pensador ambiental del siglo veinte. *A Sand County Almanac: And Sketches Here and There*, publicado en 1949, es su más importante libro; éste contiene una colección de ensayos escritos a partir de sus 19 años de experiencia como trabajador del Servicio Forestal de su país y, actualmente, es denominado “la biblia del movimiento ecologista mundial” (Kwiatkowska, 2001a: 58).

¹⁷ Además de ser una prolífica escritora, Carson (1907, Springdale, Penssylvania,) también fue una reconocida bióloga marina, cuyo trabajo la hizo ser nombrada la madre del ecologismo. De toda su obra, destaca *Silent Spring* [*La primavera silenciosa*], libro publicado en 1962, en el que se alertaba por primera vez de las graves consecuencias ecológicas que traía consigo el uso indiscriminado de los plaguicidas sintéticos, mismos que proliferaron tras las Segunda Guerra Mundial.

y “se centra en describir y abogar por una vida de desarrollo personal y gozoso compromiso con la naturaleza” (Cafaro, 2003a:17).

La gratitud, por ejemplo, es una de las virtudes ambientales que podemos entrever en sus textos. En *Las manzanas silvestres*,¹⁸ Thoreau opina sobre la que cree debería ser la actitud correcta hacia los manzanos civilizados y sus frutos: “haríamos bien en aceptar estos dones con más alegría y gratitud y no considerar que ya hacemos bastante poniendo abono alrededor del árbol” (2010: 24). Posteriormente, enaltece ciertas costumbres con las que, por medio de alegres ceremonias, algunos pueblos demostraban su agradecimiento al manzano, árbol “tan inofensivo como una paloma, tan bello como una rosa y tan valioso como los rebaños” (Thoreau, 2010: 15).

Otro punto, central en la ética ambiental de la virtud, y al que Thoreau vuelve siempre en sus textos, es lo que Rolston describe como la conciencia de hallar, cuando nos relacionamos con la naturaleza silvestre, “nuestras fuentes [*sources*] más allá de nuestros recursos [*re-sources*]” (1994: 15); es decir, la negación total de la creencia de que la naturaleza posee una sola clase de valor, el económico; o aún mejor, la defensa de la representación del mundo natural como una fuente inagotable de valores (no económicos). Así, en *Colores de Otoño*, Thoreau escribe que, cuando se encuentran en su esplendoroso fulgor amarillo y rojo, los arces de azúcar, plantados por los fundadores de su pueblo, “valen mucho más de lo que han costado, aunque sólo sea porque han llenado de color los ojos abiertos de los niños tantos octubres [...] La riqueza, en las casas, puede que sea herencia de unos pocos, pero en la plaza [...] todos los niños por igual pueden deleitarse con esta cosecha dorada” (2011: 60).

De igual forma, recordándonos una vez más la infinita valía del mundo natural, escribe (refiriéndose a la fragancia de las manzanas): “hay, pues, en todos los productos naturales cierta cualidad volátil y etérea que representa su valor más alto y que no se puede vulgarizar, ni comprar, ni vender” (2010: 20). Para Thoreau, y para la ética ambiental de la virtud, la naturaleza encuentra su más alto *valor* cuando la concebimos más allá de una visión

¹⁸ Libro publicado póstumamente en el que expresa la gran variedad de sensaciones, sentimientos e ideas que le produce esta fruta, y en el que deja claro —como su título sugiere— cuál es la variedad de este fruto que “por mucho” prefiere.

utilitaria y, en cambio, la vislumbramos como una suerte de santuario de experiencias infinitamente más valiosas que cualquier producto comercial.

Así, como último ejemplo de estas virtudes ambientales, y en estrecha relación con lo anterior, existe en la obra de Thoreau una apología a la libertad. En las primeras palabras de su texto *Caminar*, que pueden servir como una justa presentación de la intención de su autor en gran parte de sus obras, encontramos expresada esta necesidad de despojarnos de las cadenas que nos impone la sociedad: “quisiera hablar a favor de la Naturaleza”, escribe Thoreau, “de la libertad absoluta y de lo salvaje, en contraposición a la libertad y la cultura meramente civiles, y considerar al ser humano como un habitante o una parte constitutiva de la Naturaleza, y no tanto como un miembro de la sociedad” (2015a: 47). Es en el campo, sostiene, lejos de la política y de la economía, donde los individuos dejan de ser simples ciudadanos y se convierten en “Caminantes”: hombres sin ataduras, seres realmente *libres*.

Pues bien, el completo “catálogo de virtudes” encontradas en los textos de Thoreau incluiría también virtudes éticas, como la compasión, la honestidad y la generosidad; otras intelectuales, como la curiosidad, la atención y la imaginación; e incluso virtudes físicas, como la salud y el vigor. Pero, sobre todo, incluiría las virtudes que son más cruciales para él: la templanza, la sensibilidad estética, la integridad y la sencillez (Cafaro, 2001b).

No es casualidad, entonces, que términos como “florecimiento” y “buen vivir” aparezcan en los textos de Thoreau, siendo éstas frases “que los estudiosos contemporáneos usan para traducir y revivir, en su justo sentido, la antigua idea griega de ‘*eudaimonía*’ en lugar de nuestra trivial y más subjetiva concepción de ‘felicidad’” (Cafaro, 2003b: 48). Para el autor de *Walden*, sólo marchándonos lejos de la civilización, “en la profundidad del bosque, completamente solos, mientras el viento sacude la nieve de los árboles y dejamos atrás los últimos rastros humanos, nuestras reflexiones adquieren una riqueza y variedad muy superiores” y “nuestra vida es más serena y verdaderamente digna de contemplación” (2015b: 22, 23). Y es que fue ahí, inmerso en la soledad de su cabaña en el bosque, “donde Thoreau pudo ‘florecer’ y vivir bien, en equilibrio personal y perfecta armonía con su entorno, alcanzando el estado de *eudaimonía*” (Kwiatkowska, 2003: 24). Y ello es lo que logra transmitir en sus textos cargados de descripciones de paisajes naturales y pasajes poéticos.

Ahora bien, aun cuando Thoreau escribió a mediados del siglo XIX, el resurgimiento de las virtudes aristotélicas en el contexto ambiental es bastante reciente. Para observar esto, basta con ver la fecha de publicación de los cuatro libros que mayor influencia han tenido en el desarrollo de la ética ambiental de la virtud: *Ecology, Policy, and Politics* de John O'Neill de 1993; *Dirty Virtues*, en el 2000, escrito por Louke van Wensveen; *Thoreau's Living Ethics* de Philip Cafaro, publicado en 2004; y *Character and Environment* de Ronald Sandler, 2007 (Cafaro, 2009). Esto se debe, en primer lugar, a que la ética de la virtud, reiteramos, reapareció en los debates filosóficos hasta hace muy poco tiempo y, en segundo lugar, porque su versión ambiental emerge como una respuesta a —o complemento de— los principales enfoques de la ética ambiental, misma que surgió a penas en la década de los setenta del siglo pasado. Así, antes de concluir esta sección, creemos necesario detenernos, aunque sea muy brevemente, en la relación entre la ética ambiental de la virtud, ya no con los planteamientos aristotélicos, sino con la tradición ambiental en general y la visión de Rolston en particular, de las cuales hablaremos en extenso en los capítulos segundo y tercero, respectivamente.

1.2.2 Ética, virtudes y ambientalismo

Gran parte de la ética ambiental temprana se configuró mientras buscaba combatir la convicción, avenida de la tradición Occidental, de que la naturaleza sólo posee valor en la medida en que le es útil al hombre. Este rol de la naturaleza, tomada como un mero medio para los fines humanos, supone —para todo fin práctico— que el único valor que ésta posee es el económico. Por este motivo, buena parte de la ética ambiental, al menos en sus primeras etapas, trató de defender el valor de la naturaleza en sí misma, es decir, más allá de los intereses humanos. Esto resulta importante para entender por qué, a pesar de que siempre admitió el papel del mundo natural como fuente de experiencias valiosas, la tradición ambiental se enfocó, principalmente, en la búsqueda (o más bien, fundamentación) de esos valores naturales no instrumentales. Así, la ética ambiental de la virtud surgió como crítica, y a la vez complemento, de las principales posturas de la tradición ambiental y su “obsesión” —principalmente en el mundo anglosajón— de fundamentar la conservación del medio ambiente en valores naturales intrínsecos.

En el caso de Rolston, por otro lado, ocurre algo similar: él también busca que su propuesta se funde en valores ambientales no instrumentales. Sin embargo, como veremos al final del tercer capítulo, nunca pierde de vista que los valores antropocéntricos (desde los económicos hasta los estéticos) son indispensables tanto por su empuje en el fomento de la conservación de la naturaleza como por su carácter de generadores de experiencias gratas.

Ahora bien, hemos descrito en términos generales la ética de las virtudes en su versión ambiental con el afán de señalar la reciente conexión entre el inicio de la tradición ética — Aristóteles— y el pensamiento ambiental contemporáneo; sin embargo, llegado a este punto, más allá de resaltar la juventud de este nuevo enfoque (juventud que dificulta la justa valoración de sus logros y posibles alcances en materia de conservación) o su relación con el pensamiento de Aristóteles, lo que nos interesa es comprender el desarrollo de la ética ambiental en general. Analizar este desarrollo es fundamental para los objetivos de este trabajo, y lo haremos en el siguiente capítulo. Antes de ello, no obstante, será necesario enmarcar la ética ambiental dentro de los estudios de bioética, lo que haremos a través de la primera formulación de esta última disciplina.

1.3 La bioética

Si bien fue Fritz Jahr, filósofo y teólogo alemán, quien en 1927 usó el término “bioética” [*bio-ethik*] por primera vez, éste se generalizó hasta 1971 con la publicación de *Bioethics: Bridge to the Future* (1971) de Van Rensselaer Potter (1911-2001), libro con el que buscaba promover la necesidad de crear una nueva disciplina, un nuevo tipo de ética, y con cuyo nombre pretendía resaltar sus dos ingredientes principales: el conocimiento biológico y los valores humanos.

La preocupación central de Potter —en esta disciplina— es la supervivencia de la especie. Para él, la humanidad debería empezar a procurarse su propio futuro y crear una ciencia que asegure su *adecuada* conservación como especie, una ciencia de la supervivencia, una bioética. Al abogar por esta nueva disciplina, Potter no supone una “mera supervivencia”, como podría parecer; por el contrario, defiende una supervivencia orientada al bienestar no

sólo de algunos individuos, sino de toda la humanidad: una supervivencia aceptable en la que los criterios de sustentabilidad sean deliberados y aplicados, y que no rehúse de la “supervivencia idealista”, aquella que pudiera reunir a las personas interesadas en alcanzar la desaparición de “las grandes miserias restantes que afligen a la humanidad” (Potter, 1988: 45).

“Puente hacia el Futuro”, subtítulo de *Bioethics*, surge de la conciencia de Potter de la gran separación entre la cultura científica y la humanista. Según él, esta separación es una causa importante de que el futuro de la especie humana esté comprometido. Así que escribe: “podríamos construir un ‘puente hacia el futuro’ al construir la disciplina de la Bioética como un puente entre las dos culturas” (1971: vii). Amplio conocedor de la biología —pues fue un reconocido oncólogo—, Potter plantea que ha llegado el momento de encarar el hecho de que la ética ya no se puede situar al margen de los conocimientos biológicos; y que la ciencia, a su vez, no puede seguir intentando resolver los problemas del hombre apartada de las humanidades, específicamente de la filosofía: las decisiones importantes para la sociedad deben considerar tanto hechos como valores.

Para el fundador de la disciplina bioética, el conocimiento científico en nuestros días es más amplio que en cualquier otro momento de la historia, motivo por el cual necesitamos también una mayor sabiduría, entendida por él como “una guía para la acción —el conocimiento de cómo usar el conocimiento para el bien social—” (1971: 1). Sin embargo, afirma Potter, la (súper) especialización del conocimiento en todas las ramas del saber ha dificultado la consecución de esta sabiduría. “Cuando los científicos comenzaron a saber más y más sobre menos y menos, los científicos individuales se volvieron menos seguros de su habilidad para organizar su conocimiento especializado en el contexto más amplio de la ciencia y la sociedad” (Potter, 1971: 58), situación que le ocurre también a una gran cantidad de filósofos y científicos sociales. Como resultado, Potter sostiene que la necesidad de nuestro tiempo es la de integrar los saberes de los expertos en los problemas de la sociedad.

Para comenzar a revertir esta inquietante situación, defiende el oncólogo, se necesita que los especialistas se informen en áreas en las que no se desenvuelven normalmente y que sean capaces de trabajar en equipos multidisciplinarios. “El gran dilema de la sociedad moderna es el problema de cómo emplear los talentos de los especialistas y el dilema de los

intelectuales modernos es el de cómo utilizar de mejor manera sus talentos para promover la supervivencia y el mejoramiento de la humanidad” (Potter, 1971: 149). En resumen, asegura que es indispensable integrar el conocimiento de los científicos a una sabiduría más amplia, una que nos enseñe a prevenir las consecuencias de la aplicación del conocimiento mismo. (Recordemos que en la introducción de este trabajo señalábamos que el aumento de la capacidad tecnológica de la humanidad había traído consigo, desde la primera mitad del siglo XX, la conciencia de que este poder no podía continuar siendo usado sin restricciones.) Sin tal sabiduría parece casi imposible que podamos prevenir las consecuencias negativas de nuestras prácticas.

El “conocimiento peligroso”, aquel que pasa a su aplicación sin que antes se haya alcanzado la sabiduría que procure que lo usemos de manera inteligente, aumenta día con día; por esta razón, la bioética es indispensable: “debe desarrollar un entendimiento realista del conocimiento biológico y sus limitaciones para hacer recomendaciones en el campo de las políticas públicas” (Potter, 1971: 5). En este respecto, la ciencia de la supervivencia debe ser global en dos sentidos: por un lado, debe ser unificadora y comprensiva, ha de buscar fundarse en el trabajo multidisciplinar, y por otro, debe conseguir un alcance mundial (Potter, 1988).

1.3.1 La hegemonía de la bioética médica

Desde la publicación de *Bioethics*, esta disciplina creció rápidamente. Una considerable cantidad de médicos, científicos y humanistas (principalmente filósofos especializados en ética) encontraron relevantes las preocupaciones subrayadas por la ciencia de la supervivencia, hecho que aumentó el número de trabajos en esta materia. Sin embargo, casi todos se enfocaban únicamente en temas como la eutanasia, el aborto, el embarazo adolescente, los trasplantes de órganos y el trato a personas con discapacidades; todas cuestiones de índole médica. Esto tuvo como resultado que, al poco tiempo de que se planteó la urgencia de crear esta nueva disciplina, los estudios relacionados con la bioética médica se presentaban como la totalidad de los temas de la bioética (general). Este hecho quedó claramente ejemplificado en un suceso particular: en los años próximos a la publicación de *Bioethics* (1971), si bien de manera independiente, la Universidad de Gerogetown creó un

centro de estudios de bioética, cuyo director, LeRoy Walters, sostenía que “la bioética es la rama de la ética aplicada que estudia las prácticas y los desarrollos en los campos biomédicos” (Citado en Potter, 1988: 71).

En contraste, el alcance de la palabra “bioética”, tal cual la concebía Potter, cubría un espectro más amplio de inquietudes (Engelhardt, 1988). La preocupación por la salud y el bienestar humanos se presentaba junto a otros temas igual de importantes, como la sobrepoblación, el control de la tecnología y la calidad del medio ambiente. Potter pensaba desde entonces que la bioética debía tener una parte médica y otra ecológica, pero esta última prácticamente no fue tomada en cuenta en las publicaciones posteriores a su libro. Así, contrario a lo que el oncólogo pretendía en un principio, el alcance de la bioética quedó restringido al ámbito médico, circunstancia que se debió, en buena medida, al éxito que obtuvo esta disciplina cuando era presentada de esta manera limitada (Engelhardt, 1988).

Ahora bien, mientras que las preocupaciones de la bioética médica están centradas casi por completo en asuntos de corto plazo, con consecuencias inmediatamente visibles y relacionadas con la prolongación de la vida y el bienestar de los individuos, los problemas de la bioética ecológica “habían sido propuestos para combinar valores humanos con hechos ecológicos” (Potter, 1988: 1), lo cual, necesariamente, generaba una preocupación por el largo plazo. Lo que ocurrió, sin embargo, fue que “la ética de qué tan lejos ejercer las opciones tecnológicas en la explotación del ambiente no fue asociada con el término de bioética” (Potter, 1988: 2). Y es que resulta interesante que la parte *ecológica* haya sido ignorada cuando Potter incluso dedica *Bioethics* a la memoria de Aldo Leopold (ver nota 16), “quién anticipó la extensión de la ética a la bioética”, y quien, como ya mencionamos, fue una figura crucial para la conformación de todo el movimiento ambiental.

1.3.2 La bioética ecológica

Cuando Potter enfatiza la necesidad de unir a la biología con las ciencias sociales y las humanidades, está pensando a la primera en un sentido amplio: botánica, zoología, genética, ecología. Esta última, nos dice, es importante porque la humanidad se sabe dependiente del

ambiente natural y, en tiempos recientes, también ha entendido que sus acciones son capaces de limitar el buen funcionamiento de los sistemas naturales y, por ende, afectarse sí misma.

Para que los seres humanos puedan asegurarse un futuro adecuado, deben encontrar la manera de definir cuál es el ambiente óptimo que les conviene. “La idea de que la supervivencia del hombre es un problema de las ciencias económica y política es un mito que asume que el hombre está libre o se podría liberar de las fuerzas de la naturaleza” (Potter , 1971: 26). Por consiguiente, si quiere ser considerada la ciencia de la supervivencia, la bioética no puede dejar fuera los problemas ambientales, los cuales repercuten directamente en el bienestar de toda la humanidad. Esta idea (que la humanidad depende de la “salud” del medio ambiente) —este *hecho*— estará presente en virtualmente todas las posturas ambientales posteriores, incluso en las que defienden con firmeza que la conservación del mundo natural debe ser un fin en sí mismo, y no sólo el medio para alcanzar el bienestar humano. Veamos ahora, de manera muy general, qué entiende Potter por “ambiente óptimo”.

Como hemos estado reiterando, Potter emplea el criterio de la supervivencia para articular su ética. Y considera que los estudios biológicos deben estar centrados en el concepto de “adaptación”. De suerte que, con una idea que nos recuerda a la teleología aristotélica, Potter (1971) sostiene que el puente entre el “es” y el “debe” se vislumbra en el hecho de que todo organismo busca *continuar* en cada generación, ello sin pretender reconocer —como tampoco lo hacía Aristóteles— alguna clase de intencionalidad al respecto. La adaptación a nivel fisiológico, puesta en marcha incluso en cada célula, es la responsable de que se lleve a cabo la adaptación evolutiva de las especies, la cual, por supuesto, ocurre mucho más lentamente. A fin de cuentas, mantiene Potter, la supervivencia depende de la capacidad adaptativa de una *especie en su ambiente* (una de las ideas centrales del ecocentrismo de Rolston). La selección natural opera en cierto nivel de corto alcance y las especies se adaptan a su nicho lo mejor que pueden. Pero, al mismo tiempo, el ambiente está siempre en constante cambio. De modo que, señala Potter, siguiendo a Thoday:

Podemos proponer una nueva definición de la supervivencia del mejor adaptado al decir que “los aptos son aquellos que están mejor adaptados a sus ambientes existentes y aquellos cuyos descendientes se adaptarán a los ambientes futuros” [...] Si observamos el registro, vemos que la selección [natural] no

garantiza que una especie permanecerá; la mayoría de las especies del pasado se han extinguido sin problemas —no sólo los dinosaurios y los dodos, sino la vasta mayoría de especies. (1971, pp 47-48)

Esto, forzosamente, debería llevarnos a la pregunta de si el ambiente que estamos dejando es el óptimo para el desarrollo de las generaciones futuras (preocupación que, como abordaremos en el siguiente capítulo, es una característica central de la primera fase de la ética ambiental). Las prácticas humanas están acelerando los cambios en el ambiente y, por lo tanto, están reduciendo considerablemente la capacidad de la civilización humana para sobrevivir en un estado de bienestar. Es en la preocupación por lograr esta meta a largo plazo donde radica la importancia de la bioética ecológica, tal como la entiende este pensador.

Un ambiente óptimo, según la particular visión de Potter, no es uno en el que todo está facilitado, sino uno que requiere la utilización de los recursos adaptativos de cada individuo, recursos tanto fisiológicos como psicológicos. Así que establece una serie de criterios para caracterizarlo (1971: 105, Tabla 1): debe poder satisfacer nuestras necesidades básicas; ha de estar libre de males innecesarios como químicos tóxicos y enfermedades prevenibles; debe inducir a los individuos a mejorar constantemente sus capacidades adaptativas; incluso, asegura (recordándonos el deber del Estado, según Aristóteles), debe ofrecer la oportunidad de que el individuo alcance la felicidad, entendida esta última como la constante oscilación entre satisfacción y deseo; también ha de incluir la productividad individual (contribución al bienestar de los demás); y por último, debe favorecer la búsqueda de belleza y orden, sin negar la individualidad.

En conclusión, lo que Potter pretende con la bioética ecológica es que surjan nuevos biólogos humanistas que no sólo se preocupen por los problemas de sus disciplinas particulares, sino que asuman un rol más importante y se integren en los debates sobre la definición de lo que podría llegar a ser un ambiente óptimo. Dejar que los tecnócratas decidan lo que éste puede ser es un error cuando sabemos que éstos están preocupados sólo por problemas de corto plazo. La bioética ecológica, en principio, pretende involucrar a los interesados (¡todos!) en los problemas de largo plazo relacionados con la conexión entre la protección del medio ambiente y el bienestar de la humanidad actual y de las generaciones futuras.

1.3.3 Bioética ecológica y ética ambiental

Finalmente, para poder colocar el desarrollo de la ética ambiental dentro del marco de los estudios de una bioética global, debemos, primero, revisar si lo dicho por Potter sobre la bioética ecológica concuerda con lo que normalmente se ha entendido —y se entiende— por “ética ambiental”. Para esta tarea, resulta bastante útil volver a lo que Potter dice sobre Leopold, quien por ser “la primera persona en juntar y definir las palabras ‘tierra’ y ‘ética’ en términos ecológicos, [...] fue incuestionablemente el primer bioeticista”, y quien, además, “adelantó la biologización de la ética en un marco ecológico que enfatizaba las conexiones entre todas las formas de vida” (Potter, 1988: xiii, 86).

Lo que destaca Potter de Leopold nos ayuda a comprender las limitaciones de lo que el primero entiende por “bioética ecológica”, y prepara el camino para entrar de lleno al desarrollo de la ética ambiental.

En *Global Bioethics: Building on the Leopold Legacy* (1988), citado previamente, Potter describe lo que, según él, es la sustancia del pensamiento de Leopold. En la visión naturalista de este último, Potter encuentra el germen de los planteamientos bioéticos, a saber, el interés por unir a las humanidades con los saberes biológicos, especialmente los de la ecología. Además, afirma que el *empuje* principal de la *Ética de la Tierra*, el ensayo más comentado de Leopold —y, nos atrevemos a decir, de toda la ética ambiental— es la supervivencia de la especie humana.

A lo largo de *Global Bioethics*, se hace énfasis en que la mayoría de los estudios sobre Leopold, normalmente centrados en la *Ética de la Tierra*, han fallado en advertir que la preocupación más grande de este prominente naturalista era, ante todo, asegurar la calidad de vida (humana), a través de la conservación ambiental. A diferencia de los eticistas y filósofos ambientales, que centran su atención en la manera en que Leopold articula el valor de la comunidad biótica, Potter resalta lo que para él es la conexión del “primer bioeticista” con el siglo XXI: su interés por la protección del medio ambiente y su énfasis en la necesidad de reducir el crecimiento demográfico, esto es, preocupaciones *centradas* en el bienestar y la supervivencia *de la especie humana*. Preocupaciones antropocéntricas.

En ninguna de las dos publicaciones que hemos empleado para caracterizar su definición de bioética ecológica (1971; 1988), Potter aborda a detalle algún problema ecológico puntual. Este interés *general* por el medio ambiente aparece siempre subordinado a la preocupación por el bienestar de los seres humanos. Aún más, cuando habla de Leopold y su énfasis en la comunidad biótica, casi ni toca el hecho —que la tradición ambiental más ha recalcado— de que cuidar el medio ambiente es algo intrínsecamente bueno, independientemente de si *también* es bueno para el hombre.

La bioética ecológica, escribe Potter, “claramente tiene una visión a largo plazo ocupada con lo que debemos hacer para preservar el ecosistema de una manera que sea compatible *con la continua existencia de la especie humana*” (1988: 74, cursivas agregadas). De modo que, al hacer tan general su definición de bioética ecológica, Potter reduce todas las preocupaciones ambientales al tema de la supervivencia y, además, centrada en la de una sola especie: la humana. Sin embargo, y en esto hay que hacer mucho énfasis, si se ha de incluir al ambientalismo (pensándolo ya como parte o sinónimo de la bioética ecológica) dentro del marco de los estudios de bioética general, es necesario concebirlo en toda su amplitud.

Y es que la tradición ambiental, como se verá en el siguiente capítulo, surgió y se desarrolló a parte (o más bien, independientemente) del concepto de bioética. Por ello, se debe entenderla en su sentido original, el cual da cabida a un enorme espectro de problemas concernientes a la naturaleza, muchos de los cuales no están directamente relacionados con el bienestar de la especie *Homo sapiens*. Esto supone la conformación de una *bioética ecológica* que acepte que el más grande rol de Aldo Leopold es el de precursor de un movimiento que aboga por la necesidad, urgencia e importancia de respetar al medio ambiente por lo que es en sí mismo. (Situación que no implica negar los beneficios que esto trae a la humanidad ni desestima la crítica hecha por Potter de que importantes temas tratados por Leopold han sido completamente pasados por alto.) Así, si se quiere incluir a la ética ambiental como una parte importante de la bioética, es necesario abarcarla en toda su extensión, tal y como la han trabajado los principales autores de esta disciplina. Ello es lo que haremos en el siguiente capítulo.

EL GIRO AMBIENTAL: DEL ANTROPOCENTRISMO AL ECOCENTRISMO

En el capítulo anterior, empleamos la postura de Aristóteles para presentar el inicio de la disciplina ética y señalamos las ideas de este filósofo relacionadas con la ética ambiental. Después, presentamos brevemente la ética ambiental de la virtud, cuya reciente aparición — mencionamos— hace difícil medir sus méritos. Posteriormente, nos ocupamos de describir, empleando el trabajo de Van Rensselaer Potter, lo que se buscaba con el surgimiento de la bioética, misma que cuenta con una parte médica, la más popular, y una parte ecológica, la cual no siempre es considerada. Así, señalamos que esta última, del modo en que fue presentada por Potter, no daba cabida a todos los planteamientos de la ética ambiental, tal y como ésta ha sido trabajada desde sus inicios.

En este capítulo, el segundo, nos encargaremos de describir el desarrollo de la ética ambiental, tomándola ya como sinónimo o al menos una parte importante de la bioética ecológica. Comenzaremos con una breve pero importante aclaración conceptual. Después, pasaremos a explicar la manera en que pretendemos narrar el desarrollo de la ética ambiental, esto es, a través de la metáfora del extensionismo, para, posteriormente, revisar sus principales antecedentes y primeras tres etapas: la primera, volcada hacia el humanismo y las generaciones futuras, con John Passmore como su principal figura; la ética animal, segunda etapa, liderada por el utilitarismo de Peter Singer y por la ética deontológica de Tom Regan; y finalmente, el biocentrismo, con Kenneth Goodpaster y Paul Taylor como principales representantes. La importancia de presentar estas primeras etapas radica en que son el antecedente directo del ecocentrismo (al cual le dedicaremos algunas palabras al final de este capítulo), enfoque que defiende Holmes Rolston, cuyo trabajo será analizado en los capítulos subsecuentes.

Contar moralmente: breve aclaración conceptual. Una parte importante de la teoría ética se centra en el intento de determinar cuáles son las entidades merecedoras de poseer estatus moral directo, cuáles indirecto y cuáles no son relevantes moralmente (Nelson, 2009). Cuando se dice que algo posee estatus moral, usualmente es con el propósito de señalar que debe ser considerado *directamente* en los cálculos valorativos de todo agente moral, es decir, que no debe ser tratado como un mero objeto.¹⁹ En gran parte de las teorías éticas, “algo que posee estatus moral tiene *intereses*, un bien propio” (Palmer, 2013: 193), esto es, vale por sí mismo, independientemente de su utilidad para los demás.

A medida que avancemos en este capítulo, surgirán algunas especificaciones y matices en cuanto a la terminología empleada por los autores de la tradición ambiental. Por ahora, sólo es necesario mencionar algunas de las distinciones más importantes, con el fin de aclarar este importante término:

(a) Decir que algo posee estatus/consideración moral no necesariamente significa decir que ese algo posee *derechos*. La posesión de derechos es usualmente interpretada más estrechamente [...] La mayoría de los eticistas ambientales, si es que de plano aceptan el argumento de los derechos, restringe éstos a un pequeño grupo de seres, ya sea sólo a los seres humanos, o más ampliamente, humanos y mamíferos.

(b) Decir que una cosa o un ser posee estatus moral no dice nada sobre el valor *comparativo*. Estatus moral/consideración moral deben ser entendidos como términos *de entrada* [*threshold terms*]. Si decimos que un ser tiene estatus moral, todo lo que estamos diciendo es que cuenta para *algo*. El término “importancia moral” es usualmente reservado para los juicios comparativos de valor; podemos decir que dos seres (digamos un oso y un escarabajo) son considerables moralmente, pero que el oso tiene mayor importancia moral que el escarabajo.

(c) Estatus/consideración moral a menudo está estrechamente relacionado con el término *valor intrínseco*. Pero el término “valor intrínseco” es empleado de muchas maneras distintas, demasiado complejas para ser discutidas aquí. A pesar de ello, hay dos puntos a recalcar: en la ética ambiental,

¹⁹ Es importante recalcar que los términos “categoría moral”, “consideración moral” y “considerabilidad moral” son distintas maneras de dar a entender la misma idea que “estatus moral”. A lo largo de este trabajo se emplearán indistintamente.

“valor intrínseco” [o inherente] es comúnmente usado para que signifique valor *no-instrumental* [...] Segundo, en algunas teorías, decir que algún ser, cosa, o estado posee valor intrínseco *sólo es* decir que es moralmente considerable. (Palmer, 2013: 193)

Estas distinciones y matices, cabe señalar, no fueron planteadas desde el mero inicio de la ética ambiental, sino que fueron surgiendo a medida que crecían los debates en esta disciplina. Sin embargo, consideramos que es de gran utilidad tenerlas en cuenta antes de pasar a la revisión de la tradición ambiental.

El extensionismo. Pese a que la ética ambiental es relativamente joven, ya se puede hablar de un desarrollo de la misma y de las distintas ideas que surgieron desde su iniciación como disciplina académica en la década de los setenta del siglo XX. Hacer una minuciosa revisión de cada una de estas ideas nos alejaría de los propósitos de este trabajo; no obstante, un modo de describir y agrupar de manera sencilla, aunque un tanto imprecisa, *algunas* de las posturas más importantes que trajo consigo el desarrollo de la ética ambiental es presentarlo como “la historia de una constante expansión del espacio moral a partir del que una vez demarcó la ética humanista tradicional” (Issa, 2001b: 289). Al emplear esta metáfora, dejaremos sin tratar corrientes tan importantes para este desarrollo como lo son la ecología profunda,²⁰ el ecofeminismo²¹ o los intentos de “ambientalizar” el pensamiento judeo-cristiano, a partir del análisis de su tradición. Pero lo que perderemos en amplitud y precisión lo ganaremos en claridad y concreción, pues esta manera de explicar el desarrollo de la ética ambiental nos permitirá concentrarnos en la revisión de las ideas de esta disciplina que conducen

²⁰ A grandes rasgos, la ecología profunda, cuyo fundador y principal gurú fue Arne Naess, mantiene la posición de que la ciencia de la ecología nos ha de llevar a la concepción de la naturaleza como un Yo expandido. Su holismo es total y busca que cada yo individual entienda (y a la vez, experimente) la verdad: a saber, “la conciencia de que no existimos separados de, ni en oposición a, todos los seres vivos y procesos naturales” (Callicott, 2001: 96).

²¹ El ecofeminismo no es un movimiento homogéneo; sin embargo, para dar una definición bastante general, podemos decir, siguiendo a Karren Warren, en *El poder y la promesa del feminismo ecológico*, que “es la tesis de que hay importantes conexiones —históricas, experienciales, simbólicas y teóricas— entre la dominación de las mujeres y la dominación de la naturaleza, cuya comprensión es crucial tanto para el feminismo como para la ética ambiental” (2004: 233). De esta manera, para las y los ecofeministas, o al menos gran parte de ellos, la principal tarea de todos los movimientos de oprimidos, entre ellos, el ambiental y el feminista, es eliminar los marcos conceptuales opresivos.

directamente al trabajo de Holmes Rolston. Éste es el motivo por el cual decidimos plantear la cuestión de este modo.

En la *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, el extensionismo es definido como “una aproximación a la ética ambiental y animal en la cual el alcance de las teorías éticas es ampliado para abarcar a seres que tradicionalmente se pensaba caían fuera del ámbito de esas teorías” (Engel, 2009a: 396). De igual modo, para J. Baird Callicott, el extensionismo es “un enfoque secular básico de la ética ambiental [que] trata de articular conceptualmente y fundamentar en el plano teórico la atención moral *directa* al entorno extendiendo o estirando la teoría moral humanista occidental tradicional de modo que reconozca la categoría moral de algunas entidades naturales no humanas” (2001: 121). Ambas definiciones nos ayudan a remarcar algunos aspectos importantes del extensionismo, pero habrá que hacer un par de comentarios al respecto, con el fin de precisar cómo es que aquí queremos que se entienda.

Primero, hemos de señalar que tanto Callicott como Engel plantean, con sus respectivas definiciones, que el extensionismo es *la manera* de emplear *cierta* teoría moral (tradicional). Según el primero, es un enfoque de la ética ambiental, mientras que, para el segundo, es un tipo de aproximación a la misma. Ambos quieren decir que, por ejemplo, el movimiento de Liberación animal —que explicaremos más abajo— es una aproximación extensionista de la ética animal en tanto que quiere estirar la teoría utilitarista tradicional hasta incluir a algunos animales no humanos en nuestros cálculos morales. Sin embargo, en este trabajo, al hablar de “extensionismo”, no pretendemos verlo en sí mismo como una manera de adentrarse a una u otra teoría (estirándola); sino que, simplemente, buscamos concebirlo como una manera (de entre varias posibles) de contar la historia del desarrollo de la ética ambiental, agrupándola por etapas.

Así, por ejemplo, decimos que el movimiento de Liberación animal (independientemente de que *pueda* o no ser visto como una “aproximación extensionista del utilitarismo clásico”) es una postura filosófica, dentro de la ética animal, que defiende que no sólo los seres humanos cuentan moralmente, pues considera que todos los seres sensibles son merecedores de poseer categoría moral directa. La “extensión”, en el sentido que

pretendemos enfatizar, se refiere a nuestro círculo de consideración moral, no a una u otra teoría ética.

La segunda aclaración, en estrecha relación con la anterior, es que las definiciones de Callicott y Engel sugieren que el extensionismo es simplemente una reforma de las teorías éticas tradicionales a fin de que admitan a cierta variedad de seres que normalmente no habían sido considerados por dichas posturas. Esto puede decirse de todas las fases del extensionismo que aquí presentaremos, salvo una: la última. Como veremos más abajo, al tiempo que iban apareciendo propuestas más abarcadoras y radicales, las ideas tradicionales se volvían más y más un lastre para los ambientalistas. A medida que surgían nuevos enfoques, ya no sólo se buscaba reformar la ética tradicional para expandir su alcance, sino que, en muchos sentidos, se buscaba problematizarla completamente, y de ahí construir una ética distinta.

Aclarados estos puntos, la definición que buscamos podría quedar de la siguiente manera: la metáfora del extensionismo es un modo sencillo de presentar la historia del desarrollo de la ética ambiental al describirlo como una constante expansión, por etapas, del círculo humano de consideración moral, el cual estuvo delimitado por la teoría moral humanista occidental tradicional, misma que se trata de estirar, problematizar o superar, con el objetivo de reconocer el estatus moral *directo* de al menos algunas entidades naturales no humanas.

Ahora bien, antes de pasar a revisar los orígenes de la ética ambiental, pasemos a una última aclaración a propósito del número de fases o etapas del extensionismo, pues suele haber divergencias entre algunos autores acerca de cuántas deberían ser. Aquí emplearemos el trabajo de Jorge Issa (2001b), quien habla de cuatro momentos cruciales. Cada uno de estos momentos será una etapa: en la primera están incluidos los humanos actuales y se le agregan las generaciones futuras; en la segunda, se incluye a al menos algunos animales; en la tercera, se abarca a todos los seres vivos; y en la última (que revisaremos a fondo, a través de la postura de Rolston, en el tercer capítulo), se admite también a las entidades colectivas.²² Dentro de cada una de estas fases, existe un considerable número de autores y matices, pero,

²² El arribo de cada una de estas etapas no traía consigo el abandono de las anteriores, sino que generaba un debate entre las posturas ya establecidas y las nuevas.

con el afán de que este capítulo no se alargue innecesariamente, mencionaremos solamente a los que (por consenso general) se suelen tomar como los principales representantes de cada una.

2. 1 El humanismo y las generaciones futuras

Aun cuando (como tratamos de señalar en el capítulo anterior) el germen para desarrollar una ética ambiental ya se hallaba en la filosofía Occidental desde sus mismos inicios —y, siendo “intelectualmente honestos”, también “en las filosofías surgidas en la India y la China antiguas” (Herrera, 2013: 16)—, y a pesar de que siempre hubo pensadores que percibieron ciertas obligaciones del hombre hacia la naturaleza, nunca se consolidó nada cercano a un movimiento ambiental como tal. Fue, entonces, hasta la segunda mitad del siglo XX, cuando surgió la preocupación generalizada por la salud del medio ambiente.

Entre las principales características de la primera etapa del pensamiento ambiental, se encuentra su punzante antropocentrismo (ver nota 15), aunque reformulado para incluir a las generaciones futuras: concibe, motivada por una actitud de administración de recursos, la conservación de la naturaleza como un medio (indispensable) para asegurar el bienestar de los humanos vivos y de los humanos que están por nacer; se acepta que la humanidad tiene deberes para con los generaciones futuras y se recalca la necesidad de heredarles un ambiente sano.

Al dar este paso hacia la toma de una conciencia ambiental más amplia, se lograba ensanchar la esfera moral para incluir a las generaciones venideras. Se reconocía que, aun cuando éstas no se encuentran presentes para valorar los beneficios de las acciones de los humanos presentes, éstos deben tomar sus decisiones de tal manera que busquen no afectar (y, en cambio, beneficiar) a las generaciones futuras, pues éstas son vulnerables a dichas acciones (Palmer, 2013).²³ Sin embargo, en esta visión, la naturaleza no posee un estatus

²³ La idea de bioética ecológica de Potter (ver capítulo 1), planteada tres años antes del trabajo principal de Passmore, es un nítido ejemplo del pensamiento de esta primera fase. Entonces, al pertenecer a la primera etapa del extensionismo (y que, además, no siempre es considerada), observamos el (relativamente) corto alcance que tenía el pensamiento de Potter en materia ambiental. Por lo tanto, a pesar de que es el responsable de poner en

moral directo. Sólo es valiosa en la medida en que es una bóveda de intereses de nuestra especie.

Esta preocupación indirecta por la naturaleza suele ser entendida como la mera continuación de la tradición ética occidental, por lo que no siempre es considerada, dentro de este marco extensionista, como una verdadera fase de la ética ambiental. No obstante, creemos que el interés por la conservación del mundo natural a largo plazo sí representa un avance considerable en relación con la tradición. Hacer una revisión, por breve que sea, de lo que significa esta “tradición occidental” sería una tarea demasiado extensa y demandante, por lo tanto, nos conformaremos con sugerir sólo algunas ideas que nos ayuden a plantear qué es lo que la ética ambiental ha buscado superar del pensamiento tradicional. Para ello, emplearemos el trabajo de John Passmore (1914–2004), filósofo australiano, quien es también el principal representante de esta primera etapa del giro ambiental.

2.1.1 John Passmore y la ética humanista occidental

En 1974, John Passmore salió en defensa de la ética tradicional con la publicación de *Man's Responsibility for Nature* [*La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*]. En este trabajo, Passmore ponía en tela de juicio la necesidad de crear una *nueva ética* (una ética ambiental) “para justificar que culpemos a quienes convierten nuestros ríos en alcantarillas y nuestro aire en algo irrespirable” (Passmore, 2004: 277).²⁴ Por el contrario, defendía que la tradición ética de Occidente ya contiene las nociones necesarias para enfrentar la crisis ambiental; es, simplemente, la falta de conocimiento de esta tradición lo que cierra las posibilidades entenderla de un modo más propicio para los nuevos tiempos (Kwiatkowska, 2001b).

relación la bioética y el pensamiento ambientalista, debemos considerar que los temas que abarca la ética ambiental son mucho más extensos que lo que el autor de *Bioethics* tenía en mente por “bioética ecológica”. No obstante, esto no disminuye la relevancia de los problemas ambientales tal y como él mismo los planteó.

²⁴ Un punto a tener en cuenta, sobre todo a la hora de analizar el pensamiento de John Passmore, es que tras la aceptación de la crisis ambiental, ésta se “vio reducida para todo propósito práctico a la polución” (Callicott, 2001: 91). Por esta razón, gran parte del análisis de esta etapa resulta algo reducido. Bastantes reflexiones de las siguientes etapas surgieron a medida que se entendía la relevancia de los problemas ambientales que no habían sido considerados previamente.

Así, a través de un análisis histórico de la tradición occidental, Passmore caracteriza cómo se ha configurado la visión que tiene Occidente de la naturaleza y reconoce que ésta siempre ha estado subordinada, de maneras distintas con el paso de los siglos, a los intereses humanos. Por ello, señala, “es bastante comprensible que la filosofía parezca una apología al antropocentrismo para quienes ahora subrayan con insistencia la responsabilidad del hombre para con la naturaleza” (2004: 272). Pero, aun cuando posturas tan cruciales para la constitución de Occidente, como la filosofía cartesiana o la teología estoico-cristiana, tienen tan poca (o nula) consideración hacia el mundo natural, la totalidad de la tradición filosófica occidental, defiende Passmore, no guarda una sola forma de entender a la naturaleza; por el contrario, esta tradición nos brinda alternativas suficientes de las cuales echar mano para poder vivir armónicamente con el planeta. Y señala que, a diferencia de la supuesta nueva ética, la herencia ético-social occidental ya cuenta con un vasto aparato valorativo capaz de poner fin a los problemas ambientales (Kwiatkowska, 2001b).

Uno de los rasgos de esta tradición (contra el que arremeterían todos los autores de las siguientes etapas) es que se ha centrado siempre en el ser humano.²⁵ En el pensamiento estoico-cristiano, coincidió una doble exaltación de la singularidad de la condición humana: por un lado, la visión cristiana del hombre como el único ser vivo creado a imagen y semejanza de Dios y, por otro, la visión estoica —que, como vimos en el primer capítulo, defendían también filósofos como Aristóteles— que sostiene que la peculiaridad del hombre radica en su capacidad racional. Así, se hacía patente la idea (más estrechamente ligada al cristianismo) de que todo existe como instrumento para el dominio del hombre; idea que, a su vez, alimentó la visión más radical de que la naturaleza no posee ningún elemento sagrado y, por ende, no hay que respetarla, sino utilizarla, transformarla (Passmore, 2004).

Entonces, la idea que permeaba el pensamiento estoico-cristiano era que “ninguna consideración moral es pertinente en la relación del hombre con los objetos naturales, excepto cuando resultan ser propiedad de alguien o cuando tratarlos con crueldad o de una manera destructiva puede alentar tales actitudes hacia otros seres humanos” (Passmore, 2004: 267). Más allá de las relaciones inter-humanas, las personas sólo tienen la obligación de no dañar

²⁵ Aunque, desde luego, el énfasis en la Edad Media estuvo casi siempre en Dios. No obstante, en esta cosmovisión, el hombre seguía teniendo una posición privilegiada respecto a la naturaleza.

el medio ambiente cuando hacerlo sea perjudicial para algún otro ser humano. Esta actitud pasó al pensamiento medieval y también se integró en el pensamiento moderno, si bien con justificaciones distintas.

La falta de deberes hacia la naturaleza fue un rasgo que compartieron las posturas de pensadores (aparentemente) tan distintos como San Agustín, Santo Tomás, Descartes y Kant —y, virtualmente, toda la filosofía occidental—. Descartes, quien inauguró el pensamiento moderno, negó la idea, exaltada en la Edad Media, de que la naturaleza había sido creada para el hombre, pero, al mismo tiempo, encaminó el curso de la filosofía y de la ciencia hacia considerar a la naturaleza como un mero objeto de estudio y de transformación; fomentó la concepción moderna, que permea hasta nuestros días, de que la naturaleza es sencillamente un objeto que debemos “comprender por medio de leyes y transformar a través de la tecnología” (Passmore, 2004: 269). Jamás un objeto merecedor de consideraciones morales directas.

Igualmente, la relación moral entre los animales y los seres humanos fue claramente pasada por alto en la agenda de la ética clásica, y cuando se trató el tema, casi siempre fue a través de un enfoque antropocentrista. Autores como Santo Tomás y Kant condenaron el maltrato animal sólo en razón de que una persona que es cruel con los animales se puede volver insensible también hacia el sufrimiento de los seres humanos, y por ende, actuar cruelmente hacia ellos (Passmore, 2004; ver también Singer, 1999); es decir, para estos filósofos, el dolor y sufrimiento de los animales no es algo que se deba evitar en sí mismo, sino únicamente por los efectos que puede traer para el bienestar de los seres humanos.

Esta casi total falta de consideración moral (directa) hacia cualquier entidad que no sea humana, por parte de la tradición ética occidental, es la causa de que Passmore asegure que “la tarea más importante que tiene la filosofía por delante” es el establecimiento de una metafísica natural más satisfactoria. Considera que las dos principales doctrinas de la Modernidad arrastran una visión bastante estrecha de la naturaleza, por lo que han resultado inconvenientes en este respecto, dando como resultado la degradación del entorno natural.

Según la primera, de inspiración cartesiana, la materia es inerte, pasiva, y la relación del hombre con ella consiste en modificar de manera absolutamente despótica lo que no tiene en sí ningún poder

inherente de resistencia, ni es capaz de ningún tipo de acción, cambiando su forma; para la segunda, la hegeliana, la naturaleza existe sólo *in potentia*, como algo que el hombre tiene como tarea contribuir a que devenga real mediante el arte, la ciencia, la filosofía, la tecnología, a fin de convertirla en algo humano, algo en lo que el hombre pueda sentirse completamente “en casa” [...] El hombre, de acuerdo con este segundo enfoque, *completa* el universo no sólo habitándolo [...] sino realmente contribuyendo a formarlo. (Passmore, 2004: 271-272)

De modo que, para superar tanto el abismo ontológico entre el hombre y la naturaleza (de corte cartesiano) como la humanización hegeliana de la misma —y también su completa sacralización, como se encuentra en la visión de algunos ecologistas místicos—, Passmore (2004) propone al menos tres *condiciones generales* que debe cumplir una correcta filosofía de la naturaleza: (1) reconocer que los procesos naturales son completamente indiferentes a la vida y el bienestar humanos; (2) que las interacciones del hombre con la naturaleza son tan complejas que está descartada la posibilidad de lograr un dominio total de las consecuencias de sus prácticas; y (3) que se debe abandonar la postura “cartesiano-platónica del entendimiento” —la cual resulta virtualmente inaplicable a la biología— que supone la posibilidad de encontrar leyes que se apliquen perfectamente a todos los casos particulares. “Podemos decir”, afirma el australiano, “que cuando se trata de entender estructuras biológicas o sociales, lo que importa es entender detalladamente circunstancias muy específicas, más que alcanzar un conocimiento de relaciones funcionales de alto nivel” (2004: 274), planteamiento que nos recuerda claramente la actitud que encontramos en Aristóteles, según la cual el grado de entendimiento que alcancemos en una disciplina dependerá de la naturaleza de la misma.

Un hecho interesante a considerar es que a pesar de que se le suele considerar como un autor antropocentrista, Passmore no se considera a sí mismo de esta manera. “No creo”, escribe, “que sea antropocéntrico pensar que el ser humano y sus creaciones tengan un valor y una importancia peculiares” (2004: 275). (La idea de que los humanos son los seres con mayor importancia moral también la defenderán otros filósofos ambientales que revisaremos más abajo, entre ellos, Rolston.) Pero, aunque Passmore propone una visión en la que, a menos que tengan una justificación de peso, los seres humanos no deben hacer sufrir a los animales ni degradar el medio ambiente, “su postura refleja también una seria duda de que exista algún tipo de fundamento riguroso de los valores fuera del mundo humano y, por

consiguiente, una responsabilidad ética directa” (Kwiatkowska, 2001b: 164). En su perspectiva, la consideración moral para el mundo natural no humano se manifiesta únicamente de modo indirecto.

Así, las siguientes etapas de la ética ambiental se encargarán, por un lado, de dilucidar por qué el *ser-miembro-de-la-especie-humana* es un criterio de consideración moral arbitrario, a menos que se expliciten y defiendan los rasgos que justifican esta creencia; y por otro, de señalar que es ingenuo y egoísta pensar que todos los problemas ambientales pueden ser traducidos en términos de intereses humanos. La ética ambiental posterior a la primera etapa buscará superar esta visión antropocéntrica de la moral, a través de la fundamentación de valores (bienes/intereses) naturales fuera del mundo humano. Esta nueva visión, sostendrán sus defensores, resulta más satisfactoria porque no se alimenta de supuestos egoístas (centrados en el hombre) y, *principalmente*, porque la mejor (¡la única!) manera de terminar con la crisis ambiental es admitiendo que la naturaleza —además de ser importante como instrumento y soporte humano— es valiosa en sí misma.

2. 2 La ética animal

La ética animal, segunda etapa del extensionismo, significó la primera gran ruptura con la ética humanista tradicional, puesto que defiende que la consideración moral puede ir más allá de nuestra especie y admitir a algunos miembros de especies de animales no humanos —qué miembros entran depende del criterio de considerabilidad moral que emplee cada autor, como se podrá observar claramente con el trabajo de los dos filósofos que manejaremos en esta sección.

En la primera fase del extensionismo, la categoría moral estaba reservada únicamente para los seres humanos; al resto de la naturaleza se la veía como un instrumento para satisfacer los fines del hombre, y sólo se le concedía estatus moral indirecto en tanto que su degradación afecta los intereses de la especie *Homo sapiens*. Para la ética animal, al menos en sus versiones principales, si algunas características empíricas, como el sexo o la raza, carecen de peso para asignar categoría moral alguna, entonces, por sí misma, la especie

tampoco tendría que ser relevante. De esta manera, la ética animal rompe con el antropocentrismo al postular que no sólo los humanos deben ser tomados en cuenta moralmente. Con esta clase de pautas se abre paso al no-antropocentrismo, se sostiene que “al menos algunos seres no humanos o cosas tienen alta importancia moral; quizá tan alta, o incluso mayor, que los seres humanos” (Palmer, 2013: 194).

Filósofos como Plutarco, Stuart Mill o Henry Salt ya habían tocado algunos temas relacionados con los deberes humanos (directos) hacia los animales, sin embargo, fue hasta la década de los setenta del siglo XX que la ética animal cobró forma en su versión contemporánea (Aaltola, 2009). La publicación de *Liberación Animal* de Peter Singer, en 1975, libro clásico entre los protectores y defensores animales, inauguró esta fase de la ética ambiental.

La ética animal, o ética zoocéntrica, está representada por dos movimientos de enorme relevancia: el Liberacionismo, con Peter Singer como fundador y figura principal, y el movimiento a favor de los Derechos Animales, impulsado por Tom Regan, otro reconocido filósofo en el ámbito de la ética animal y ambiental. Ambos pensadores continuaron en la línea del humanismo tradicional, pero cada uno llevó las éticas tradicionales que suscriben hasta un punto de ruptura. Y “si bien difieren en importantes puntos teóricos, [ambas corrientes] confluyen en un punto práctico: la defensa de la tesis de que por lo menos algunos animales deben ser tomados en cuenta al reexaminar nuestras obligaciones morales” (Herrera, 2001: 193). Tanto Singer como Regan defienden éticas zoocéntricas restringidas, es decir, en ellas no todos los animales son objeto de consideración moral. (Para discutir algunas de las implicaciones prácticas puntuales de ésta y la siguiente etapa, hemos decidido aterrizar —muy superficialmente— la postura de cada autor sobre el particular tema de la experimentación con animales no humanos, hecho que también nos servirá para comenzar a despejar el camino hacia un análisis más minucioso de los deberes humanos para con los animales superiores, el cual llevaremos a cabo en el cuarto capítulo.)

2.2.1 Peter Singer y el utilitarismo de preferencias

Nacido el 6 de julio de 1946 en Melbourne, Australia, Peter Singer es considerado uno de los filósofos vivos más influyentes. Sus contribuciones a la filosofía se centran principalmente en el ámbito de la ética práctica, además de que “ayudó a establecer el movimiento de ética aplicada en el que los filósofos volcaron sus habilidades analíticas y argumentativas hacia cuestiones de importancia moral e interés público” (Nobis, 2009: 245). Este movimiento respondía, al menos en el mundo anglosajón, al interés de un amplio sector de la población, tanto dentro como fuera de la academia, de inmiscuirse en algunos asuntos relevantes que se estaban viviendo, por ejemplo, la igualdad racial, los derechos civiles y la oposición a la guerra de Vietnam. Fue en aquel momento cuando “los filósofos empezaron a darse cuenta de que su área de conocimiento finalmente tenía algo que decir acerca del modo en que podemos encontrar respuestas a cuestiones fundamentales y perennemente importantes” (Singer, 2002: 10).

Singer ha realizado trabajo pionero en el campo de la bioética²⁶ y también ha trabajado una gran variedad de temas puntuales, como los deberes morales hacia las personas que viven en extrema pobreza, la protección ambiental, el cambio climático, la eutanasia, el aborto y, desde luego, la ética animal. Este último ámbito lo inició él mismo en 1975 con la publicación de *Liberación Animal*, considerado la “*Biblia*” del movimiento liberacionista, el cual, explícitamente, “versa sobre la tiranía de los seres humanos sobre los seres no humanos” (Citado en Singer, 2002: 39).

Con varios cientos de miles de copias vendidas, y traducido a más de 10 idiomas, *Liberación Animal* logró una gran influencia en el público general. “En el nivel práctico tuvo un impacto en la popularidad del vegetarianismo y en la defensa de los animales. En el nivel teórico provocó más investigación filosófica acerca del estatus moral de los animales” (Aaltola, 2009: 43). Este impacto se debió a que *Liberación Animal* fue el primer texto de amplio alcance en el que se describían a detalle las aberrantes condiciones en las que viven (y mueren) algunos animales, específicamente, los animales de granja y los animales

²⁶ Su trabajo es uno de los ejemplos más claros de la cercanía entre los problemas de la bioética médica y los de la bioética ecológica —entendida esta última en su sentido más amplio, es decir, como sinónimo de “ética ambiental”.

empleados en la experimentación militar y científica. Además, sus descripciones venían acompañadas de un atractivo análisis filosófico, mismo que iniciaría todo un debate —el cual continúa, y en el que este trabajo se enmarca— acerca de los deberes humanos hacia los animales no humanos.

Y es que Singer es un utilitarista, pero defiende un utilitarismo más refinado que el clásico. “Esta otra versión”, la de Singer, “juzga las acciones, no [sólo] por su tendencia a maximizar el placer o minimizar el dolor, sino por la medida en que concuerdan con las preferencias de cualesquiera seres que tengan preferencias sobre tales acciones o sobre sus consecuencias” (Singer, 2001: 223). A esta versión se le denomina “utilitarismo de preferencias”, pues pone un énfasis especial en la satisfacción de intereses. Según éste, “una acción contraria a la preferencia de cualquier ser es incorrecta, a menos que esta preferencia tenga menor peso que preferencias contrarias más fuertes” (Singer, 2001: 223).

Con este énfasis, Singer logra salvar algunas de las consecuencias teóricas más criticadas del utilitarismo clásico, como la imposibilidad de defender (a no ser que sea indirectamente) la incorrección de un asesinato en el que la víctima no sufre; no obstante, grandes críticas hechas al utilitarismo no se superan fácilmente ni siquiera abrasando el utilitarismo de preferencias. Ahora bien, para elaborar su defensa de los animales, Singer emplea dos principios éticos fundamentales: el principio de igualdad, o de consideración igual de intereses, y el principio de utilidad.

El principio fundamental de igualdad “declara que los deseos, necesidades, esperanzas, etc. de diferentes individuos, cuando son de igual importancia *para* estos individuos, *son* de igual importancia o valor, sin importar quiénes sean los individuos: príncipe o indigente, genio o idiota, blanco o negro, masculino o femenino, *humano* o *animal*” (Regan, 2001: 250). Entonces, dada esta definición, se ve claramente la actitud general de Singer respecto a los animales (sensibles): cuentan.

Sin embargo, podría parecer que dicho principio pugna por un trato semejante para humanos y animales, pero ello no es así. Este principio admite que podemos *tratar* de modos distintos a seres diferentes dependiendo de los intereses de cada cual. Lo que estamos obligados a considerar del mismo modo son sus intereses. Así, aun cuando no admite el

lenguaje de los derechos morales,²⁷ ejemplifica estos contrastes de consideración de la siguiente manera:

Obviamente, existen diferencias importantes entre los humanos y otros animales y tienen que dar lugar a ciertas diferencias en los derechos que tenga cada uno. No obstante, reconocer este hecho evidente no impide que se extienda el principio básico de la igualdad a los animales no humanos [...] Puesto que un hombre no puede abortar, no tiene sentido hablar de su derecho a hacerlo. Puesto que un perro no puede votar, no tiene sentido hablar de su derecho al voto [...] Extender de un grupo a otro el principio básico de la igualdad no implica que tengamos que tratar a los dos grupos exactamente del mismo modo, ni tampoco garantizar los mismos derechos a ambos. Que debamos hacerlo o no dependerá de la naturaleza de los miembros de los dos grupos. (1999: 38)

Pues bien, incluso cuando Jeremy Bentham (1748-1832), filósofo inglés fundador de la escuela utilitarista, decía explícitamente que el sufrimiento animal debe ser incluido en los cálculos valorativos, las prácticas utilitaristas tradicionales sólo consideraban los intereses humanos. Singer, en cambio, pone un énfasis importante en problematizar las consecuencias de esta omisión. Así, comienza con una comparación de las posturas racista y machista con el *especismo*. Este último es entendido por Singer (1999) como el prejuicio o actitud según el cual el *mero* hecho de pertenecer a la especie *Homo sapiens* proporciona una justificación satisfactoria para afirmar que se tiene la relevancia moral suficiente como para tratar a los miembros de las demás especies como simples medios.²⁸ El australiano, nos dice él mismo, emplea este término “para hacer una analogía entre esta actitud [o prejuicio] de preferencia por miembros de nuestra propia especie, y actitudes más conocidas tales como el racismo (preferencia por miembros de nuestra propia raza) y el sexismo (preferencia por miembros de nuestro propio sexo)” (2001: 217).

El principio de igualdad, según él, no se puede derivar de ninguna descripción empírica, pues no es una descripción factual, sino una idea moral. Este ideal de igualdad no busca fundarse en una supuesta igualdad real en las aptitudes de tal o cual humano o ser. En

²⁷ A muy grandes rasgos, Singer considera que se puede exigir el trato correcto para los animales sin inmiscuirse en controversias filosóficas sobre la naturaleza de los derechos, que al final de cuentas —asegura—, se terminarán justificando sobre la base de la sensibilidad y la felicidad.

²⁸ El término [*speciesism*], reconoce Singer, se lo debe a Richard Ryder, quien en 1970 lo usó por primera vez.

el caso de los humanos no se puede, simplemente apelando a la raza o al sexo, conocer las diferencias reales entre los individuos. Además, incluso si esto fuera así, no hay una razón lógica que nos obligue a pensar que la diferencia de aptitudes demande realmente una diferencia de consideración para intereses semejantes. “*El principio de la igualdad de los seres humanos no es una descripción de una supuesta igualdad real entre ellos: es una norma relativa a cómo deberíamos tratar a los seres humanos*” (Singer, 1999: 40, las cursivas están en el original). De la misma manera, el hecho de que los animales no humanos tengan —por lo general— capacidades inferiores a las que tienen los animales humanos no es razón para *no* considerar sus intereses.

El racista viola el principio de igualdad al dar más peso a los intereses de los miembros de su propia raza cuando hay un enfrentamiento entre sus intereses y los de otra raza. El sexista viola el mismo principio al favorecer los intereses de su propio sexo. De modo similar, el especista permite que los intereses de su propia especie predominen sobre los intereses esenciales de los miembros de otras especies. El modelo es idéntico en los tres casos. (Singer, 1999: 45)

El principio de utilidad, por otra parte, busca extender el bien (equiparado con el placer y la felicidad) y reducir el mal; plantea que “el dolor y el sufrimiento son malos en sí mismos y deben evitarse o minimizarse, al margen de la raza, el sexo o la especie del ser que sufre” (Singer, 1999: 53), motivo por el cual, para Singer —siguiendo la tradición utilitarista de Bentham—, el criterio último de considerabilidad moral debe ser la sensibilidad: la capacidad de experimentar placer y dolor.

La capacidad de sufrir —o, con más rigor, de sufrir y/o gozar o ser feliz— no es una característica más, como la capacidad para el lenguaje o las matemáticas superiores [...] La capacidad para sufrir y disfrutar es un *requisito para tener cualquier otro interés*, una condición que tiene que satisfacerse antes de que podamos hablar con sentido de intereses. Sería una insensatez decir que se actúa contra los intereses de una piedra porque un colegial le da un puntapié y rueda por la carretera. Una piedra no tiene intereses porque no puede sufrir, y nada que pudiéramos hacerle afectaría a su bienestar. No obstante, la capacidad de sufrir y gozar no sólo es necesaria sino también suficiente para que podamos decir que un ser tiene interés, aunque sea mínimo, en no sufrir. Un ratón, por ejemplo, sí tiene interés en que no se le haga rodar a puntapiés por un camino porque sufrirá si esto le ocurre. (Singer, 1999: 43-44)

Singer pone la posesión de intereses como la característica clave para cruzar el umbral de la consideración moral y, a su vez, establece el criterio de la sensibilidad en la base misma de la posesión de intereses. De esta forma, la sensibilidad se constituye como el criterio *necesario* para atribuirle a algún ser la mera posesión de intereses y, por ende, estatus moral. En pocas palabras, si un ser no puede experimentar dolor, no es merecedor de categoría moral. Desde esta perspectiva, el criterio de la sensibilidad no sólo es necesario, también es suficiente para el establecimiento de obligaciones morales, por eso juega un rol fundamental en el trabajo de Singer.

Pero si, como mencionamos, todo ser con intereses (sensible) debe ser tomado en cuenta en nuestros cálculos valorativos, alguna objeción podría plantearse si negamos que los animales, de hecho, pueden sentir. Y pese a que el sentido común nos grita a voces que esto es verdad, han existido argumentos en los que se niega que los animales son seres sensibles. Esta negación de la sensibilidad animal tiene su “más grotesco resultado”, en la “interpretación estándar”, bastante difundida, que se ha hecho de la postura cartesiana, en la que se ve a los animales como simples máquinas: autómatas incapaces de sentir, sólo de actuar como si lo hicieran (Passmore, 2004; Singer, 1999).

Singer (1999; 2001) sustenta su defensa de que los animales, al menos los mamíferos y las aves, poseen la facultad de experimentar placer y dolor en tres razones: (1) la conducta, pues los animales actúan de manera muy parecida a como lo haríamos nosotros en situaciones dolorosas similares; (2) la anatomía, ya que su sistema nervioso es *muy* similar al nuestro; y (3) su utilidad evolutiva, puesto que esta facultad sirvió para alejar a los miembros de las especies sensibles de las fuentes de dolor. Por lo tanto, afirma Singer tajantemente:

Es absurdo suponer que el sistema nervioso de los animales funciona de una manera radicalmente diferente al nuestro, a pesar de su origen común, de su función evolutiva y su estructura anatómica, y de las formas similares de conducta a que condujeron. Por consiguiente, si aceptamos que los seres

humanos son conscientes [sensibles], debemos aceptar que al menos los mamíferos y las aves también son conscientes [sensibles]. (Singer, 2001: 207)²⁹

Así, este filósofo australiano (al igual que Tom Regan) aboga por una ética *enfocada en las capacidades* de los individuos. El experimentar placer o dolor se vuelve la cuestión central a considerar a la hora de tomar nuestras decisiones. Esto será de enorme relevancia cuando analicemos (capítulo final) las críticas que se le hacen a esta exclusiva atención a las capacidades, críticas realizadas por autores como Holmes Rolston y Clare Palmer, quienes recalcan que el contexto también es relevante moralmente. Finalmente, otro punto importante a tomar en cuenta de la teoría de Singer son las consecuencias prácticas que trae consigo, debido a lo cual analizaremos brevemente la cuestión de la experimentación con animales.

En *Liberación animal*, Singer sugiere que no debe haber una eliminación *absoluta* de la experimentación con animales. A esta conclusión arriba de acuerdo al principio de utilidad. Es verdad, dice, los experimentos con animales causan un gran sufrimiento a los individuos, los cuales son usados como meros instrumentos de laboratorio; y además, estos mismos experimentos casi nunca llegan a reportar conocimientos relevantes para la salud de los seres humanos. Es decir, generalmente, el dolor causado por esta práctica no puede ser justificado porque no termina por reportar beneficio alguno.

Sin embargo, admite que cuando los experimentos están enfocados en la resolución de algún problema grave para la salud humana, y en los que existe una gran posibilidad de que el sacrificio de algunos animales individuales traiga consigo el mejoramiento de la calidad vida de muchas personas, sí pueden ser justificados. Dentro del marco utilitarista defendido por Singer, una serie puntual de experimentos estaría moralmente justificada en la medida en que, al final de los cálculos utilitaristas, resultase que realizarla podría traer una mayor cantidad de bien (placer, felicidad) que mal (dolor, sufrimiento) al mundo, incluso tomando en cuenta los intereses de los animales con los que se ha de experimentar.³⁰ Esta

²⁹ Con respecto a los reptiles, peces y crustáceos, Singer afirma que la analogía con los humanos es más débil, pero que posee la suficiente fuerza para suponer que poseen sensibilidad; por otra parte, la analogía con las plantas es casi inexistente, por ello sostiene que la creencia de que las plantas sufren está injustificada.

³⁰ No obstante, se suele defender que debido al estado actual de los experimentos —los cuales causan mucho sufrimiento y traen pocos beneficios reales—, el utilitarismo de preferencias funciona para terminar definitivamente con esta práctica.

conclusión, como veremos, es muy distinta a la de Tom Regan, la cual analizaremos enseguida.

2.2.2 Tom Regan y la defensa de los derechos de los animales

Tom Regan (1938, Pittsburgh, Pennsylvania) es un reconocido filósofo norteamericano, considerado el padre del movimiento a favor de los derechos de los animales. En sus textos —siendo *The Case for Animal Rights*, publicado por primera vez en 1983, el principal— defiende una ética deontológica (orientada al deber), y más específicamente, una teoría de los derechos. Pero, a pesar de que su postura es claramente de corte kantiano, buena parte del trabajo de Regan consiste en hacer una crítica a la posición defendida por Kant de que los animales sólo cuentan indirectamente. Además, su propuesta es en gran medida un intento de evitar algunos de los excesos que el utilitarismo, en teoría, permite contra los individuos.³¹

Para Regan (1985), el enfoque de los derechos es, racionalmente, la teoría moral más satisfactoria. La postulación de derechos morales, afirma, tiene una ventaja a favor de los pacientes morales individuales de la que carece el utilitarismo: defiende que los derechos de los individuos pesan más que las metas del grupo. Pero “¿qué significa esto? Significa que los derechos morales del individuo ponen un límite justificable a lo que el grupo puede hacerle al individuo” (Regan, 2001: 254). A diferencia del utilitarismo, la ética propuesta por Regan no mide la corrección o incorrección de una acción sólo por los resultados que traería el realizarla.

Aun así, al menos en sus primeros trabajos, Regan señala que el derecho de los individuos puede ser anulado. La formulación precisa de las situaciones en las que esto podría ocurrir, reconoce, es bastante difícil, pero la condición *mínima* —la cual, menciona, es quizá demasiado benigna— la presenta de la siguiente manera: la anulación de un derecho es justificable si “tenemos muy buenas razones para creer que sólo si anulamos el derecho del individuo podemos tener una esperanza razonable de impedir un daño *enormemente*

³¹ En términos generales, lo que Regan critica a los utilitaristas son los excesos en los que se puede incurrir contra los individuos en la medida en que, de tomar seriamente sus dos principios fundamentales, se puede justificar la explotación de unos pocos para el beneficio de muchos. No obstante, la fuerza de su crítica tiene, considerablemente, mayor peso contra el utilitarismo clásico que contra el utilitarismo de preferencias de Singer.

mayor a otros individuos inocentes” (2001: 255, énfasis agregado). No obstante, a medida que iban madurando sus ideas, Regan parece haber ido “elevando” este criterio mínimo para anular un derecho. Así que estos argumentos que se acercan a los utilitaristas son cada vez menos empleados por este autor, al tiempo que parece ir haciendo mayor énfasis en el valor individual.

Ahora bien, para llegar a la noción de derecho, Regan parte de la pregunta “¿qué hay en un ser humano que podamos señalar y decir: ‘Ésa es la razón por la que no se debe dañar al individuo incluso si el grupo se beneficia?’” (2001: 257). Y su respuesta es: el valor que poseen ciertos individuos, mismo que les permite ser considerados como seres valiosos en sí mismos, independientemente de su utilidad para, o las preferencias e intereses de, otros; o, para usar la jerga kantiana, quien posee este valor (inherente) debe ser tratado como un fin en sí mismo y nunca simplemente como un medio. Entonces, la manera en la que entran los derechos a cuadro es la siguiente:

Entran en cuanto que se hallan fundados en el valor inherente. En otras palabras, son los individuos que poseen valor inherente los que tienen derechos morales, y es *porque* tienen un valor de este tipo por lo que cuentan con el derecho moral a no ser tratados de maneras que nieguen su posesión de este tipo de valor. Más que en derechos que estén conectados con *el valor de las consecuencias* que afectan a los individuos para bien o para mal, más que en derechos que estén justificados por la utilidad de reconocerlos, los derechos se basan en *el valor de los individuos*. (Regan, 2001: 257)

Pero ¿qué es lo que un ser ha de tener para poder ser considerado como poseedor de valor inherente? Kant argumentaba, nos dice Regan, que sólo los seres racionales son personas (y, por lo tanto, poseen valor inherente), pero *suponía* que sólo los seres humanos son personas. Regan se da cuenta del problema que acarrea esta limitación y la considera innecesaria porque conduce a la afirmación de que algunos humanos —los que están en estado de coma, los recién nacidos, los individuos con severas deficiencias mentales, los adultos mayores en estado de senilidad—, al no ser seres racionales, no son personas y, en

consecuencia, no pueden ser considerados moralmente (de manera directa), situación que, sabemos, resultaría bastante lamentable para la mayoría de los humanos.³²

Entonces, Regan sostiene que el criterio más racional —aunque inevitablemente polémico— para establecer cuándo un ser posee valor inherente y, por ende, estatus moral directo (derechos) es el de *poseer una vida* o, en otras palabras, ser el *sujeto-de-una-vida*. “Tal subjetividad, de acuerdo con Regan, consiste en la habilidad de tener creencias, emociones, intencionalidad y una perdurable identidad psicofísica, entre otras cosas. No obstante, el criterio fundamental que Regan usa es la capacidad de tener experiencias” (Aaltola, 2009: 49). En suma, deriva la posesión de derechos de la posesión de una compleja y rica vida mental. Una vez establecido este criterio, Regan está en la posición de afirmar que todo animal que sea el sujeto de una vida posee valor inherente y, por lo tanto, derechos, así que debe ser tratado como un fin en sí mismo. Vemos, entonces, que el criterio para merecer categoría moral es más elevado en la postura de Regan que en la de Singer, pues hay más animales sensibles que animales sujetos de una vida.

Como mencionamos, el valor inherente es absoluto para Regan: todo ser con valor inherente lo posee en la misma medida que cualquier otro, sin importar su raza, género o religión, y también, sin importar sus talentos, inteligencia, personalidad o popularidad. Dicho valor no se puede sacrificar para beneficio de los demás —a menos que tengamos una gran justificación— y no se reduce a la consecución del placer o la eliminación del dolor. A diferencia de Singer, Regan afirma que todo ser con categoría moral tiene el mismo valor que cualquier otro; la posesión de derechos es absoluta (porque el valor inherente también lo es) y no se presta a jerarquizaciones. Esto pone a los animales en el mismo nivel que los humanos. Así, el valor de un gato será siempre el mismo que el valor de un elefante, y el de éste será igual al de un ser humano. Los derechos de cada sujeto de una vida deben contar en el mismo grado en que los admitamos en el caso de los seres humanos.

³² Este argumento suele ser (penosamente) llamado el de los “casos marginales”. Normalmente es empleado para demostrar que si proponemos criterios de considerabilidad moral bastante elevados (como la racionalidad o la autoconsciencia), debemos cargar con la consecuencia —negativa, desde luego— de dejar fuera a los humanos que caen dentro de estos “casos marginales” —siempre y cuando no adoptemos la actitud especista de considerar la especie como un criterio válido para poseer estatus moral.

De esta manera, pasando al tema de la experimentación, si consideramos deplorable experimentar con *personas humanas*, incluso cuando padecen de sus facultades mentales (pues hacerlo implica tratarlas como medios), entonces, la experimentación con cualquier otro ser que cumpla con los requisitos para poseer derechos, sin importar su especie o las consecuencias positivas que resulten para el bienestar de la humanidad, tampoco puede ser moralmente justificable.³³ Por consiguiente, según la perspectiva de los derechos de los animales defendida por Regan, la práctica de usar animales para fines científicos debe ser virtualmente —y podríamos decir: *categoricamente*— abolida.

En suma, las principales doctrinas de la ética animal exigen un cambio en la concepción que se tiene —al menos en la cultura occidental— de los animales. La enorme población mundial, sumada a la visión común de que podemos justificar la explotación animal siempre que haya intereses humanos de por medio, ha creado una gigantesca cantidad de sufrimiento. Por esta razón, tanto Regan como Singer alzaron la voz para denunciar lo que los animales no pueden. La ética animal surgió como un soplo de esperanza para los millones de seres vivos que los humanos emplean día tras día como meros medios para cumplir cualesquiera intereses tengan en juego. Y pese a que este trabajo es una crítica a algunos de los planteamientos de ambos movimientos, no pretendemos con ello ni minimizar la inmensa importancia práctica que han tenido en la mejora de las condiciones de vida de muchísimos animales en todo el mundo ni negar el papel crucial que jugaron en la conformación de una disciplina que sigue siendo indispensable hoy en día, y de la que este trabajo es, en buena medida, resultado.

2. 3 El biocentrismo

La tercera etapa de la ética ambiental es la del biocentrismo. Éste, como su nombre sugiere, es la perspectiva centrada-en-la-vida, la cual acepta el estatus moral de al menos todas las

³³ Aun cuando admitamos que Regan cree que hay situaciones específicas en las que el derecho del individuo puede ser anulado, podemos asegurar que, en el caso de la experimentación, difícilmente se cumpliría el requerimiento mínimo para que esto ocurra.

criaturas vivientes (Attfield, 2009). Al surgir este enfoque, la ética ambiental se encaminó aún más hacia el abandono de la filosofía moral tradicional. En la primera etapa del extensionismo, se incluye a las generaciones futuras, pero ninguna parte del mundo natural posee estatus moral directo; en la segunda, se problematiza el antropocentrismo a través de la crítica a los prejuicios en favor de nuestra especie (especismo), pero se continúa empleando éticas humanistas tradicionales (utilitarismo, deontología), junto con sus elevados criterios de consideración moral (sensibilidad, subjetividad). La tercera etapa del pensamiento ambiental, en cambio, termina por deslindarse de la ética humanista, pues busca la conformación de una ética nueva: *una ética ambiental per se*.

El movimiento biocentrista considera que “la conmiseración que muestran Singer y Regan por el sufrimiento de algunos animales soslaya completamente a las llamadas especies inferiores y tampoco se hace cargo del hecho de que la peor parte de la crisis ambiental en realidad la han llevado las plantas” (Issa, 2001a: 265). Así, aunque no todos los biocentristas condenan de igual forma la destrucción de la vida, lo que los une es la demanda de que cada ser vivo posee, en alguna medida, importancia moral, la cual se debe considerar al tomar decisiones que los afecten (Attfield, 2009).

De entre todos los planteamientos enmarcados en el movimiento biocentrista, se pueden considerar al menos dos principios comunes y cruciales: “(a) Todas las criaturas vivas poseen un bien propio y, por consiguiente, poseen estatus moral (esto es, merecen atención o consideración moral por sí mismas); y (b) su florecimiento o consecución de su bien es intrínsecamente valioso” (Attfield, 2009: 97). Y si bien figuras como Albert Schweitzer (1875-1965) y Mahatma Gandhi (1869-1948) son considerados los precursores más sobresalientes de este enfoque, fue Kenneth E. Goodpaster, con la publicación en 1978 de *On Being Morally Considerable* [*Sobre lo que merece consideración moral*], quien formuló por primera vez un biocentrismo desde una perspectiva deliberadamente racional. A pesar de ello, su propuesta era bastante tentativa y dejaba abiertas muchas preguntas. De suerte que esta tarea la retomó años más tarde Paul W. Taylor, quien brindó de manera detallada su visión del respeto por la vida. Emplearemos, entonces, el trabajo de estos dos autores —cuyo trasfondo es claramente aristotélico— para detallar esta etapa de la ética ambiental.

2.3.1 Kenneth E. Goodpaster y el criterio de la vida

Kenneth E. Goodpaster, “reconociendo las limitaciones que presenta [la segunda fase del extensionismo] *vis-à-vis* los problemas ambientales, propuso una ética ‘del principio vital’ para abordarlos” (Callicott, 2001: 128). Su postura surgió como una reacción contra el criterio de la sensibilidad, al cual tachaba de arbitrario, justo lo que Singer decía del criterio de la especie. (Es importante mencionar que pese a que la crítica de Goodpaster fue dirigida hacia el criterio de la sensibilidad, empleado por Peter Singer, también puede ser presentada sin problemas contra el criterio de la subjetividad de Tom Regan.)

Para Goodpaster (2004), por sí solas, la sensibilidad y la racionalidad —al igual que la subjetividad— quizá puedan ser mantenidas como criterios suficientes para que un organismo sea digno de merecer consideración moral, pero —sostiene— de ningún modo son necesarias. Evolucionaron como medios que promueven un fin superior: la supervivencia. Proponer, por ejemplo, el criterio de la sensibilidad nos puede librar de la etiqueta de “especistas”, pero, desde la visión biocentrista, nos haría merecedores del apelativo de “chovinistas del espinazo”, esto es, de semi-antropocentristas.

Biológicamente, parece que la sensibilidad es una característica que favorece la adaptación de los organismos vivos ya que les otorga una mejor capacidad para anticipar, y de este modo evitar, amenazas a su vida. Esto al menos sugiere, aunque desde luego no lo demuestra, que las capacidades de sufrir y disfrutar se derivan de algo más importante, y no son pases automáticos a merecer consideración por derecho propio. (Goodpaster, 2004: 157)

Entonces, desde esta perspectiva, el único criterio razonable y no arbitrario para merecer estatus moral es el de *estar vivo*. De modo que, al igual que Singer, Goodpaster evita hablar en el lenguaje de los derechos —lo considera innecesario— y prefiere mantener su análisis en términos de consideración moral. Afirma que para que un organismo pueda ser considerado moralmente, éste ha de poder ser beneficiado o perjudicado. En este sentido, proporciona una interpretación más amplia que la presentada por Singer acerca de lo que significa tener intereses. Para Goodpaster, resulta bastante inteligible pensar en la posesión de intereses incluso sin la capacidad de experimentar placer y dolor: podemos, por ejemplo, *perjudicar* a las plantas quitándoles su suministro de agua, sin necesidad que sufran por ello.

De suerte que, con el fin de diferenciar a los objetos inanimados de los seres vivos, habría que definir a estos últimos en términos conativos, de “tendencias inherentes, orientaciones del crecimiento y realizaciones naturales” (Callicott, 2001: 129). Por lo tanto, escribe Jorge Issa, en referencia al trabajo de Goodpaster:

Para los efectos del análisis ético, la característica decisiva de los entes vivos es su tendencia inherente a alcanzar su meta [...] su *telos* vital. Esta finalidad puede ser diversa, incluso elemental en algunos casos (alcanzar su máximo desarrollo, reproducirse, etc.); empero, su persecución se traduce en la existencia de un interés que debe ser promovido u obstaculizado por otros organismos. De aquí que no haga falta provocarle dolor a una planta —algo imposible dada la insensibilidad que les atribuimos— para incurrir en una falta moral; bastaría, para ello (esto es, para afectar sus intereses), dañarla de cualquier manera. (2001a: 265)

El bien de los organismos se encuentra en su capacidad intrínseca para florecer, para alcanzar su meta. Estas afirmaciones nos recuerdan claramente el funcionalismo aristotélico, elemento que también se encuentra en la postura de Holmes Rolston, si bien con una argumentación distinta.

Más allá de su postura biocentrista, el artículo de Goodpaster esclarece algunos conceptos que por sí solos son de gran importancia para entender nuestra relación con la naturaleza, tal y como ha sido abordada por la ética ambiental. Algunos de estos conceptos ya los describimos (esquematisados por Clare Palmer) en el apartado conceptual al inicio de este capítulo. Así, al tiempo que admite a todos los seres vivos en la esfera moral, Goodpaster también nos advierte que de ello no se sigue que una planta sea igual de importante que un humano. Es este filósofo quien hace la distinción entre “ser digno de consideración moral” y poseer tal o cual cantidad de “importancia moral”. El término “importancia moral” [*moral significance*] nos permite arbitrar en caso de que tengamos que hacer juicios de valor comparativos. Por ejemplo, al ponderar entre el valor de un ser humano y el de una planta nos inclinaríamos, en prácticamente todos los casos, a decidir que el primero posee una mayor *importancia moral*, incluso si aceptamos, como lo hace el biocentrismo, que ambos seres son dignos de merecer *consideración moral*. “Reconocer”, escribe Goodpaster, “que todas las formas de vida merecen consideración moral es congruente con señalar que hay diferencias en cuanto a la importancia moral entre esas formas de vida” (2004: 165).

Sin embargo, y aquí es aún más polémica su postura, Goodpaster sostiene que si bien todos los seres vivos poseen estatus moral, de esto no se sigue que todos rebasen nuestros “umbrales de sensibilidad moral”. Esto significa que, aun cuando seamos capaces de reconocer *teóricamente* que todos los organismos poseen categoría moral, puede que práctica y psicológicamente nuestra sensibilidad moral —la cual varía según la persona y el contexto— abarque a un grupo más reducido de organismos (los seres sensibles, por ejemplo) (Goodpaster, 2004).

Y si bien, debido a la importancia que Goodpaster le brinda a precisar sus conceptos, y a la agudeza de sus argumentos, su artículo resulta bastante esclarecedor y certero en un sentido teórico, lo cierto es que, por otro lado, no dice mucho acerca de cómo deberíamos vivir en caso de adoptar su postura. Únicamente puntualiza que, de hacerlo, debemos desenvolvemos de modo que nuestras prácticas respeten la vida. Sobre la experimentación con animales Passmore sólo dedica un par de líneas en las que la justifica bajo el alegato de que “tenemos que adquirir conocimiento, y a veces esto supone experimentar con cosas vivas y matarlas (aunque no siempre)” (2004: 167). Entonces, dada esta limitación, la principal lección que podemos sacar de lo dicho sobre el biocentrismo de Goodpaster, en vistas al objetivo principal de este trabajo, es observar cómo una teoría aparentemente más revolucionaria y abarcadora puede conducir al relajamiento o disminución de nuestros deberes hacia el mundo natural.

Goodpaster supera en radicalidad a los planteamientos del zoocentrismo y propone una postura que amplíe el círculo humano de consideración moral hasta incluir a todos los seres vivos. Luego, matiza su postura afirmando que quizá, en términos prácticos, nuestros deberes sólo alcancen a cubrir a los animales sensibles (lo que lo pondría en un lugar similar al de Singer). Pero, y esto es lo que resulta extraño, no problematiza la idea de la experimentación, bajo la premisa de que es útil para los humanos. Es decir, el trasfondo de su postura parece ser que, dado que poseen mayor importancia moral que el resto de los seres vivos, los humanos tienen derecho a actuar sobre ellos siempre que se obtenga algún beneficio de ello. La obligación de no dañar al resto de seres (especialmente a los sensibles) sólo estaría presente cuando no hubiese ni siquiera un mínimo motivo (una mínima justificación) para hacerlo, lo que es un criterio mucho más laxo que los empleados por Regan

y Singer. Y así, su postura, aparentemente más radical, parece resultar, en términos reales (en la práctica), menos exigente en cuanto a los deberes del hombre hacia el mundo natural. Hecho contrario a lo que ocurre con la postura de Taylor, como veremos a continuación.

2.3.2 Paul Taylor y el igualitarismo biocéntrico

Paul W. Taylor (1923-2015) fue un filósofo estadounidense especializado tanto en ética normativa como en ética aplicada, mejor conocido por su trabajo dentro de la ética ambiental, y más concretamente, por *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, libro publicado en 1986, en el que desarrolla y defiende un sofisticado sistema biocéntrico (Engel, 2009b).³⁴ Taylor elabora una postura más radical que la de Goodpaster; defiende un denominado “biocentrismo igualitario”. En éste, “no sólo es negada la superioridad humana, sino que cada cosa viva es considerada como igualmente digna de respeto, independientemente de las diferencias de intereses, y posee la misma importancia moral” (Attfield, 2009: 98). La visión biocéntrica de Taylor se caracteriza por apoyarse firmemente en el sistema explicativo científico; sin embargo, como el mismo Taylor señala, su postura es fundamentalmente una visión filosófica del mundo. (Antes de pasar de lleno a la exposición de su propuesta, cabe señalar que este filósofo puntualiza que su trabajo sólo se ocupa del trato de los seres humanos hacia el mundo natural *silvestre*.)

El biocentrismo de Taylor consta de cuatro “componentes principales” que sostienen su visión de la naturaleza. Los primeros tres, señala, los descubrimos a través de explicaciones científicas, mientras que el cuarto es una valoración que se deriva de los primeros tres, así que no es una descripción fáctica, sino filosófica.

- 1) Se concibe a los humanos como integrantes de la biocomunidad de la Tierra, asumiendo que esta membresía se da en los mismos términos que se aplican a todos los miembros no humanos.
- 2) se ve a la totalidad de los ecosistemas naturales de la Tierra como una red compleja de elementos interconectados en la que el buen funcionamiento biológico de cada ser depende del buen funcionamiento biológico de los demás [...]
- 3) Se concibe a cada organismo individual como un centro

³⁴ Aunque cinco años antes, en 1981, ya había publicado *La ética del respeto a la naturaleza*, un artículo en el que señalaba las principales tesis del libro.

teleológico de vida que persigue su propio bien a su modo. 4) Ya sea que estemos hablando de niveles de mérito o del concepto de valor inherente, la afirmación de que los humanos por su misma naturaleza son superiores a otras especies carece de fundamento y, a la luz de los elementos (1), (2) y (3) recién mencionados, debe rechazarse como un mero prejuicio irracional que nos favorece. (Taylor, 2001: 273)

El primero de los componentes mencionados exige mirarnos a nosotros mismos desde un punto de vista evolutivo: la *Homo sapiens*, aunque a veces decida pasarlo por alto, es una especie animal más, y ése es un rasgo esencial de la condición humana (Taylor, 2001). Con este énfasis, Taylor no pretende negar las diferencias obvias entre los humanos y los demás seres vivos, pero aspira a poner en primer plano el hecho de que nuestra aparición como especie —que, en tiempo evolutivo, es *muy* reciente— “originalmente fue un acontecimiento que no tuvo ninguna importancia particular en el plan de las cosas. La Tierra estuvo rebosante de vida mucho antes de que aparezcamos” (Taylor, 2001: 274). Aceptar este punto, nos dice, favorece a que la especie humana se vea a sí misma como una parte de la naturaleza, a que se ponga en una mejor posición para concebirse más humildemente y a que trabaje por el bienestar del planeta entero.

El segundo punto resalta lo que Taylor denomina “la gran lección de la ecología”: la perspectiva que nos invita a ver “la totalidad del orden natural de la biosfera terrestre como una red compleja pero unificada de organismos, objetos y acontecimientos interconectados” (2001: 276). La ecología, apunta Taylor, nos habla de relaciones de interdependencia entre los organismos vivos (incluidos los humanos) y su medio; relaciones que si bien son dinámicas y hasta cierto punto azarosas, también son lo suficientemente estables como para mantener un equilibrio total.

La idea, bastante aceptada, de que la conservación del medio ambiente es necesaria para la protección del ser humano, escribe Taylor, “no constituye por sí sola una norma moral” (2001: 276). La biología —y, en este particular punto, la ecología— no es más que una mera descripción factual; sus implicaciones valorativas descansan en el hecho de que hemos decidido establecer criterios para adoptar la ética del respeto a la naturaleza. Estos primeros dos puntos, a saber, la visión del hombre como un miembro más de la biocomunidad planetaria y, principalmente, el énfasis en la interrelación ecológica de las especies, ponen a

Taylor a un paso del ecocentrismo; sin embargo, su defensa de un atomismo moral, es decir, su convicción de que sólo los individuos particulares (humanos, plantas, animales), pueden ser portadores de estatus moral, lo compele a negar la atención a las totalidades (especies, ecosistemas) y lo aparta de una visión holista de la conservación natural.

El tercer componente lo aborda de dos maneras: (1) los organismos entendidos biológicamente, a través de las funciones específicas de su especie; y (2) los organismos vistos individualmente, esto es, la adopción, tras largos periodos de observación y estudio, de la conciencia de que cada organismo posee cierto grado de “personalidad” y, por ende, es único e irremplazable. Ahora bien, por interesante que resulte esta segunda manera, tendremos que dejarla a un lado, y, en cambio, nos centraremos en la primera, que es la principal.

El progreso científico, dice Taylor, ha traído consigo la certidumbre de que las *cosas vivientes* se abren paso por su medio para llevar a cabo las funciones biológicas distintivas de su especie. Todos los seres vivos, por igual, “son centros teleológicos de vida en el sentido de que cada uno es un sistema unificado de actividades orientadas a una meta que se dirige hacia su conservación y bienestar” (Taylor, 2001: 278). De este modo, los sucesos que ocurren en relación con dichos seres pueden perjudicarlos o beneficiarlos, lo que significa que tienen intereses. Así, “para Taylor, el valor inherente de un ser se basa en el hecho de que posee un bien propio bastante independiente de la valoración instrumental antropocéntrica que hagamos de él y muy independiente también de que el organismo sea o no sensible y se ocupe o no de tal bien” (Callicott, 2001: 129). Por esta razón, los agentes morales humanos deberían considerar dichos intereses en su toma de decisiones. Cuando adoptamos una actitud de respeto por la naturaleza, las descripciones biológicas “se convierten en hechos de importancia moral en la guía de nuestra conducta” (Taylor, 2001: 278).

Como señala Taylor, “el cuarto componente de la visión biocéntrica de la naturaleza es la idea más importante al establecer la justificación de la actitud de respeto a la naturaleza” (2001: 278). Esta importancia radica en su relación con los primeros tres componentes, cuyo análisis, sostiene este filósofo, pone de manifiesto lo arbitraria que es la creencia en la superioridad humana, la cual rechaza a través de un doble análisis.

Por un lado, arremete contra la idea de que los humanos, debido a sus méritos, son los seres vivos más valiosos. A menudo —sostiene— algunas características distintivamente humanas³⁵ son empleadas para fungir como los criterios que nos permiten sostener la creencia de que los humanos son más valiosos que las demás especies. Pero es evidente, nos dice Taylor, que las juzgamos superiores porque las proponemos desde una mirada antropocéntrica. Y es que si cada organismo puede ser juzgado de acuerdo a lo que representa su propio bien (el bien que significa ser un miembro de *su* especie), ¿por qué habríamos de utilizar criterios humanos para decidir sus méritos? “Emplear sólo criterios que se basan en valores humanos equivale ya a comprometerse con la tesis de que los humanos son superiores a los no humanos, que es lo que está en tela de juicio” (Taylor, 2001: 280). Para este filósofo, entonces, no hay un criterio *no parcial* para decidir que, por méritos, los humanos valen más que cualquier otro organismo.

Por otra parte, —empleando un análisis similar al de Regan— Taylor señala que en las relaciones inter-humanas no empleamos el criterio del mérito para decidir quiénes poseen mayor valor inherente; por el contrario, se considera que todos los humanos lo poseen por igual: el genio y el deficiente mental, el príncipe y el mendigo, el cirujano y el vendedor de frutas, la Madre Teresa y el más escrupuloso vendedor de carros (Regan, 1985). Así que, para Taylor, la única salida disponible para justificar la supuesta superioridad humana sería el especismo, pero —se pregunta— “¿por qué una disposición de genes de cierto tipo habría de marcar un valor superior, en especial cuando este hecho acerca de un organismo se considera en sí mismo, sin relacionarlo con ningún otro aspecto de su vida?” (2001: 284). Ello, señala, es un mero prejuicio arbitrario, un dogma “irracional y autocomplaciente” profundamente arraigado en nuestra sociedad. No un verdadero juicio racional.

Negada la superioridad humana, y de acuerdo con los primeros tres componentes, la conclusión a la que arriba este biocentrista es que una verdadera actitud de respeto a la naturaleza debe conducirnos a la aceptación de que el valor inherente de todas las cosas vivas *es el mismo*. “No se ha demostrado”, escribe Taylor, “que alguna especie sea ‘superior’ o ‘inferior’ a las demás” (2001: 285). Esta consecuencia de su biocentrismo igualitario es lo

³⁵ Aquellas que han servido para justificar la categoría moral de los humanos a lo largo de la historia de la ética occidental: pensamiento racional, autoconsciencia, libertad moral, creatividad, lenguaje, etcétera.

que más se le ha criticado a su postura, incluso por los demás biocentristas. Entonces, conoedor de estas dificultades, Taylor formuló una serie de principios complejos (defensa personal, daño mínimo, justicia distributiva) para poder dirimir los conflictos que sin duda aparecerían tras la adopción de su visión de igualdad universal, aunque no son pocos los críticos que consideran que fracasó en este respecto.

En cuanto a la experimentación animal, es difícil saber lo que piensa Taylor, dado que, para él, “la ética del respeto a la naturaleza sólo entra en juego en la medida en que su producción y uso por parte de los humanos tienen efectos buenos o malos en los ecosistemas naturales y en sus habitantes silvestres” (2001: 271). Así, el resto de los animales —al menos en el artículo del que hemos extraído las tesis de este filósofo— no son considerados. Por consiguiente, tendremos que sacar conclusiones a expensas de que podamos errar en algunos puntos particulares.

Para Taylor, al igual que para Regan, no debemos hacer una escala de valores. Todos los seres merecedores de estatus moral deben ser valorados de la misma manera. No obstante, admite las dificultades de vivir bajo esta visión biocéntrica y por ello formula algunos principios en los cuales justifica el uso de otros seres vivos como recursos. El hecho relevante a considerar, llegado a este punto, es que Taylor sí parece brindarle cierta relevancia (moral) al contexto en el que se desenvuelven los organismos. Por lo tanto, será más productivo, en este caso, poner el énfasis central en su distinción entre los animales silvestres y los domésticos, más que su postura particular sobre la experimentación con animales.

Al hacer esta separación, Taylor, a diferencia de Singer, Regan —y, al parecer, Goodpaster—, admite que hay cierta relevancia moral en el contexto en el cual se encuentra inmiscuido un ser vivo. Entonces, en un intento bastante especulativo por dictar alguna posible consecuencia de esta separación, decimos que tal vez, para este filósofo, puede ser moralmente justificable experimentar con animales, siempre y cuando no sean silvestres. Esta conclusión, reiteramos, no es explícita, pero podría seguirse en caso de adoptarse la (factible) tesis de que Taylor favorece a los animales silvestres, en comparación con los domésticos. En todo caso, lo importante de estas conjeturas no descansa en ningún punto particular acerca de la relación entre los agentes morales y los animales no humanos (como lo es la experimentación animal), ni tampoco en la clarificación del pensamiento de Taylor,

sino en el hecho de que esta preocupación por el contexto será un componente fundamental en la postura de Holmes Rolston, el cual nos permitirá hacer una revisión crítica de los deberes humanos hacia los animales superiores, punto central para los objetivos de este trabajo.

2.3.3 Introducción al ecocentrismo

Un vez revisadas las primeras tres etapas del desarrollo de la ética ambiental, parece buena idea hacer un resumen (a modo de esquema) de las posturas de los autores que hemos presentado para caracterizar cada fase, con el fin de introducir la perspectiva ecocéntrica. Dentro de este marco, haremos, siguiendo el trabajo de Clare Palmer (2013), una triple categorización: (1) la distinción entre las posturas respecto al estatus moral: antropocentrismo y no antropocentrismo; (2) la diferenciación acerca del tipo de entidades que pueden, inteligiblemente, poseer estatus moral: individualismo y holismo; y (3) las discrepancias entre las distintas teorías éticas particulares.

Antes que nada, hemos de reconocer que la segunda de estas categorías (la inteligibilidad de la posesión de estatus moral) es la *diferencia clave* entre las tres primeras etapas de la ética ambiental y la última, el ecocentrismo. Passmore, Singer, Regan, Goodpaster y Taylor suscriben un enfoque individualista del estatus moral, es decir, todos ellos sostienen que un requisito fundamental para pensar a una entidad como merecedora de categoría moral es que sea un individuo (un humano, un animal, una planta). La relevancia de esta aclaración se apreciará claramente al analizar los principios generales del enfoque ecocéntrico y al describir el trabajo de Rolston en particular, por lo que basta con mencionarla sólo de pasada.

John Passmore. Defiende un acercamiento individualista de nuestra preocupación por el medio ambiente; pero, además, y en relación con nuestra primera distinción, sostiene un enfoque claramente antropocentrista. Para él, sólo los individuos humanos son dignos de consideración moral: las decisiones morales deben enfocarse en beneficiar a individuos humanos (a los vivos y a las generaciones futuras). Por último, con respecto a la tercera de estas distinciones, no se compromete con ninguna ética particular, sino que —y es que en

esto radica su planteamiento central— defiende que las teorías éticas tradicionales de Occidente pueden fungir satisfactoriamente como la base de nuestras obligaciones con el medio ambiente.

Peter Singer. Se inclina, de acuerdo a su principio de igualdad, por una visión no antropocéntrica del estatus moral, visión que comparte con Regan y con los dos teóricos biocentristas revisados, aunque entre ellos hay discrepancias sobre cuál es el criterio mínimo para otorgarle categoría moral a un ser. En este sentido, Singer propone el criterio de la sensibilidad, cuya posesión, asegura, nos permite siquiera pensar que un organismo pueda tener intereses. Este criterio está en completa relación con el tipo de teoría ética que emplea (la última de nuestras categorías), esto es, una teoría ética consecuencialista, específicamente, el denominado utilitarismo de preferencias.

Tom Regan. En concordancia con Singer, defiende una postura centrada en los individuos y no antropocéntrica. Pero, pese a que ambos son zoocentristas (restringidos), Regan afianza a la subjetividad como el criterio para merecer consideración moral. Por otra parte, la teoría ética que emplea sí difiere de la de Singer, ya que Regan se compromete con una teoría deontológica, y en particular, con una teoría de los derechos morales. En consecuencia, y a diferencia de Singer y Goodpaster, no admite diferencias de valor entre los individuos que poseen categoría moral, derechos: todos los seres sujetos de una vida poseen exactamente el mismo valor, y ello se ha de traducir en un “nivel de respeto” similar.

Goodpaster y Taylor. Ambos defienden perspectivas individualistas y no antropocéntricas. Además, los dos aseguran que el mero hecho de estar vivos es motivo suficiente para contar moralmente. Pero, y aquí hallamos la diferencia fundamental entre ambos, es claro que difieren en cuanto a su teoría ética. Esto salta a la vista aun cuando Goodpaster, al menos hasta donde sabemos, no se adhiere explícitamente a ninguna teoría, sino que se limita a establecer un criterio básico para merecer consideración moral y a señalar que existen diferencias de *importancia moral* entre distintos organismos. Por el contrario, Taylor sí propone una teoría ética, a saber, una ética igualitaria de corte deontológico que, como la planteada por Regan, no admite diferencias de valor entre quienes poseen categoría moral.

Dicho lo anterior, el extensionismo, en sus primeras tres etapas, puede ser resumido de la siguiente manera: las dos características distintivas de la primera etapa son su marcado antropocentrismo y su preocupación por las generaciones futuras; con la llegada de la segunda fase, se abre paso a una etapa no antropocéntrica en la ética ambiental, aunque con criterios de consideración moral (sensibilidad, subjetividad) que sólo alcanzan a poseer los denominados animales superiores; finalmente, con el biocentrismo, tercera etapa, se rompe con los criterios humanistas tradicionales y se le otorga estatus moral a todos los seres que cumplan con un criterio más básico: el estar vivos.

Y aunque las teorías éticas dentro de cada etapa pueden variar dependiendo de la postura particular de cada autor, son dos las maneras de abordar la posesión de estatus moral que sobresalen: la empleada por Singer y Goodpaster, que admite diferencias de importancia moral, y la defendida por Regan y Taylor, que sostiene que, dentro de la esfera moral —una vez se admite la posesión de derechos, diría Regan—, el valor individual es igualitario. Es en este marco donde aparece el ecocentrismo, cuyo *planteamiento característico* se puede expresar, negativamente, como una crítica a la postura según la cual sólo los seres individuales pueden ser merecedores de consideración moral o, en el lenguaje de Rolston, poseedores de valor intrínseco.

El ecocentrismo, de este modo, se aleja aún más de la ética humanista clásica y se configura como la más radical de las cuatro etapas del extensionismo. Y es que si bien, como mencionamos, Aldo Leopold y Arne Naess ya habían planteado dos tipos de ecocentrismo, la recepción del trabajo del primero no había tomado en cuenta precisamente la parte ecocéntrica de sus propuestas, mientras que la visión del segundo había sido ampliamente criticada debido a sus problemáticos planteamientos metafísicos (ver nota 20). Lo que ocurrió, entonces, fue que la preocupación general hallada en la *Ética de la Tierra* de Leopold (publicada a mediados del siglo XX) sería la misma que re-surgiría décadas más tarde, y que impulsaría la configuración de la cuarta etapa de la ética ambiental: que “la ecología y la ética deben coparticipar en la configuración de nuestra concepción del mundo, de tal modo que podamos ver a través del impacto combinado de los resultados científicos y los nuevos conceptos éticos” (Kwiatkowska, 2001a: 59).

La carta fuerte del enfoque ecocéntrico, y que lo distingue del zoocentrismo y del biocentrismo, es su posición con respecto a la ecología. A diferencia de éstos, que se apoyan con firmeza en la ciencia evolutiva, el ecocentrismo le brinda una especial importancia a la interrelación de las especies en (y con) sus ambientes naturales. La primera de estas ciencias, la evolutiva, vincula diacrónicamente (a través del tiempo) a todas las especies, incluida la *Homo sapiens*; pero la segunda, la ecológica, también nos enseña que los seres vivos están unidos sincrónicamente (en el mismo momento) (Callicott, 2001). Este último lazo será el principal eje sobre el que girará la posición de Rolston.

Taylor claramente se percató de esta sincronía cuando resaltaba la importancia de lo que denominaba “la biocomunidad planetaria”, sin embargo, el firme énfasis que ponía en la protección del bien propio de los organismos individuales lo alejó de la idea de abrazar una visión más amplia y holista, por lo que se quedó en el borde de la ética ecológica (Sosa, 1990). Por el contrario, para los ecocentristas, las totalidades, como las especies, los ecosistemas o la biota, no son sólo el mero agregado de sus miembros; son algo más. Así que, por ejemplo, según el enfoque ecocentrista, está claro que algo puede estar en los intereses de una especie sin que se encuentre en los intereses de los individuos que la conforman (Palmer, 2013). Lo mismo ocurre con el bien de la comunidad natural, el cual no siempre resulta ser el mismo que el bien de sus miembros individuales. Por estas razones, surge la necesidad de valorar a las totalidades por sí mismas.

Pero ¿cómo hemos de otorgar consideración moral a una especie o a un ecosistema si no poseen un bien propio, si no pueden ser dañados o beneficiados? Esta respuesta dividirá a los ecocentristas: algunos (como Leopold y Callicott) harán de la comunidad biótica el elemento principal y más básico, mientras que otros (entre ellos, Rolston) partirán de una postura biocéntrica y la dotarán de “instrumentos teóricos que [les] permitan fundamentar el respeto debido al ecosistema” (Issa, 2001: 290). Y es que, pese a las discrepancias que podamos encontrar entre las distintas posturas ecocéntricas, la idea general de este enfoque se puede resumir con las multicitadas palabras de Aldo Leopold en su *Ética de la Tierra*: “Algo es correcto cuando tiende a preservar la integridad, la estabilidad y la belleza de la comunidad biótica; es incorrecto cuando tiende a lo contrario” (2004: 43).

LA PROPUESTA ECOCÉNTRICA DE HOLMES ROLSTON

El capítulo anterior nos sirvió para describir las principales posturas de las tres primeras etapas del desarrollo de la ética ambiental, las cuales —señalamos— son el antecedente directo del enfoque ecocéntrico, mismo que abordamos brevemente, y de modo general, al final del capítulo. Este enfoque, mencionamos, ya había sido planteado desde mediados del siglo XX por Aldo Leopold; sin embargo, el amplio recibimiento que tuvo el trabajo de este autor casi no tomó en cuenta precisamente su parte ecocéntrica, misma que sería valorada en su justo sentido hasta décadas más tarde.

En este capítulo, el tercero, haremos una revisión del trabajo de Holmes Rolston, una de las figuras con mayor renombre dentro de la ética ambiental. Nos centraremos en la clarificación de su postura, específicamente, en su defensa de los valores intrínsecos en el mundo natural; primero, en el nivel de los organismos; luego, en el nivel de las especies; y, por último, en el nivel de los ecosistemas. Posteriormente, concluiremos con una breve descripción de la peculiar teoría del valor que defiende este filósofo.

Breve biografía. Nacido el 19 de noviembre de 1932 en Staunton, Virginia, Holmes Rolston (tercero) es un Distinguido Profesor de filosofía de la Universidad del Estado de Colorado, conocido principalmente por su importante trabajo en el terreno de la filosofía ambiental, cuya obra se encuentra marcada por el entorno en el que vivió en su infancia, especialmente en dos importantes sentidos: el religioso y el ambiental.

Rolston creció en el seno de una familia religiosa. Tanto su padre como su abuelo — y el mismo Rolston— llegarían a ser pastores presbiterianos en Virginia, tierra a la que, como muchos otros de sus habitantes, la familia de Holmes consideraba una verdadera bendición divina. La importancia que tuvieron sus primeros años de vida se vislumbra en el hecho de que, en ocasiones, su postura parece estar más interesante y poderosamente influenciada por su historia personal (los paisajes en los que vivió y sus familiares a quienes más admiró) que

por los teólogos y naturalistas a los cuales leyó. “Su infancia en Virginia”, escribe Christopher Preston, “su mudanza a las montañas de Colorado y Will Long, su abuelo de Alabama, han modelado el pensamiento de Rolston tanto como lo ha hecho la teología de Karl Barth o la filosofía de Aldo Leopold” (2009: 5).

Antes de ser pastor, y antes de volcarse a la filosofía ambiental, Rolston estudió física y matemáticas en el *Davidson College* en Carolina del norte. Fue ahí, gracias a Tom Daggy, peculiar profesor de biología para quien el estudio de la ciencia, más que un trabajo, parecía una cuestión de vida o muerte, donde Rolston adquiriría su pasión por el estudio serio de la biología, la cual —ya comenzaba a entrever para entonces— le resultaba capaz de descifrar ciertos secretos del universo que la física, las matemáticas o la astronomía no podían, entre ellos, y quizá es el más sorprendente de todos, la mera presencia de la vida en el cosmos (Preston, 2009).

Su formación religiosa profesional inició en 1953 cuando se enroló en un curso de estudios teológicos en el *Union Theological Seminary* en Virginia. Éste lo finalizaría en la Universidad de Edimburgo, donde recibiría el doctorado bajo la tutela de Thomas F. Torrance, reconocido teólogo británico, quien —como lo haría Rolston años después— recibiría en 1978 el importante premio Templeton.

A finales de la década de los 60, tras varios años siendo pastor, Rolston se decidiría a entrar a la Universidad de Pittsburg, centro de estudios en el que obtendría la maestría en filosofía de la ciencia, y en el que comenzaría a articular sistemáticamente su propuesta ambiental. Años más tarde, en 1975, y ya como profesor de filosofía en la Universidad del Estado de Colorado, Rolston publicaría *Is There an Ecological Ethic?* [¿Existe una Ética Ecológica?] en la importante revista *Ethics*. Con este audaz ensayo, ayudaría a posicionar a la ética ambiental como una disciplina académica identificable y se perfilaría él mismo como una figura sobresaliente dentro de ella.

Más allá de sus libros y demás publicaciones, Rolston ha trabajado en otros proyectos de corte ambiental: apoyaría a Eugene Hargrove en la fundación de la revista *Environmental Ethics*, importante foro de discusión para la filosofía de la naturaleza, en donde se publicaría más de un artículo ahora clásico en esta disciplina. Además, en el año de 1990, el antes pastor sería elegido como presidente fundador de la *International Society for Environmental Ethics*

(Preston y Ouderkirk, 2007). Por otra parte, Rolston también sería reconocido como activista debido a su militancia a favor de la conservación de ciertas especies nativas de los montes Apalaches y por su defensa de algunas políticas de conservación de Yellowstone.

En suma, la obra de Rolston ha girado en torno a dos temas: por un lado, ha realizado uno de los esfuerzos más completos por acercar a la ciencia y a la religión; y por otro, ha sido uno de los más importantes pensadores de la (relativamente) corta historia de la ética ambiental, disciplina que, además, él mismo ayudó a conformar. En lo que resta de este capítulo (y en la mayor parte del siguiente), nos centraremos en la posición de Rolston en materia ambiental, cuyas obras principales —en las que nos enfocaremos— están escritas secularmente. Desde su llegada a la Universidad de Colorado, Rolston buscó no incluir argumentos teológicos en sus artículos publicados en los sectores académicos seculares. Así, se puede “leer la mayor parte de su trabajo sobre ética ambiental sin siquiera notar que [es] cristiano” (Preston, 2009: 192). Lo que sigue es una revisión de su enfoque (ambiental) secular.

3. 1 Organismos: respetar vidas

La propuesta de Rolston amplía el círculo humano de consideración moral hasta incluir a los ecosistemas y a las especies. Esto, por supuesto, sin dejar fuera a los seres considerados por las etapas anteriores del extensionismo: generaciones futuras, animales superiores, animales inferiores, plantas. De hecho, de acuerdo al modo en que articula su postura, Rolston es también un biocentrista (aunque va más allá de este enfoque) y, al igual que Goodpaster y Taylor, sus argumentos para defender el valor intrínseco de todos los seres vivos presentan fuertes reminiscencias aristotélicas. Sin embargo, a diferencia de Taylor y Goodpaster, Rolston defiende “una muy sutil, compleja y diversificada ética centrada en la vida” (Callicott, 2001: 122). Esto se debe en buena medida a que subsume su biocentrismo —el cual explicaremos a continuación— a una teoría holista, lo que le permite abordar la ética ambiental desde una visión más amplia. En este sentido, integra en su postura algunas ideas

de las primeras etapas de la ética ambiental, pero las trabaja desde un marco interpretativo diferente, uno que le permite acomodarlas a la luz de nuevas categorías.

Rolston sostiene que aunque se puede defender positivamente el valor de los organismos, es preferible (también) decir algo en contra de la postura (representada paradigmáticamente por Singer) que afirma que la categoría moral de un ser sólo entra en escena cuando éste cruza el umbral de la sensibilidad; crítica que —como también mencionamos cuando presentamos la propuesta de Goodpaster— es fácilmente aplicable contra la postura de Tom Regan y su criterio (aún más elevado) de consideración moral.

Como estudioso de la ética ambiental desde sus inicios, Rolston sabe que es fácil, una vez superado el antropocentrismo, creer que la crisis ambiental se resolverá con tan sólo adaptar algunas tesis clásicas (utilitarismo, teoría de los derechos) y aplicarlas al mundo natural, o a alguna parte de éste. Y pese a que es consciente de que, “lógica y psicológicamente hablando, la forma más sencilla y mejor de cruzar las fronteras tradicionales de la ética interhumana es considerar el caso de los animales superiores” (2004: 70), también sabe que hacerlo por razones psicológicas (sensibilidad, subjetividad) y no por razones biológicas es, para un “aspirante a especialista en ética ambiental”, sumamente peligroso. Éste se puede perder cuando continúe su exploración sobre el estatus moral de los seres “inferiores” (Rolston, 2004).

Uno de los rasgos característicos del trabajo de este filósofo es que —sin negar la importancia de los valores antropocéntricos— defiende una moralidad objetivista; y la vida es un proceso objetivo en el mundo. “La ética ambiental”, escribe, “no es meramente un asunto de psicología sino de biología” (1988: 108). Algunas especies desarrollaron intereses psicológicos y hay que defenderlos puesto que son sumamente valiosos; pero éstos se sostienen sobre intereses biológicos que todo ser vivo posee, y que deben contar moralmente. Por debajo del umbral de la sensibilidad, la vida continúa.

Cuando empleamos únicamente las categorías psicológicas del paradigma humanista para trabajar nuestros deberes más allá del ámbito humano, sólo un pequeño grupo de seres no humanos (pero casi humanos) logra adquirir categoría moral: aproximadamente, sólo el 4% de las especies, si empleamos el criterio de la sensibilidad; un porcentaje menor, si adoptamos el criterio de la subjetividad (Rolston, 2012). Así pues, si nos quedamos en el

terreno psicológico de la ética, bien podremos admitir en nuestro círculo de consideración moral a los animales superiores, pero difícilmente llegaremos más lejos. Con la ética psicologista de alcance no antropocéntrico, como la de Singer o Regan, “se gana un avance sustancial que va más allá de lo estrictamente humano, y se aprende la primera lección en ética ambiental” (Rolston, 2004: 71). No obstante, si queremos realmente una ética que nos ayude a superar la crisis ambiental de nuestros tiempos, no podemos seguir empleando los mismos criterios de consideración moral. Necesitamos ser más radicales; debemos, como lo hace el movimiento biocentrista, tratar de fundamentar una ética que se encargue de nuestras relaciones morales con todos los seres vivos.

Si intentáramos *valorar* a las plantas y a los animales no sensibles, apoyados de los mismos criterios que emplean las éticas zoocéntricas tradicionales, tendríamos que recurrir a las pautas antropocentristas de siempre, a teorías científicas poco fiables, a virtudes escondidas en los organismos o a otras cuestiones igualmente difíciles de defender. Cuando tratamos de apoyarnos en “utilidades psicológicas para proteger la flora o incluso la fauna insensible, [. . .] lo único que hacemos es tartamudear” (Rolston, 2004: 72). O dar media vuelta y aferrarnos a los valores indirectos (instrumentales): ¡Protejamos a las plantas, pues sin ellas no habría oxígeno *para la humanidad!*

Y aunque es verdad que mucho se puede decir, con el fin de proteger a los organismos insensibles (o a las especies, o a los ecosistemas), apelando a valores subjetivos —a saber, antropocéntricos—, la conservación, para Rolston, debe fundamentarse en un sentido más profundo, es decir, en valores intrínsecos. Y esto por dos razones: por un lado, porque la ética no es meramente un asunto sobre las cosas que los humanos disfrutan o encuentran útiles, antes bien, se trata de lo que los humanos deben hacer; y por otro, porque una ética ambiental que sólo proteja los intereses de una especie, la *Homo sapiens*, difícilmente podrá ayudar a conservar todos los valores naturales.

Así, en la medida en que sostiene que la ética ambiental debe ir más allá de lo que las posturas humanistas y zoocéntricas estarían dispuestas a aceptar, Rolston necesita nuevas pautas de las cuales partir para realizar su análisis; y éstas las toma de la biología. Tal como sugirió primero Leopold y ratificó Potter después, Rolston pretende tender un “puente hacia el futuro” al unir ciencia y ética. La ética ambiental, escribe Rolston, “tiene que desafiar la

separación entre la ciencia y la ética al tratar de reformar una ciencia para la que la naturaleza carece de valor y una ética que da por sentado que sólo los humanos [o casi humanos] cuentan moralmente” (2004: 69). Por ello, si queremos adoptar una *adecuada* teoría para el respeto a la vida, necesitamos nuevas categorías, unas que resulten más lógicas por ser al mismo tiempo más biológicas.

3.1.1 Descripciones factuales

En ocasiones, los científicos pudieran parecerse a seres insensibles que se relacionan con su objeto de estudio (la naturaleza, en un sentido amplio) de un modo severo y mezquino; personas que estudian el entorno natural de manera fría, concentrados sólo en descripciones objetivas y sin mezclar emociones. Solemos pensar que nuestra actitud frente al mundo natural debe ser otra, una dominada por sentimientos de amor, respeto y admiración. Creemos que éstos son el camino directo a la resolución de la crisis ambiental contemporánea. Rolston, en cambio, problematiza esta idea “ingenua y romántica” de la naturaleza (o mejor dicho, busca poner el énfasis *principal* en un lugar distinto).

En ocasiones, la naturaleza es feroz, es verdad, pero debemos buscar evaluarla a partir de lo que sabemos sobre ella. De modo que, siguiendo esta idea, descubrimos que quizá “tratar a los animales silvestres compasivamente como se aprende en una cultura equivale a no apreciar su estado silvestre” (Rolston, 2004: 72). Resultaría algo irónico considerar moralmente a la vida silvestre —concluimos, luego de reflexionarlo con algo de calma— a cambio de no respetar su estado silvestre; a cambio de no respetar a un organismo *por lo que es* (y, por ende, por el contexto en *el que está*).

Desde la postura de Rolston, el respeto a un organismo, sensible o no, comienza conociéndolo. Por esta razón, es necesario, primero, partir de las descripciones hechas por la biología para, después, ingresar cuidadosamente al ámbito de la valoración. Sólo de esta manera lograremos la conservación de la vida en su sentido más profundo. Así, para Rolston, dado que seres como las plantas, los animales insensibles y los insectos son organismos vivos, entonces poseen un valor intrínseco. Veamos cómo es que arriba esta conclusión; y para ello, comencemos aclarando su concepción de “organismo”:

Un organismo es un sistema espontáneo y automantenido que se sostiene y se reproduce, ejecuta su programa, se abre un camino a través del mundo, verifica su desempeño mediante capacidades de respuesta con las que mide su éxito. Puede habérselas con las vicisitudes, oportunidades y adversidades que el mundo le presenta. Dentro de todos los organismos opera algo más que causas físicas —aun cuando no lleguen a tener la experiencia de sentir—. Hay información que dirige las causas; sin ella, el organismo se desplomaría. Esta información es un equivalente moderno de lo que Aristóteles llamó causas formales y finales; da al organismo un *telos* o fin, una especie de meta (no consciente). Los organismos tienen fines aunque no siempre se propongan fines. (2004: 76-77)³⁶

Al igual que Goodpaster y Taylor, Rolston sostiene la importancia moral de los seres vivos sobre bases conativas, aunque va más lejos que ellos en sus descripciones científicas. Los organismos se resisten a la muerte, reclaman un entorno del cual extraer recursos para cumplir con su programa, requieren del buen funcionamiento del ambiente externo y, al mismo tiempo, están internamente constituidos para habérselas con él.

La *estructura* de la vida está inscrita en los genes. En este sentido, el ADN es en esencia una molécula lingüística. Es un conjunto lógico y simbólico que contiene la información necesaria para permitirle al organismo sortear las dificultades que le plantea el mundo:

Ese centro de dirección ejecutivo es cibernético —en parte, un tipo especial de sistema de causas y efectos y, en parte, algo más—. Es, en parte, un sistema de información histórica que descubre y evalúa fines para hacerse un mapa del mundo y abrirse paso a través de él; y en parte, es un sistema de significados conectados con operaciones, búsquedas y capacidades de solución inteligente de dificultades. En este sentido, el genoma es un conjunto de moléculas para la conservación. (Rolston, 2004: 77)

El genoma es una especie de programa, una tarea que trata de ejecutarse; *un proyecto*. Busca la manifestación fenotípica de los genotipos. “Si se les da oportunidad, esas moléculas buscan una autoexpresión orgánica. De este modo anuncian un camino de vida” (Rolston, 2004: 77).

³⁶ Rolston sabe que algunas de estas características se pueden encontrar análogamente en algunos productos de diseño humano —la retroalimentación con el ambiente de un misil de rastreo, por ejemplo— o en la materia abiótica —la reproducción de un patrón en un cristal—, sin embargo, la completa “constelación de estas características no las encontramos más que en los organismos vivos” (Rolston, 1988: 97).

Los organismos requieren un ambiente del cual tomar la energía necesaria para mantenerse y —a diferencia de la materia inorgánica, una roca, por ejemplo—, una vez que cumplen con su ciclo, son reabsorbidos en forma de nutrientes por el sistema. Un organismo, por lo tanto, sólo puede ser comprendido completamente *dentro de su ambiente*. Éste lo constituye y lo sostiene (sobre esto volveremos más abajo).

3.1.2 La valoración

Rolston, como Singer y Goodpaster, se abstiene de emplear el lenguaje de los derechos; pero, a diferencia de ellos, también descarta el de categoría/estatus moral, el cual —señala— descende más de la corte que de la teoría del valor. El lenguaje de los derechos, de acuerdo con Rolston, quizá sirva para salvaguardar los valores de los seres humanos y de los animales superiores, “pero no toca los valores en la naturaleza asociados con la estabilidad de los ecosistemas, las especies de plantas en peligro o la preservación de la naturaleza silvestre” (1988: 47). El concepto de “derecho” (sea legal o moral) ayuda a proteger los bienes de las personas (y de algunos animales) dentro del contexto cultural, pero falla a la hora de ser “extrapolado” fuera de este ámbito, de modo que es mejor prescindir de él. Además, hacerlo de lado nos deja en mejor posición para jerarquizar los bienes (valores) de los organismos, punto importante en la postura de Rolston.

En la naturaleza no hay derechos, pero quizá los humanos puedan establecerlos al relacionarse con ella. No obstante, la ética defendida por Rolston busca fundarse sobre las mejores pautas naturalistas y pretende justificar la conservación de la naturaleza a partir de un entendimiento más profundo de lo que es ella por sí misma. No trata de transferir logros culturales (por ejemplo, el reconocimiento de derechos) al mundo natural; antes bien, busca descubrir valores en la naturaleza y partir de ellos (Rolston, 1994).

Dejar de lado estos conceptos, cardinales para otros autores, conduce a Rolston a centrar su postura en el concepto de “valor” (¿Qué es? ¿Qué entes poseen valor por sí mismos? ¿Qué deberes surgen cuando aceptamos que una entidad posee valor?). La principal tarea de su teoría —y, sin duda, la más polémica— se halla en la defensa de este concepto y de cómo integrarlo en una ética ambiental que sea a un tiempo holista e individualista. Ahora

bien, más allá de abandonar estos conceptos (a los que la tradición ambiental ha brindado tanta importancia), lo que permanece con toda su fuerza es la convicción de que en la naturaleza, fuera del ámbito en el que se desenvuelve regularmente la vida humana, existen valores. Y estos valores reclaman algún grado de consideración por parte de los agentes morales, quienes están en la posibilidad de obrar correcta o incorrectamente con relación a ellos. Así, lo que haremos en las secciones restantes de este capítulo, siguiendo la postura de Rolston, es problematizar la visión según la cual la naturaleza sólo posee valores instrumentales. “*Valor* será por lo tanto el principal término en los argumentos que siguen” (Rolston, 1988: 2).

Antes de revisar cómo es que en este nivel, el de los organismos, Rolston pasa de las descripciones a las valoraciones, es importante señalar y enfatizar el punto más controversial de su postura (y que será tratado más abajo): el hecho de que, para él, existen valores que se presentan objetivamente en la naturaleza, independientemente de la consciencia humana. Entonces, escribe Rolston:

Empezamos a ingresar al campo de los valores cuando reconocemos que el conjunto genético es un conjunto normativo; distingue entre lo que es y lo que debe ser. Esto no significa que el organismo sea un sistema moral, pues no hay agentes morales en la naturaleza; sino que el organismo es un sistema axiológico y evaluativo. Así, el roble crece, se reproduce, repara sus heridas, y se resiste a la muerte. El estado físico que el organismo busca, idealizado en su forma programática, es un estado que él mismo valora. El valor está presente en el mero hecho de lograr alcanzarlo. *Vital* parece, en este caso, una palabra más adecuada que *biológico*. No nos estamos refiriendo simplemente a un individuo que defiende su vida solitaria sino a un individuo que ha logrado adaptarse en el ecosistema en que se ubica. Sin embargo, queremos afirmar que el individuo vivo, tomado como un punto-experiencia en la red de vida interconectada es, *per se*, un valor intrínseco. (2004: 78)

En este sentido, Rolston lleva la fuerza de sus argumentos hasta territorios poco trabajados por la filosofía tradicional. Afirma que la conservación de la vida, aun cuando es una preocupación muy reciente para la teoría moral occidental, es un proceso biológico que inició en el momento mismo en que surgió la vida en la Tierra, hace aproximadamente 3,500 millones de años. Cada ser vivo está programado para buscar mantenerse. Si no lo hace, perece. “La conservación biológica en el sentido más profundo no es algo que tenga su origen

en la mente humana [...] La conservación biológica es innata en tanto que cada organismo se conserva, valora su vida” (Rolston, 1994: 168).

Los organismos defienden su vida como intrínsecamente buena, más allá de si ésta es buena para otros organismos. Un organismo individual, como actualización de una clase, de una especie, se ve a sí mismo como algo bueno y, por lo tanto, defiende su clase como una buena clase. “En este sentido, tan pronto como uno sabe lo que es una secuoya, uno sabe lo que es una buena secuoya. Uno sabe la identidad biológica que es deseada y conservada” (Rolston, 2012: 117). Lo mismo ocurre con cada organismo de cada especie: racional o sensible; irracional o insensible. Por ello, afirma Rolston, no hay nada que nos diga que estos seres evaluativos no deben ser considerados moralmente.

Más aún, dado que en la naturaleza no hay sistemas morales, no importa el papel que desarrolle un organismo en el ecosistema o los medios que utilice para llevar a cabo la realización de su *telos* vital, no hay razones para censurar moralmente el comportamiento de ningún organismo, por alejado que parezca de lo que estaríamos inclinados a considerar como “bueno” dentro de nuestras comunidades culturales. Una vez más, acudimos a las descripciones científicas y de ahí consideramos las preguntas morales: ¿son siempre buenos los organismos? ¿Existen las malas clases? ¿Cómo debemos evaluar el rol de un individuo particular?

“Recuérdese, sin embargo,” escribe Rolston, “que un organismo no puede ser una buena clase si su aptitud no se ubica en el medio ambiente. Por selección natural, la clase de bienes para los que está genéticamente programado debe entrelazarse con su papel en el ecosistema” (2004: 79). Cada planta, insecto, virus o depredador puede ser valorado intrínsecamente en solitario, pero nunca debe olvidarse que son lo que son porque *son en donde son*.

Un organismo que, por ejemplo, parezca “malo” por parasitario o predatorio debe ser evaluado dentro del entramado de relaciones *en* el ecosistema. Entonces, luego de un análisis más amplio, seguro reaparecerá como miembro de una clase con cierto rol específico dentro del sistema, aun si resulta dañino para los miembros de otras especies o para los humanos. Los organismos que perjudican a otros (virtualmente todos) pueden resultar, en el contexto ecosistémico, beneficiosos *para la clase* a la que pertenecen los individuos afectados, o

incluso beneficiar a otras clases. “Las ‘clases malas’ suelen desempeñar papeles útiles en el control de la población, en relaciones simbióticas o al ofrecer oportunidades a otras especies” (Rolston, 2004: 79). Para entender lo que verdaderamente ocurre en los ecosistemas, se tiene que ampliar la imagen. El león que devora a una gacela atenta contra el bienestar de ésta, por su puesto, pero, al mismo tiempo, contribuye a mejorar el vigor de la especie a la que pertenece su presa, pues permite que los individuos-gacela más aptos se reproduzcan.

Y es que otro punto fundamental en la postura de Rolston es que los organismos difícilmente pueden ser valorados aisladamente —aun cuando afirmemos que son valiosos por sí mismos—. Éstos deben ser concebidos dentro de las totalidades de las cuales son parte y a las cuales pertenecen. Visto de esta manera, “algo puede ser intrínsecamente una clase buena, aunque, instrumentalmente sea una clase mala en el sistema; sin embargo, esos casos serán anómalos y tendrán las presiones de la selección en su contra [. . .] Las clases naturales son buenas mientras no se demuestre lo contrario” (Rolston, 2004: 80).

“Mala” casi siempre será una palabra que aparecerá cuando una clase esté siendo juzgada a través del prisma antropocéntrico, y no bajo una mirada ecosistémica más amplia. Las especies dañinas para el sistema surgirán, en la mayoría de los casos, cuando el hombre desgarré los ciclos naturales con su intromisión negativa. Sólo a través de un cambio de perspectiva, una menos individualista y no-antropocéntrica, la ética ambiental será más lógica porque será más biológica. La conservación de la vida —en las riendas de la civilización humana— sólo ocurrirá llegado este cambio de conciencia. Entonces, el próximo paso, continuando con la presentación de la postura de Rolston, es analizar los deberes humanos, ya no con los organismos individuales, sino con las especies de las que son miembros constitutivos.

3. 2 Especies: conservar formas de vida

Antes de continuar, es importante mencionar que el sistema de Rolston debe ser entendido a partir de sus descripciones y valoraciones *en distintos niveles*, mismos que se relacionan y se complementan entre sí. En la sección anterior, describimos la manera en que Rolston

defiende el valor de los organismos individuales. En ese respecto, su análisis no presenta ningún avance significativo en relación con los teóricos del enfoque biocentrista. Así, la afirmación de que cualquier ser vivo individual —un ocelote, por ejemplo— posee valor intrínseco se encuentra dentro del marco valorativo más estrecho. Es una afirmación que sólo toma en cuenta el nivel de los organismos (individuales). Los otros dos niveles son el de las especies y el de los ecosistemas. Los tres, dada la manera en que están integradas las comunidades bióticas, suelen estar estrechamente ligados; si bien, en el plano teórico, es posible manejarlos por separado.

Tener en cuenta esta valoración por niveles resulta bastante útil para entender correctamente cómo se han de dirimir los conflictos de valor en el ecocentrismo de Rolston y, así, evitar caer en malas interpretaciones de su enfoque, como ocurre en ocasiones. Un ejemplo de ello es la idea de Callicott (2001) de que el trabajo de Rolston conduce a las mismas prácticas antropocéntricas que las teorías humanistas. En la sección anterior, dijimos que Rolston defiende el valor intrínseco de todos los seres vivos, y que su adopción del lenguaje del *valor* le permite jerarquizar la importancia moral de éstos. Así, la escala intuitiva que Rolston (1988) propone —con la idea en mente de que la biología debería ayudar a corregirla o a confirmarla— es la siguiente: el valor más bajo se encuentra en los microbios, seguido por las plantas y continúa aumentando en la medida en que pasamos por los animales inferiores y nos aproximamos a los niveles más altos de complejidad neuronal, los cuales hallamos en los animales superiores, y que tienen su máxima expresión en los seres humanos, quienes poseen mayor valor intrínseco que cualquier otro ser en la Tierra.

Según la interpretación de Callicott, dado que en la postura de Rolston los humanos son más valiosos, entonces tienen justificado tratar sin miramientos al resto de seres vivos. Para este ambientalista, la propuesta de Rolston conduce a la dominación de la naturaleza por parte del hombre, pues, a la hora de efectuar valoraciones de tipo “uno contra uno” (el valor de un humano frente al valor de algún otro ser vivo), esto es, valoraciones en el nivel de los organismos, el humano siempre poseerá mayor importancia moral que el individuo de cualquier otra especie, animal o vegetal. Pero esta interpretación, sostenemos, es incorrecta. No considera los distintos órdenes de organización planteados por Rolston. (Además, que los

humanos posean mayor importancia moral tampoco implica que no deban considerar moralmente a los demás seres.)

En el ecocentrismo de Rolston, el valor intrínseco de un individuo no es el único criterio moral a considerar. “La historia de la vida es contada en múltiples niveles”, escribe el norteamericano. “Una cosa es obvia: el individuo singular no es ni el único nivel en el que el flujo de la vida ha de ser entendida ni [el único] en el que su interrupción es causa de preocupación” (1988: 144). Los humanos no tienen la potestad de tratar al mundo natural sin ningún tipo de restricción. Ello no es una consecuencia derivada del trabajo de Rolston, sino una desafortunada interpretación de su enfoque; interpretación que supone, en primer lugar, que Rolston considera que el ser más valioso puede obrar sobre los demás como mejor le plazca y, en segundo, que los juicios comparativos de valor han de realizarse teniendo en cuenta sólo el nivel de organización más bajo.

Por el contrario, y a diferencia de las posturas zoocéntricas y biocéntricas que hemos revisado, el enfoque ecocéntrico de Holmes Rolston sí considera valiosas a las totalidades (especies, ecosistemas), y esto tiene importantes consecuencias a la hora de asignar privilegios y obligaciones en la ética ambiental que propone. Cómo y por qué lo hace lo examinaremos en lo que resta de este capítulo.

3.2.1 ¿Realmente existen las especies?

En palabras de Edward O. Wilson, uno de los más destacados defensores de la biodiversidad en la Tierra, y quizá el más importante biólogo con vida: “por humilde e insignificante que sea, cada especie es una obra maestra de la biología que vale la pena conservar” (2006: 12). Y es que la pérdida de biodiversidad es una de las más grandes tragedias de nuestros días. El hombre debe proteger la diversidad genética de nuestro planeta, en ello concuerdan virtualmente todos los naturalistas del mundo.

Sin embargo, cabría preguntarse por qué debemos preocuparnos por proteger a *las especies* si ya incluimos en nuestro círculo de consideración moral a todos los individuos que las conforman; si, como señalamos en el apartado anterior, ya aceptamos que tenemos deberes para con *todos* los organismos vivos del planeta. La respuesta, siguiendo el enfoque

de Rolston, es que las especies *no son* simplemente la suma de los individuos que las integran; las especies tienen su propia *identidad*, y ésta es más importante que el bienestar de cualquiera de sus miembros individuales. “En el nivel de las especies, las responsabilidades parecen aumentar. También el reto intelectual de defender deberes hacia ellas. ¿Qué son las especies? La pregunta es científica, una para ser respondida por biólogos. ¿Tienen los humanos deberes hacia ellas? La pregunta es ética, [una] para ser respondida por filósofos” (Rolston, 2012: 126).

Es cierto que las “especies existen sólo ejemplificadas en individuos, sin embargo, son tan reales como un ejemplar de una planta o de un animal” (Rolston, 2004: 82). Su “modo de ser” es diferente al de los individuos, pero ello no impide que posean cierta clase de identidad propia. En este punto, dice Rolston, llegamos a un territorio completamente inexplorado en los tratados tradicionales de la filosofía moral, por lo que “articular una ética aquí implica una mezcla sin precedentes de ciencia y conciencia” (1988: 126). Es en este respecto donde se aprecia con mayor nitidez la preocupación de este filósofo por forjar una ética (ambiental) que se fundamente en las descripciones factuales de la biología y pase de ellas (con cuidado) al terreno de la valoración.

Pese a que es consciente de que las pautas humanistas pueden ser impresionantes, prácticas e incluso morales, Rolston cree que no tocan las razones más profundas para la conservación de la biodiversidad. Además, sostiene, parece imposible proteger a todas las especies empleando únicamente argumentos antropocéntricos. Pero querer ser más profundos significa también ir más lejos de lo que el sentido común nos dicta, por lo tanto, se requiere un mayor esfuerzo para justificar nuestras ideas. Existen muchas dificultades para pensar en deberes en el nivel de las especies, aunque, sin duda, las científicas preceden a las éticas. “La aseveración de que hay formas específicas de vida que se mantienen históricamente en sus ambientes a través del tiempo”, escribe Rolston, “no parece en lo absoluto arbitraria o ficticia, por el contrario, parece tan cierta como cualquier otra cosa que creamos sobre del mundo empírico” (2012: 129). Las especies son *formas* de vida, aunque no son sujetos de una vida. La *forma* pasa de un individuo a otro y se preserva; y en escalas de tiempo que nos parecen inmensas, evoluciona, cambia.

Dentro de las dificultades científicas, las taxonómicas son quizá las más problemáticas e interesantes. Algunas cuestiones de clasificación pueden ser un verdadero obstáculo para ver a las especies como *algo realmente existente*. Es verdad, los biólogos modifican constantemente las teorías taxonómicas y suelen tener grandes desacuerdos en este sentido, sin embargo, ello no hace menos reales a las especies, nos dice Rolston. Las especies son más parecidas a los ríos y lagos en la superficie del planeta, elementos objetivos representados en un mapa, que a las líneas de latitud y longitud, elementos virtuales puestos en el mapa para el uso humano (Rolston, 1988).

Los límites de estas clases naturales a veces serán difusos, en alguna medida discretos. Una especie se desliza hacia otra conforme pase el tiempo evolutivo. Pero del hecho de que la especiación progrese a lo largo del tiempo no se puede deducir que las especies sean algo meramente inventado y no se descubran como líneas evolutivas con identidad en el tiempo y en el espacio. (Rolston, 2004: 82)

Incluso afirmando que es muy difícil hacerlo, no hace falta señalar exactamente dónde empieza o termina una especie y dónde empieza o termina otra. Los diversos métodos que usemos para delimitarlas cambiarán el número y remarcarán las diferencias entre distintas clases (Rolston, 1994); sin embargo, lo único que necesitamos saber, con el fin de señalar que existen deberes para con ellas, es entender que “las especies existen objetivamente como procesos vivientes en el ecosistema evolutivo; la variedad de criterios para definir las (ascendencia, aislamiento reproductivo, morfología, acervo genético) se unen al menos en brindar evidencia de que las especies están realmente ahí” (Rolston, 1988: 135). Y una vez afirmado que estas formas de vida tienen la suficiente realidad factual como para considerar que existen, entendemos que es posible pasar a un análisis valorativo de las mismas.

3.2.2 Valorar en el nivel de las especies

La identidad de las especies es distinta a la de los organismos, pero no menos real. “En un ecosistema evolutivo, no es la mera individualidad lo que cuenta; la especie también es importante porque es una forma de la vida dinámica mantenida a lo largo del tiempo. El individuo representa (re-presenta) una especie en cada nueva generación. Es un ejemplar de un tipo, y el tipo es más importante que el ejemplar” (Rolston, 2004: 83). Las especies no

son entidades morales, no son racionales, conscientes o sensibles y ni siquiera poseen una forma orgánica de individualidad; por ello, a la ética tradicional le resulta tan difícil considerarlas como poseedoras de estatus moral (directo), de valor en sí mismas. Pero, escribe Rolston:

Ser singular, tener un centro, tener un yo y ser un individuo no son las únicas cosas a las que está asido el deber. Una ética más radicalmente conservadora sabe que tener una identidad biológica reafirmada genéticamente a través del tiempo es tan verdadero de las especies como de los individuos. La identidad no tiene por qué unirse exclusivamente al organismo que cuenta con un centro; puede persistir como un patrón discreto a través del tiempo. Si pensamos de esta forma, se deduce que la vida es algo que pasa a través del individuo así como algo que posee intrínsecamente. El individuo está subordinado a la especie, y no al revés. El conjunto genético, en el cual está codificado el *telos*, es de manera muy evidente tanto propiedad de la especie como del individuo a través del cual pasa. Considerar las especies presiona cualquier ética fijada en los organismos individuales, no se diga ya las basadas en la capacidad de sentir o en las personas. Pero el resultado puede ser biológicamente más correcto, aunque modifique lo que antes se pensó que era lógicamente permisible o éticamente obligatorio. Cuando la ética está influida por este tipo de biología, es apropiado asociar un deber dinámicamente con la forma de vida específica. (2004: 83)

En la línea de la clase es en donde se encuentra el flujo de la vida. Y “para tomar prestada una metáfora de la física, la vida es tanto una partícula (el individuo) como una onda (la forma específica)” (Rolston, 1988: 143). Los organismos son indispensables, pues son la manera en que la clase se ejemplifica y se propaga. La vida la poseen los organismos y fluye a través de ellos de generación en generación. Las especies, a su vez, poseen su particular forma de “individualidad” y, por tanto, su existencia debe contar más allá de sus miembros; además, resulta biológica y, por ello, valorativamente correcto decir que la especie es más importante que el organismo, así que su protección debe ser prioritaria. Un ejemplo de conservación de la especie a expensas de los individuos lo encontramos en el caso de los koalas en Australia (IZQ.mx, 2015).

Un buen número de koalas ha adquirido clamidia, una enfermedad de transmisión sexual que, junto a otros factores, está disminuyendo considerablemente la población de esta especie. Lo que ocurre, lamentablemente, es que esta enfermedad no es curable en el caso de los koalas, así que muchos de éstos tienen que ser sacrificados (indoloramente). Dado este

escenario, un grupo de científicos australianos opina que la mejor manera de proteger esta especie a largo plazo es sacrificar a todos los individuos con clamidia y de este modo evitar que la enfermedad se siga propagando (el número y la vitalidad de la especie alcanzarían un nivel satisfactorio en aproximadamente siete años). Así, proteger a la especie, inclusive a costa de matar a algunos de sus miembros individuales, parece ser el imperativo en cuestión. Y aunque la mejor salida sería separar a los koalas con la clamidia en sus primeras etapas, tratarlos en la medida de lo posible y sacrificarlos cuando inicie la peor parte de la enfermedad, el punto —más allá de los impedimentos prácticos de ello— es que el mero hecho de sacarlos de su habitat natural para evitar que se reproduzcan significaría dejarlos fuera del proceso dinámico de evolución de su propia especie; sería impedir que su ADN se reproduzca; sería evitar que su ciclo se cumpla. Todo esto *por el bien de la especie*.

3.2.3 Detener el flujo de la vida

Una vez que comprendemos el modo de existir de las especies, reconocemos en ellas procesos que hallábamos en los organismos individuales y que considerábamos valiosos; entre éstos, defender una forma específica de vida, cambiar y descubrir habilidades de sobrevivencia, abrirse paso por el ecosistema y evitar la muerte (extinción). En consecuencia, deben surgir deberes también en el nivel de las especies. Después de todo, “la unidad idónea de sobrevivencia es el nivel apropiado para la importancia moral” (Rolston, 2004: 84). Por estas razones, Rolston considera que la extinción de formas de vida es uno de los acontecimientos más dañinos para la conservación de la vida en general; “es la locura que nuestros descendientes son menos propensos a perdonarnos” (Wilson, 1984: 121).

De modo que muchas críticas se plantean a las éticas zoocentristas y biocentristas porque, dada su atención exclusiva a los individuos, no abordan *directamente* los problemas ambientales más graves, siendo la pérdida de diversidad genética uno de los principales. (Sobre las implicaciones puntuales de estas críticas hablaremos a detalle en el siguiente capítulo). Rolston, en cambio, enfatiza la importancia de la conservación en el nivel de las especies y, al mismo tiempo, nos informa lo dramático que puede ser terminar con una forma de vida, con una clase:

La interrupción del torrente vital es el suceso más destructivo posible. La equivocación que los humanos han cometido, o que han permitido que ocurra por descuido, es detener la vitalidad histórica de la vida, el flujo de las clases naturales. Cada extinción representa un mayor deterioro en este proceso de acabar con la vida, lo cual es muy grave. Cada extinción es un tipo de supermatanza; se matan formas (especies), más allá de individuos. Se matan esencias, más allá de las existencias, tanto el alma como el cuerpo. Se mata colectivamente, no sólo distributivamente. Se mata el nacimiento y la muerte. Después de ello, nada de esa clase vive ni muere. (2004: 84)

Es verdad, reconocemos, la vida sobre la tierra no podría existir sin los individuos que la poseen, pero un individuo que muere puede dejar espacio para otro que lo sucede. En cambio, cuando una especie se extingue, *se pierde para siempre*.

Y aunque la desaparición de especies es común en los ecosistemas —paleontólogos afirman que aproximadamente el 98% de las especies pasadas se ha extinto—, el problema llega cuando esto ocurre por la mano del hombre (Rolston, 1994). Y es que “si, en este mundo de convicciones morales inciertas, tiene algún sentido sostener que uno no debe matar individuos sin justificación, tiene más sentido sostener que uno no debe supermatar especies sin una superjustificación” (Rolston, 1988: 145-146).

Cuando una clase se extingue naturalmente, es porque no ha logrado adaptarse a su nicho o porque se ha transformado en una nueva especie que sí lo ha hecho. Una extinción natural suele abrirle las puertas a la aparición de otras formas de vida; la extinción antropogénica (causada por el hombre), las cierra (Rolston, 1994). La importancia de conservar especies no radica únicamente en la protección de formas de vida, de características morfológicas que constituyen las clases; sino que descansa en *la protección de los procesos de evolución y especiación*, a saber, los procesos mediante los cuales las especies se transforman y se multiplican; procesos que se desarrollan en periodos de tiempo muy largos y que no se pueden llevar a cabo sin los individuos que son su producto.

Actualmente, la humanidad es culpable de la pérdida de biodiversidad en la Tierra a escalas sólo comparables con los grandes cataclismos que culminaron en extinciones masivas, entre estos, el gigantesco meteorito que terminó con la era de los dinosaurios. Debemos, por consiguiente, aceptar nuestra responsabilidad y revertir este oprobioso proceso

de extinciones antropogénicas, pues, como certeramente afirma Wilson: “el triunfo contra la extinción será de los [seres humanos] que vivimos ahora o no será de nadie; a nosotros nos corresponderá ese honor eterno o ese eterno baldón” (2006: 149). No hay mañana. Por ello, es necesario un cambio de paradigma en nuestra visión sobre las entidades hacia las que tenemos deberes. Éstos deben ubicarse en los niveles de supervivencia más importantes, de los cuales la especie es uno y el ecosistema es otro.

3. 3 Ecosistemas: la naturaleza proyectiva

Si bien la ética tradicional no ha considerado deberes directos hacia las totalidades, los ecosistemas naturales no son algo ajeno a los seres humanos: nuestra especie, como cualquier otra, evolucionó en cierto nicho natural. Nuestros antepasados desarrollaron sus sentidos e inteligencia durante su continuo esfuerzo por sobrevivir a las carencias y adversidades que se les presentaban en los ecosistemas. Pero aunque todo esto fue realidad durante el transcurso de la relativamente breve historia de la especie *Homo sapiens*, no es algo que siga ocurriendo actualmente. En las sociedades modernas, las presiones de la selección natural parecen haberse relajado sin detrimento de la especie humana (Rolston, 2004).

Sin embargo, incluso en nuestros días, los seres humanos dependemos de los ecosistemas para sobrevivir. En éstos se llevan a cabo procesos que son indispensables para la economía y el bienestar humanos. Necesitamos aire limpio, agua limpia y tierras fértiles, y dependemos de la fotosíntesis, de las pirámides tróficas y de la descomposición y reciclaje de desechos, todos ellos servicios generados por los organismos individuales y/o su interacción con otros miembros en sus nichos naturales (Rolston, 1994). Los sistemas sociales vienen siendo parte de los ecosistemas, de suerte que la armonía entre ambos (la sustentabilidad) “depende de que los primeros encajen o se acoplen en los segundos, no de que las innovaciones prácticas y tecnológicas se enfrenten, se opongan, luchan y se impongan sobre los ecosistemas” (Esteban, 2013: 59).

Esta dependencia fue correctamente advertida y señalada por Potter y motivó su defensa de la bioética ecológica, una de sus preocupaciones principales en *Bioethics*. Así, la

ética humanista también se ha adentrado en este terreno y ha intentado proteger a los ecosistemas. Sin embargo, su utillaje teórico, como hemos estado reiterando, no alcanza para trabajar estas cuestiones satisfactoriamente. Los valores antropocéntricos de siempre —ahora aplicados al mundo natural no humano— sólo le conceden categoría moral indirecta a las totalidades ecológicas en la medida en que protegerlas ayuda a garantizar la supervivencia de la especie *Homo sapiens* (¡Protejamos el ártico del derretimiento o nuestras ciudades costeras se van a inundar!).

Y es que, aun cuando resulta por demás importante emplear estas pautas humanistas para lograr la preservación de los ecosistemas naturales, los filósofos morales también —y fundamentalmente— necesitan apoyarse de las mejores razones naturalistas para alcanzar esta meta. Es necesario, en primer lugar, vislumbrar cómo es que los eco-sistemas son unidades biológicamente (es decir, objetivamente) satisfactorias y, posteriormente, tomarlos, en un sentido filosófico, como comunidades satisfactorias hacia las cuales tenemos deberes (Rolston, 1988).

Llegado a este punto, un filósofo conservador tendrá muchas dificultades al intentar valorar a los ecosistemas que, a primera vista, no parecen más que un conjunto de relaciones aleatorias y estadísticas. Los animales, las plantas, la materia muerta y la materia inanimada se nos presentan simplemente como una serie de elementos juntos en un mismo espacio y tiempo. Estos elementos, se piensa, “no tienen necesidades organizadas, sólo hay una lucha en la que cada quien se las arregla como mejor puede para conseguir nutrientes y energía, no hay realmente un proceso lo suficientemente integrado para que podamos llamar al todo una comunidad” (Rolston, 2004: 89). Por este motivo, terminamos concluyendo, no podemos tener obligaciones hacia los ecosistemas. Éstos no se parecen en nada a los modelos de comunidad (humana), a los cuales la ética tradicional encuentra tan valiosos.

Dentro del ámbito cultural, lo que establece el parámetro para calificar a una comunidad como “un sistema satisfactorio” es la cooperación entre los agentes morales; y es claro que no hay nada parecido a este tipo de cooperación dentro de las junglas de empellones que se suponen son los sistemas ecológicos. De igual modo, valoramos y consideramos satisfactorios los procesos internos de cada organismo, aun cuando no existe deliberación de por medio, pues éstos resultan estar bien coordinados: el hígado y el corazón, las

extremidades y el cerebro. Así, mientras los procesos internos (organísmicos) parecen estar perfectamente integrados, los procesos externos (ecológicos) parecen acentuar el conflicto. En suma, contrastados con las comunidades humanas y con los organismos individuales, los ecosistemas carecen tanto de cooperación deliberada como de una firme integración entre sus partes, ambos procesos valiosos en sus respectivos sistemas; sin embargo, intentar hallar este tipo de relaciones dentro de un eco-sistema es cometer un “error de categorías” (Rolston, 1988).

El modelo de comunidad que buscamos en la naturaleza no puede ni intenta desprenderse del modelo de nuestras comunidades culturales, como tampoco debemos intentar encontrar en él las asociaciones estrechas que son características de los componentes de un organismo. Emplear las pautas de las comunidades humanas y de la organización interna de los organismos terminaría conduciendo a malas prescripciones éticas. Por el contrario, en el modelo de ética ambiental propuesto por Rolston, ciencia y conciencia tienen que ir de la mano, a fin de lograr la (adecuada) conservación. Así pues, la ecología nos habla de un particular tipo de relaciones dentro de la comunidad biótica. “El desafío es encontrar un modelo claro de [esta] comunidad y descubrir una ética para él; *una mejor biología para una ética mejor*” (Rolston, 2004: 90, subrayado agregado).

3.3.1 Un modelo de comunidad

La ciencia ecológica, dice Rolston, nos indica otra forma de organización en la naturaleza, una no deliberada, con interacciones poco rígidas y algunas veces completamente azarasas. Un modo de organización que, sin embargo, y visto desde una perspectiva más amplia, presenta la suficiente estabilidad como para permitir el desarrollo de los organismos individuales y de las especies.

El modelo [de comunidad natural] más perspicuo es el de la acción conjunta para lograr la adaptación adecuada. El predador y la presa, el parásito y el huésped, el que paca y el pasto, son fuerzas en contienda en un proceso dinámico en el que el bienestar de cada uno está ligado al de los demás: coordinado de la misma manera en que el corazón y el hígado están coordinados orgánicamente. El

ecosistema suministra las coordenadas por las cuales todo organismo se mueve, y fuera de las cuales la especie no puede realmente ubicarse. (Rolston, 2004: 90)

Incluso cuando pudieran parecer meras junglas en las que el mejor adaptado sobrevive; todavía cuando las interacciones entre sus miembros no se puedan describir más que estadísticamente, las comunidades bióticas, de cierto modo, delimitan (débilmente) el margen de acción de sus miembros. Una comunidad biótica es una red dinámica de partes que interactúan entre sí. Cada una de estas partes (los organismos individuales) defiende su vida como buena. La trama de la vida fluye en distintos niveles: en periodos de tiempo evolutivos, esta red dinámica se convierte en la principal fuente de creatividad biológica, la cual es la condición de posibilidad para la mera existencia de los organismos individuales que la constituyen (Rolston, 1994).

Cuando los organismos buscan seguir sus respectivos *telos*, inscritos en sus genes, al tiempo que luchan con unos y co-actúan con otros, y mientras tratan de “cumplir sus propios programas”, se crea una suerte de orden espontáneo y sistemático; sus destinos se entrelazan, dependen unos de otros. La evolución, la integración de los ecosistemas maduros y la vida misma parecen depender más de la cooperación (no deliberada) que de la competencia (Esteban, 2013). Dentro de este orden general, existen relaciones obligadas, dependencias parciales e interacciones azarosas. Pero el hecho más importante a recalcar es que ninguna especie puede desarrollarse —evolucionar— al margen de sus relaciones con otras especies dentro del ecosistema. “Buscar en un nivel [biológico] lo que es apropiado en otro, produce un error de categorías. No se debe buscar un solo centro o programa en los ecosistemas, mucho menos experiencias subjetivas. En lugar de ello, se debe buscar una matriz, interconexiones entre centros (plantas y animales individuales, líneas dinámicas de especiación), el estímulo creativo y el potencial abierto” (Rolston, 2004: 90). Son estos destinos entrelazados los que brindan importancia al todo.

La ecología sugiere lo que es importante en los sistemas naturales; no debemos caracterizar el modelo de comunidad natural a partir del modelo de comunidad humana. Buscar en las comunidades bióticas algún precursor de lo que es admirable en nuestras comunidades culturales es otro error de categorías. *Lo que se ha de admirar en la naturaleza*

espontánea es la producción de procesos vitales, no la cooperación entre sus miembros (Rolston, 1988).

Es indispensable entender que la organización interna de los seres vivos individuales, tan admirada y presentada siempre como un verdadero modelo de cooperación —usualmente para contraponerlo a la supuesta “lucha continua” dentro de los ecosistemas—, es una consecuencia de la “soltura” en la organización de las comunidades bióticas. Visto desde una escala pequeña, los individuos parecen estar en constante conflicto, enfrentados inevitablemente dentro de los nichos que le son propios; sin embargo, cuando ampliamos la imagen, observamos que el ambiente es tan necesario para los organismos como lo son sus procesos vitales. “Los procesos internos no habrían podido evolucionar, ni pueden permanecer tal cual, separados de los procesos externos. Los elefantes son *lo que* son porque están *donde* están [...] Los dos niveles son igualmente esenciales” (Rolston, 1988: 164).

La complejidad interna de un organismo sólo se entiende en la medida en que su clase tuvo que haberse adaptado para hacer frente a la complejidad externa del medio en el que evolucionó. En un sentido fundamental, el exterior es igual de importante que el interior. “Si sólo hubiera simplicidad o unidad rígida en el medio ambiente, ningún organismo unitario podría haber evolucionado; ni permanecería. Habría menos elegancia en la vida” (Rolston, 2004: 90). En pocas palabras, los procesos internos, no sólo dependen, sino que surgen a causa de los procesos externos. Sus interacciones en el “entramado de la vida” hacen a los organismos lo que son; presa y depredador se constituyen mutuamente. Y, en este sentido, *cada organismo encuentra su ambiente satisfactorio*.

Así, desde la perspectiva de Rolston, los ecosistemas son el lugar en el cuál se llevan a cabo las interacciones entre organismos... *y algo más*. Mantienen las presiones evolutivas altas y el estado de tensión parece perpetuo. Sin embargo —reconoce este ambientalista— los ecosistemas no suelen ser juzgados como algo que existe por sí mismo. Por el contrario, son considerados la mera suma de las interacciones entre organismos y especies. Haciendo frente a ello, Rolston afirma la existencia de los ecosistemas. “La ética ambiental”, apunta, “tiene que traspasar los límites impuestos por los conservadores ontológicos desorientados que sostienen que sólo los organismos son reales, es decir, entidades realmente existentes

como tales, mientras que los ecosistemas son sólo nominales —individuos que interactúan—” (2004: 89).

Para Rolston, “ser real en el nivel de la comunidad exige sólo tener una organización que moldee el comportamiento de sus miembros” (2004: 90). Los humanos encuentran factualidad en distintos niveles de organización y todos, a su modo, pueden o no resultar ser reales. El deber, no obstante, sólo atañe a los “niveles apropiados de supervivencia”: el organismo es uno de estos niveles y el ecosistema es otro, mientras que la estrecha organización interna entre el corazón y el hígado no lo es. “Lejos de no ser reales, los ecosistemas son las unidades fundamentales de desarrollo y supervivencia” (Rolston, 1994: 81).

La realidad es que los ecosistemas son sistemas tanto productivos como proyectivos. Y son al menos tres sus procesos creativos que se nos presentan luego de evaluar la imagen en escalas de tiempo evolutivo. Por un lado, mientras que los organismos buscan “producir” nuevos miembros de sus propias especies, lo que ocurre en el nivel de los ecosistemas es aún más interesante: aumenta el número y la integración de las clases. Se producen los procesos de evolución y especiación, mismos que han logrado que la vida en la tierra evolucione de 0 a millones de especies. Las interacciones y procesos ecosistémicos generan una comunidad cada vez más bio-diversa.

Por otro lado, aunque el ecosistema resulta indiferente respecto a las vidas individuales, lo cierto es que jamás crea dos organismos completamente semejantes. Esto lo remarca Passmore con la afirmación de que la biología debe intentar especificar las características particulares de cada individuo, pues no se hallarán leyes biológicas que sirvan para abarcar todos los casos puntuales. De ello también da cuenta Taylor cuando asegura que los científicos, aun cuando no influya en la objetividad de su trabajo, pueden tomar “conciencia de que cada organismo posee cierto grado de ‘personalidad’ y, por ende, es único e irremplazable”. Así, observamos que el sistema es un generador de organismos históricos e ideográficos.

Por último, el sistema no sólo incrementa la cantidad y la variedad de vida en nuestro planeta, sino que también su calidad. La soltura en los ecosistemas permitió la evolución de la auto-consciencia en el hombre.

Los organismos unicelulares evolucionaron en organismos pluricelulares, altamente integrados. La fotosíntesis viene a apoyar la locomoción —nadar, caminar, correr, volar—. Los mecanismos de estímulo-respuesta se vuelven complejos actos instintivos. Los animales de sangre caliente siguen a los de sangre fría. Emergen la complejidad neuronal, el comportamiento condicionado y el aprendizaje. Aparece la sensibilidad —vista, olfato, oído, gusto, placer, dolor—. Los cerebros se coordinan con las manos. Surgen la consciencia y la auto-consciencia. La vida subjetiva se superpone a la vida objetiva. Las personas aparecen con una intensa unidad concentrada y la naturaleza se trasciende a sí misma en la cultura. (Rolston, 1988: 184)

Ésta es la historia que, vista en escalas evolutivas, nos ofrece la flexibilidad ecosistémica. En conjunto, y aunque a primera instancia luzca como un campo de meras relaciones azarasas, indiferente a la vida de los organismos individuales, “el sistema es un juego con dados cargados, pero la carga es una tendencia a favor de la vida, no un mero proceso estocástico [. . .] Un ecosistema no tiene cabeza, pero se dirige hacia la diversificación, el apoyo y el enriquecimiento de las especies. Aunque no es un superorganismo, es una suerte de campo vital” (Rolston, 2004: 92). Este campo vital será la fuente de toda la creatividad natural, por ello, Rolston le concede el mayor peso en su propuesta ambiental.

3.3.2 Valorar los ecosistemas

Los organismos defienden su vida intrínsecamente y, por ende, emplean a otros organismos de manera instrumental. Ninguna gacela se alimenta de plantas para convertirse en alimento de leones. Dentro de los ecosistemas, los valores intrínsecos se convierten en instrumentales de acuerdo a las relaciones entre los organismos. Estos valores se encuentran ahí independientemente de la presencia humana, están ahí objetivamente en los ecosistemas (Rolston, 1988).

Para Rolston, fundamentalmente, los ecosistemas no tienen valor intrínseco. Quizá tienen valor en sí mismos, pero no valor para sí mismos. Y no halla en la tradición ningún término satisfactorio para el valor de las comunidades bióticas. “No estamos ya frente a un valor instrumental, como si el sistema valiera instrumentalmente como fuente de vida. Tampoco se trata de un valor intrínseco, como si el sistema defendiera alguna forma de vida

unitaria para sí mismo” (Rolston, 2004: 92). Necesitamos un término nuevo —considera— y éste es el de “valor sistémico”, valor que no puede ser la mera suma de las partes y las relaciones del ecosistema. Los deberes humanos surgen cuando se encuentran en presencia de un sistema que se encarga de generar y conservar a los organismos y a las especies poseedores de valor, mismos que forman una comunidad, y a los cuales el sistema también da cobijo. En su sentido más fundamental, la ética ambiental debe establecer deberes que ayuden a conservar el valor proyectivo de los ecosistemas.

La importancia de salvaguardar estas matrices ecológicas no radica *sólo* —aunque sea una razón de mucho peso— en que los destinos de la naturaleza y la cultura están estrechamente relacionados (y que, por ende, se necesiten ecosistemas que funcionen correctamente para fungir como soporte de los bienes humanos). Tampoco radica en el hecho de que su desaparición es la principal causa de extinción de especies silvestres. Proteger el valor proyectivo no es conservar colecciones de flora o fauna, como ocurre en los zoológicos o en los jardines botánicos, donde no existen las ricas interconexiones entre organismos y especies, y en donde la creatividad natural no tiene lugar. Todas estas razones, por sí solas, podrían ser suficientes —y en muchos casos, lo son— para proteger al mundo natural, y por ello resultan tan importantes; Sin embargo, la principal razón de la conservación de los ecosistemas no descansa en la preservación de sus resultados (organismos, especies), sino en la protección de los procesos naturales que los generan. “Valorar los productos y no el sistema capaz de generarlos es como encontrar una gallina que ponga huevos de oro y valorar los huevos pero no la gallina” (Rolston, 1994: 177).

Cada organismo y cada especie es uno de estos productos dignos de ser respetados (conservados); no obstante, los ecosistemas son aún más valiosos. En la capacidad productiva de éstos es donde reside el valor más alto en la naturaleza espontánea. Por esta razón, siguiendo con el ejemplo planteado más arriba, aun cuando no se sacrifique a los koalas contagiados con clamidia y sólo se los separe de su hábitat natural, estos individuos dejarían de ser completamente naturales (en un sentido silvestre) y se convertirían en una suerte de artefactos humanizados. Esto, si bien no implica que su valor intrínseco disminuiría ni que no tengamos deberes hacia ellos, sugiere que, una vez alejados de la naturaleza espontánea, de su nicho natural, los koalas dejan de participar de las relaciones creativas más valiosas en

la naturaleza. Pierden cierto hálito silvestre que ha de caracterizar a los ejemplares naturales. La especie, en su ecosistema, deja de necesitar de ellos, su ADN particular ya no participa de la historia evolutiva de su especie. Siguen siendo productos, pero dejan de participar en procesos. Y es que, en la propuesta de Rolston, el estado silvestre de un organismo marca una pauta importante en la valoración del mundo natural y en los deberes que tenemos hacia él; sobre ello volveremos en el siguiente capítulo.

3. 4 La teoría del valor de Rolston

Las pautas que hemos descrito hasta ahora son importantes, pues nos permiten el acomodo de nuestros deberes con la naturaleza. Sin embargo, aún falta otro elemento de gran importancia en la postura de Rolston (aunque secundario para los objetivos de este trabajo). Para él, si bien, “en la práctica, el desafío último de la ética ambiental es la conservación de la vida en la Tierra. Por principio, el desafío último es una teoría del valor lo suficientemente profunda para sustentar esa ética” (2004: 93).

El trabajo de Rolston fue —y sigue siendo— fundamental puesto que no intentó aplicar una teoría ética al medio ambiente, sino que, desde los albores de la disciplina ambiental, se dedicó a hacer filosofía en el sentido más amplio (Preston y Ouderkirk, 2007). Rolston (1975) fue, junto con Naess, Richard Routley y Taylor, uno de los primeros filósofos en retar la posición antropocéntrica de que el valor llega sólo con la consciencia humana, “fue uno de los primeros filósofos en darse a la tarea de construir una teoría del valor adecuada para la ética ambiental” (McShane, 2007: 1).

Hemos mencionado que, por un lado, la naturaleza es indiferente a la vida de los organismos individuales, mientras que, por otro, se ha “dado a la tarea”, por millones y millones de años, de elaborar un proyecto a favor de la vida en la Tierra. Cada uno de estos proyectos (animales, plantas, bosques) es valioso independientemente de la tardía aparición

en la Tierra de la única especie moral,³⁷ acontecimiento que, como mencionaba Taylor, “no tuvo ninguna importancia particular en el plan de las cosas”.

Para Rolston, una ética ambiental sistémica no debe plantear la aparición especial de valores; valores que, además, se hallan solamente en una de entre todas las especies: *la humana*. Desde luego, “algunos valores de los que es portadora la naturaleza dependen de nosotros, de que se los asignemos; pero en un nivel más fundamental, hay poderes en la naturaleza que se mueven hacia nosotros a y través de nosotros” (Rolston, 2004: 94). Esta última afirmación, claramente, se encuentra muy lejos de las aseveraciones que comúnmente se hacen en la filosofía moral tradicional.

“No hay ningún valor sin evaluador, dice un dogma muy arraigado”, escribe Rolston (2004: 94). Los humanos pueden valorar su mundo y, de modo similar, lo pueden hacer los animales superiores. Por el contrario, las plantas no pueden hacerlo, y ni se diga de las especies y los ecosistemas. Y es que quizá el valor es como el dolor: “para ser, tiene que ser percibido; de modo que un valor no sentido no tiene sentido. No hay pensamientos sin un pensador, no hay percepciones sin perceptores, no hay acciones sin alguien que las haga, no hay metas sin alguien que se las proponga” (Rolston, 2004: 94). Los filósofos que hacen estas afirmaciones saben bien de lo que hablan cuando establecen estas pautas. Sin embargo, Rolston recurre a demostrar que la manera analítica en que usan el término “valor” puede ser problematizada. “Por una parte, registran cómo nos afectan siempre los valores; pero, por la otra, estipulan cómo ha de definirse la palabra. Eligen usar la palabra *valor* de esa manera” (Rolston, 2004: 95). Al hacerlo, por definición, hacen de lado toda posibilidad de defender el valor fuera del ámbito subjetivo. Esta condición es la que Rolston pretende poner a prueba, enfrentándola con algunos hechos biológicos. Intenta hablar de “valor” por debajo de esos umbrales subjetivos (Rolston, 2012).

En caso contrario, si aceptamos que el valor llega sólo con la consciencia, entonces tendríamos que decir que los humanos encuentran al mundo como un lugar no valioso, o a lo mucho, un mundo valorable [*valu-able*], es decir, un mundo con la capacidad de ser valorado

³⁷ Es necesario señalar, en este punto, que estudios recientes apuntan hacia la posibilidad de concebir algunos comportamientos animales como morales o, cuando menos, proto-morales, lo que haría todavía más difusa la línea que supuestamente separa a los humanos del resto de animales.

[*able to be valued*] (Rolston, 1988; 1994). En este sentido, el valor aparece sólo en la capacidad creadora del sujeto. La naturaleza, desde esta visión, sólo puede ser valiosa de manera extrínseca y nunca intrínseca.

Sin embargo, nos dice Rolston, la concepción del “sujeto humano que asigna valores en un mundo que de otro modo carece valor es una premisa insuficiente para las conclusiones que experimentan aquellos bien adentrados en la biología” (2012: 122). Contrario a lo que opinan los defensores del valor subjetivo, una posición mejor informada científicamente encuentra que no sólo los estados de nuestra mente son capaces —y dignos— de ser valorados, sino también los objetos fuera de ella. Algunos valores naturales son re-creados en la mente humana, pero éstos no son todos los valores que existen. Así, análogamente al modo en que la vida y la mente exceden las bases sobre las que descansan (la materia inorgánica y el cerebro) y de las que dependen, los valores subjetivos —que sólo se alcanzan con la consciencia humana— no pueden sostenerse sin los valores que interactúan en todo el continuo de los procesos biológicos (Rolston, 1988).

Desde una perspectiva sistémica, los organismos “no tienen naturalezas separadas sólo en y para sí mismas, sino que miran hacia afuera y se engranan con naturalezas más amplias. El valor-en-sí-mismo se difumina para convertirse en valor-en-conjunción. El valor se infiltra en el sistema, y perdemos nuestra capacidad para identificar al individuo como el único *locus* de valor” (Rolston, 2004: 96). De suerte que los valores intrínsecos se oscurecen en la red holista; pertenecen a un todo y sólo se entienden a partir de él, no en solitario. Se puede hablar de valores objetivos y subjetivos a la hora de evaluar objetos muy puntuales, como una flor silvestre o la experiencia estética de un humano al contemplarla, pero los valores en el ecosistema están en constante cambio y casi siempre están sujetos a referencias subsecuentes.

Cuando es comida por herbívoros o cuando al morir es reintegrada al humus, la florecilla silvestre pierde su valor, se transforma en mera instrumentalidad. El sistema es un transformador de valores en el que forma y ser, proceso y realidad, hecho y valor están unidos inseparablemente. Los valores intrínsecos e instrumentales van de un lado a otro, de las partes al todo y del todo a las partes, detalles locales de valor incrustados en estructuras globales, gemas en sus montaduras, y éstas formando una

especie de corporación donde el valor no puede estar solo. Todo bien está en comunidad. (Rolston, 2004: 96)

Una vez más, son las descripciones científicas las que dan paso a las valoraciones. Un ecólogo puede hallar que un ecosistema es un tipo de comunidad óptima, pero las valoraciones no ocurren en el ámbito científico, aun cuando éste pueda ser la base de donde se parte para elaborarlas.

Ningún conjunto de investigaciones puede comprobar el hecho de que, desde un punto de vista ambiental, lo bueno es la comunidad biótica óptima. Sin embargo, una descripción ecológica da lugar a esta valoración de la naturaleza, avalando lo que sistemáticamente es bueno. La transición de *es* a *es bueno* y de ahí a *debe ser* ocurre ahí; dejamos la ciencia para entrar al dominio de la evaluación, del que se deriva la ética. (Rolston, 2004: 97)

La valoración, por lo tanto, no es ecológica, sino meta-ecológica. La manera en la que los ecosistemas funcionan es presentada como un conjunto de descripciones científicas. Estas descripciones nos informan de cierto modo cómo es que los ecosistemas *son*, y sobre ellas hacemos juicios valorativos avalando lo que es sistémicamente bueno. El orden del *ser* nos brinda las pautas para que pensemos el orden del *deber ser*. Ésta, desde luego, es sólo una nueva perspectiva, pero es una mejor informada ecológicamente (Rolston, 1994).

3.4.1 Valores subjetivos

El trabajo de Rolston abarca muchísimas aristas de lo que globalmente se conoce como “crisis ambiental”. Su preocupación por el medio ambiente lo ha llevado a tocar, entre otros, temas de política, religión y economía ambiental, así como cuestiones relacionadas con la cooperación internacional y la justa redistribución de recursos. Tratar estos puntos es indispensable para resolver la crisis global, no obstante, el trabajo Rolston se ha centrado, principalmente, en la fundamentación de los valores intrínsecos en el mundo natural.

Desde los inicios de la ética ambiental, se intentó combatir la idea, impulsada por más de 2,000 años de tradición occidental, de que la naturaleza sólo posee valor instrumental —valor que, en las sociedades modernas, ha quedado reducido, para todo fin práctico, a lo

económico—. Por ello (como señalamos a lo largo del nuestro segundo capítulo), buena parte del pensamiento ambiental puso la mayor parte de su empeño en lograr la fundamentación del estatus moral directo, de los derechos y/o del valor intrínseco del mundo natural no humano (o alguna parte de éste). Es decir, intentó demostrar que tenemos el deber de proteger entidades no humanas más allá de los intereses humanos. Pero, a pesar de la encomiable postura defendida por la mayor parte de los primeros pensadores ambientales, desde mediados de los 90 del siglo pasado, un sector de la ética ambiental salió en defensa de los valores antropocéntricos (subjetivos), entendidos de una manera más amplia y diversa que el simple valor económico (Palmer, 2013). Para este sector, nuestros deberes han de estar fundados principalmente en valores humanistas.

Rolston, en cambio, defiende que si bien los valores subjetivos pueden ser tan importantes para la protección del medio ambiente como lo señalan quienes les dan un papel central en sus posturas, estos valores han de presentarse como un complemento (uno por sí mismo valioso) de la “ética ambiental intrínseca”.

Ambas clases de valores (antropocéntricos y no antropocéntricos) son importantes en la propuesta de Rolston, quien incluso plantea una tipología de valores subjetivos. Pero éstos son sólo un subgrupo —quizá un subgrupo sumamente valioso, pero subgrupo al fin— de la amplia producción, proyección y soporte de los valores hallados en todo el continuo natural: desde los parásitos hasta los ecosistemas (Rolston, 1988).

Los valores naturales subjetivos (recordemos la ética ambiental de la virtud, esbozada en el primer capítulo) poseen un gran impacto en la determinación de una actitud de respeto y admiración hacia la naturaleza en general. Particularmente, incluso creemos que estos valores en muchos casos son suficientes para despertar en cualquier persona, independientemente de su ocupación, la firme convicción de que es importante defender las maravillas del mundo natural. A continuación, mencionaremos algunos de los valores ambientales subjetivos planteados por Rolston. (Detallar cada uno de estos valores, por interesante que resulte, nos alejaría del tema que nos ocupa; por ende, nos tendremos que conformar con esbozar superficialmente sólo algunos que consideramos de los más importantes.)

Valor recreacional. Se refiere a la aparente necesidad humana de relacionarse con la naturaleza (más/menos) silvestre, aun cuando no la requiera para cubrir directamente sus exigencias biológicas o como lugar de trabajo para la extracción de recursos; necesidad que, desde cierta perspectiva, parece ser la de rodearse de algo más grandioso que las ciudades de asfalto (Rolston, 1988). Y a pesar de que las personas puedan apreciar la re-creación (escalar montañas, por ejemplo), parece que, en su encuentro con lo silvestre, lo que fundamentalmente valoran es la creación (el mundo que los circunda). Creación y re-creación: la naturaleza entendida como gimnasio y/o teatro.

Valor científico. Es entendido por Rolston (1988) como el valor que tiene la naturaleza (en un sentido general) de ser digna de estudio, más allá de los beneficios humanos y de la remuneración que pudiera traerle a los científicos. Este valor nos recuerda la actitud científica de Aristóteles, quien se enfrascó toda su vida en el estudio no sólo de la biología, sino de la física y demás ciencias. Rolston señala que la ciencia, como la música y demás artes, es sin duda una actividad valiosa por sí misma. Y considera que descubrir las maravillas de la vida es una actividad valiosa porque las maravillas mismas también lo son.

Valores simbólicos. Todas las culturas han evolucionado en un determinado ambiente. La naturaleza ha sido siempre una fuente para la creación de símbolos culturales que refuerzan nuestro sentido de pertenencia e identidad (Rolston, 1988). Estos símbolos naturales son valiosos puesto que enriquecen la vida de virtualmente todas las culturas del mundo. Algo perderían los habitantes de Chetumal si se muriera el último manatí de la bahía que es Santuario de esa especie.

Valores de construcción de carácter. En este punto, volvemos a la posición tomada por Thoreau. La naturaleza es una constructora de carácter: la humildad, el sentido de proporción y la autonomía, son, entre otras, características que si bien una persona puede adquirir en las ciudades, no hay mejor lugar que el campo, que la naturaleza silvestre, para aprenderlas (Rolston, 1988). Fuera del ámbito completamente humano las cosas no nos están dadas, nos relacionamos directamente con el ambiente y sus vericuetos.

Valor religioso. Sobre este valor específico se podría hacer un largo análisis. Gran parte del trabajo intelectual de Rolston ha consistido tanto en acercar a la ciencia y a la religión como en demostrar que estas dos culturas (ya sea juntas o por separado) pueden

hacer grandes contribuciones a la conservación de la vida en nuestro planeta (Preston, 2009). Muy en general, para Rolston, la Creación (la naturaleza, en un sentido amplio), además de generar poesía, filosofía o ciencia, es un santuario religioso. Sus maravillas han elevado al hombre más allá de lo terrenal. Nos asombran. La naturaleza silvestre refuerza no sólo los músculos del explorador, sino también su espíritu. Lo acercan a Dios, dirá Rolston.

En resumen, para Holmes Rolston, estos valores —junto con otros, como el valor de la diversidad, el histórico o el estético— cumplen una función similar a la que la ética ambiental de la virtud postula, sólo que él los integra dentro de un marco interpretativo diferente (aunque no excluyente).³⁸ De suerte que, tanto para la ética ambiental de la virtud como para la ética ambiental propuesta por Rolston, la naturaleza es “nuestro mayor recurso estético, intelectual y espiritual”.

Así, ya sea que se los interprete en un sentido aristotélico, como formadores de carácter, o como fuentes permanentes de experiencias valiosas que nos incitan a buscar la conservación del mundo natural, los valores naturales subjetivos nos hacen acudir al encuentro de lo silvestre, y nos recuerdan que la vida en las ciudades es sólo una de las posibles formas de estar en el mundo. En consecuencia, estos valores (por sí mismos) son suficientes para despertar en nosotros la conciencia de que es importante la conservación ambiental.

Nuestra estancia en el mundo necesita que nos relacionemos con él de modos instrumentales, que empleemos sus recursos, que nos maravillamos con ellos y que descubramos las leyes que lo rigen. “Pero llega el momento cuando los humanos queremos saber cómo le pertenecemos a este mundo, no cómo es que éste nos pertenece. Queremos definirnos en relación con la naturaleza, no sólo definir la naturaleza con relación a nosotros” (Rolston, 1988: 31). Al final del día, es posible que los humanos nos pongamos en el centro de nuestras preocupaciones y que, al mismo tiempo, defendamos el valor de toda la vida en la Tierra.

³⁸ Resulta interesante señalar que además de la creación y descripción de cualquier tipología de valores es siempre igual o más importante —y dificultoso— hablar de las relaciones de interdependencia de estos mismos valores (Esteban, 2013).

ECOCENTRISMO, ANIMALES SUPERIORES Y DEBERES HUMANOS

La ética ambiental es la única ética que va más allá de la cultura. Tiene que evaluar la naturaleza, tanto la naturaleza silvestre como la que está mezclada con la cultura, y sobre esa base juzgar qué deberes tenemos. Una vez que aceptas la ética ambiental, no puedes seguir siendo el humanista que alguna vez fuiste.

(Holmes Rolston)

La propuesta ambiental de Rolston defiende que los humanos tenemos deberes (ambientales) en distintos niveles: en el de los organismos, en el de las especies y en el de los ecosistemas. Estos deberes surgen, según explicamos, porque los humanos somos capaces de descubrir que existen valores en todo el continuo de la naturaleza, y que éstos son dignos de ser conservados. Estas fueron algunas de las conclusiones a las que llegamos en el capítulo anterior, en el cual expusimos la postura ecocéntrica de Holmes Rolston. Ahora bien, en este capítulo (cuarto y último), desarrollaremos el tema principal de este trabajo: los deberes humanos hacia los animales superiores que surgen de la propuesta holista de Rolston.³⁹

Así, nos detendremos en algunas críticas —hechas principalmente desde enfoques holistas— a la ética animal, la cual caracterizaremos con los trabajos de sus dos principales figuras: Peter Singer y Tom Regan. Veremos cómo la ética animal tradicional (esto es, las posturas de Singer, Regan o similares), al no poner atención al contexto de los animales (natural, cultural), conduce a consecuencias prácticas graves, entre ellas —y a la que brindaremos más atención—, el deber humano de intervenir en los ecosistemas para detener la depredación natural. Finalmente, tras hacer una breve aclaración sobre los distintos sentidos de “naturaleza” que integran la obra de Rolston, abordaremos las especificaciones

³⁹ A partir de aquí, el término “animal” —a menos que se especifique lo contrario— estará limitado a los animales superiores, entendidos éstos como “animales sensibles” (o “animales sujetos de una vida”, en el caso de la postura de Regan).

contextuales/relacionales halladas en su postura; especificaciones que, entre otros puntos importantes, nos permitirán acomodar y diferenciar nuestros deberes hacia los animales silvestres y nuestros deberes hacia los animales domésticos.

Como señalamos en el segundo capítulo, la cuestión de los deberes humanos para con los animales superiores ha sido ampliamente trabajada por la ética zoocéntrica. No obstante, aun cuando reconocemos —y celebramos— la enorme relevancia (tanto teórica como práctica) de los movimientos a favor del bienestar animal, con Singer y Regan a la cabeza, la ética zoocéntrica presenta una serie de retos teóricos que necesitan ser evaluados: por un lado, existen ciertas críticas “estándar” a las principales posturas de la ética animal, a raíz de sus elevados criterios de consideración moral, los cuales las llevan a constituirse como éticas semi-antropocéntricas, en donde se respeta “la vida en nuestros primos animales no humanos *pero casi humanos*” (Rolston, 2004: 71, énfasis agregado). Estas críticas, como señalamos, han sido planteadas, principalmente, por miembros del movimiento biocentrista, pero también desde otros enfoques, entre ellos, el ecocéntrico.

Otras objeciones atañen directamente a las teorías éticas que suscriben los autores zoocentristas, particularmente a las propuestas utilitaristas y de defensa de los derechos animales. Ahora bien, por interesantes y esclarecedoras que resulten estas críticas —las cuales trataremos de manera indirecta—, aquí nos centraremos en las planteadas a la ética animal a propósito de su atención casi exclusiva a las capacidades de los animales; esto al tiempo que tratamos de demostrar las ventajas más claras de la postura ecocéntrica de Rolston en relación con el re-acomodo de los deberes humanos hacia los animales.

Y es que tal como adelantamos en los apartados sobre Singer y Regan (si bien no explícitamente), ambos autores suscriben lo que Clare Palmer (2010) ha denominado “enfoques centrados en la capacidad”: para ambos —y para gran parte de los autores de la ética animal—, las capacidades (sensibilidad, subjetividad) son el criterio primordial que hemos de tener en cuenta al momento de reconocer el estatus moral de, y establecer deberes hacia, los animales. Y aunque no resulta especialmente problemático afirmar que estas capacidades son importantes como criterios morales, la cuestión es que las posturas centradas en la capacidad sostienen que “dichas capacidades *sola y equitativamente* determinan el grado y el tipo de importancia moral de *todos* los animales [con estatus moral]” (Palmer,

2007: 18, cursivas agregadas). Lo problemático de tales afirmaciones —defenderemos— es el “movimiento de universalización” de que lo que le debemos a un ser en base a sus capacidades se lo debemos a todos los seres con capacidades similares (Palmer, 2010).⁴⁰

Rolston, por otra parte, también mantendrá que las capacidades juegan un rol fundamental en el establecimiento de deberes y obligaciones hacia los animales, pero añadirá que éstas no son el único criterio que hemos de tomar en cuenta. Como apunta Palmer (2007), la importancia del trabajo de Rolston en la cuestión animal radica (en buena parte) en que nos brinda bases sólidas (contextuales y relacionales) para hacer una distinción entre los deberes humanos para con los animales en estado silvestre⁴¹ y los deberes humanos para con los animales domésticos. Estas bases surgen porque la propuesta de Rolston hace especial énfasis en que, hablando de la situación de los animales, “su biología y su ecología —no la justicia ni la caridad, ni los derechos ni el bienestar— proveen el punto de partida para una ética” (2004: 73). Una vez más, los hechos son nuestra guía para realizar nuestras valoraciones, aunque éstas los sobrepasan.

4. 1 Los deberes positivos, los deberes negativos y la ética animal

Antes de entrar directamente en el tema de la ética animal, creemos necesario hacer una pequeña aclaración, particularmente útil para lo que sigue de este capítulo: la distinción entre los deberes negativos (deberes de no perjudicar) y los deberes positivos (deberes de asistir, de ayudar). Esta distinción es problemática en ciertos aspectos (desde algunas perspectivas, no asistir es, simplemente, perjudicar), pero para efectos del análisis de los siguientes apartados, es bastante adecuada. De suerte que, en correspondencia con lo anterior, no asistir

⁴⁰ Este “movimiento de universalización” queda matizado en las posturas de Regan y Singer, por dos razones: en primer lugar (si bien con argumentos que no emanan directamente de las teorías éticas que suscriben), ambos parecen aceptar que la relación emocional (la de los dueños con sus mascotas, por ejemplo) puede ser relevante moralmente (aunque esto tendrá que ser pasado por alto en favor de un análisis más profundo de sus posturas); y, en segundo lugar, como veremos más adelante, porque la teoría de los derechos de Regan sí parece admitir ciertas diferencias de trato en circunstancias diferentes, aunque esto le trae consigo ciertas consecuencias problemáticas.

⁴¹ Con “animales silvestres” queremos que se entienda animales silvestres (por ejemplo, leones) viviendo en la naturaleza silvestre (es decir, excluyendo a los leones que viven, por ejemplo, en los zoológicos).

a un animal, cuando se esté en la posibilidad de hacerlo, habremos de entenderlo como algo distinto de afectarlo negativamente. La importancia de esta distinción en la asignación de deberes se aclarará conforme avancemos en este capítulo.

4.1.1 La ética animal y los deberes negativos

Debido a que la ética animal (y la ambiental, en general) ha tenido como principal agenda el librar a cierta parte del mundo natural (o a todo éste) de los atropellos cometidos por los seres humanos, el peso de la argumentación se ha centrado en la clarificación de conceptos como “interés”, “bienestar” y “estatus moral”. Éstos ayudan a marcar el límite de lo que tenemos permitido hacerle a un ser sin que ello sea reprochable moralmente. Así, pasando al tema que nos ocupa, la ética animal ha puesto un gran empeño en reflexionar acerca de qué hemos de entender por “dañar” (“perjudicar”, “lastimar”): ¿Qué significa “dañar”? ¿Qué objetos o seres pueden ser dañados? ¿Cuándo podemos justificar el dañar a un ser con categoría moral?, etcétera.

Tanto Singer como Regan (y, desde luego, los biocentristas) afirman —si bien con criterios distintos— que (al menos) algunos animales cuentan moralmente: siempre que un agente moral se encuentre con uno de estos pacientes morales tendrá el deber de no afectar los intereses de éstos (al menos no sin un buen motivo). Dicho de otro modo, ningún ser que posea estatus moral —humano o no humano— debe ser lastimado deliberadamente por un agente moral sin algún tipo de justificación de peso.

Como mencionamos en el segundo capítulo, Singer mantiene que no se debe causar dolor a un ser a menos que las consecuencias generales de la acción, tomando muy en cuenta las preferencias del ser al que se va a afectar, traigan consigo un mejor estado de las cosas en el mundo, a saber, un mejor balance del bien (placer, satisfacción de preferencias) sobre el mal (dolor, frustración de preferencias). Desde esta perspectiva, por ejemplo, sería incorrecto patear a un perro sólo porque estamos molestos, del mismo modo que no debemos emplear animales en dolorosos experimentos que no reportarán mejoras al bienestar de la humanidad (es decir, la gran mayoría).

Por su parte, usando su particular teoría de los derechos, Regan señala que todos los seres que poseen valor inherente (todos los seres que sean sujetos de una vida) tienen el derecho, denominado “negativo”, a no ser dañados (si bien, cuando el daño que vamos a causar es *enormemente* más insignificante que el bien que haremos, es posible anular el derecho de un individuo). Según su postura, todos los agentes morales tienen, por ejemplo, la obligación de respetar el derecho de cualquier animal (sujeto de una vida) a no ser lastimado, derecho que, entre otras cosas, exige también la completa abolición de la experimentación con animales. (Cabe señalar que la posición de Regan respecto a los deberes positivos y negativos es más compleja que la del utilitarismo, pero, por el momento, basta con explicarla sólo en términos generales.)

Hasta aquí parece todo bastante claro y la ética animal no presenta mayores problemas que los que carga cada teoría particular, y que no hace falta mencionar. Vayamos ahora a un caso en el que asistir (o no) es lo que está en juego (caso que, al mismo tiempo, nos servirá para plantear otro de los problemas principales de la ética animal: su posición con respecto a la depredación).

4.1.2 La ética animal y los deberes de asistencia

Imaginemos una situación: tenemos un amigo llamado Aldo, quien se considera a sí mismo un amante de la naturaleza (animales incluidos). Cierta día, platicando con él, nos cuenta dos historias y nos pide que lo aconsejemos: resulta que una semana antes, mientras manejaba su automóvil, Aldo atropelló (sin intención, desde luego) a un gato en la residencial en donde vive, el cual corría a media calle, aparentemente perdido y asustado. Además, unos días antes, mientras se encontraba de excursión en el corazón de la Reserva de la Biosfera de Sian Ka'an, nuestro amigo se había topado con un pequeño ocelote herido, *aparentemente*, por el ataque de algún otro animal silvestre. Después de contarnos ambas historias, Aldo, nos pide consejo sobre qué debió hacer en ambos casos; nos pregunta si tenía el *deber de asistir* a los animales en ambas situaciones y si existe alguna diferencia (moral) entre una y otra. Y es que los dos felinos, la mayoría aceptaríamos, tienen considerablemente las mismas características fisiológicas, es decir, podemos asumir que la capacidad de experimentar dolor de ambos

animales es semejante.⁴² Pensemos, ahora, ambos casos empleando la ética animal tradicional.

En primer lugar, si seguimos los planteamientos *centrales* del utilitarismo de Peter Singer, hemos de decir que dado que ambos animales poseen más o menos la misma sensibilidad, su interés por aliviar el dolor es también semejante. Por lo tanto, de acuerdo con el principio de igualdad, Aldo tenía la obligación de considerar de la misma manera los intereses de ambos felinos. Además, parece que, en relación con el principio de utilidad, ayudar a los dos traería como resultado un mejor nivel de bienestar en el mundo. Así, según el utilitarismo (tanto el clásico como el de preferencias), Aldo tenía el mismo deber de aliviar el dolor de ambos felinos. Ni el hecho de que él mismo había sido quien atropelló al gato ni el hecho de que (presuntamente) el ocelote había sido atacado por otro animal silvestre eran relevantes moralmente. Para las posturas utilitaristas, simplemente no existe distinción (moralmente relevante) entre ser o no el *responsable causal* del dolor: siempre que estemos en la posibilidad de hacerlo, debemos aliviarlo. La causa del sufrimiento (enfermedad, maltratos, una inundación, un accidente) no es relevante directamente (Palmer, 2010).⁴³

Aún más, podemos decir que el contexto en el que se encontraba cada animal —el gato en un ambiente urbano y el ocelote en un ambiente silvestre— no tenía, en términos generales, ningún tipo de relevancia en el establecimiento de deberes. Para el utilitarismo, “el dolor de los animales silvestres en la naturaleza reclama la misma atención moral que el dolor de los animales domésticos en una granja industrial; la responsabilidad de aliviar el dolor (en tanto lo demás no cambie), cual sea la causa, es *igualmente fuerte* en ambos casos” (Palmer, 2010: 28, cursivas agregadas). Bajo la óptica utilitarista, lo único que Aldo debía tomar en cuenta es que, como agente moral, tiene siempre la obligación impersonal (esto es,

⁴² Por supuesto, existen dos asuntos que harían diferentes ambas situaciones: (1) la relación sentimental que el gato, aparentemente perdido, tendría con su dueño —partiendo del supuesto de que tiene uno y se preocupa por su mascota—, de la que carece el ocelote y (2) las cuestiones legales que se podrían suscitar en el caso del atropello. Ambos puntos, no obstante, los haremos a un lado, pues, además de ofrecer salidas indirectas para establecer deberes distintos, no están relacionadas con el punto central del análisis que queremos hacer: las diferencias contextuales/relacionales de ambos casos y su relación con los deberes (morales) humanos *hacia los animales mismos*, no hacia sus dueños.

⁴³ Las causas son relevantes sólo en la medida en que entenderlas contribuya positivamente a evitar casos similares en el futuro.

sin importar si él causó o no el dolor) de traer las mejores consecuencias al mundo, y que en ambos casos había dolor siendo experimentado por criaturas con estatus moral.

El utilitarismo, entonces, parece comprometer a los agentes morales a mucho: aliviar el dolor dondequiera que se halle. Así, por ejemplo, parece *requerir* la intervención en la naturaleza, a fin de aliviar toda clase de sufrimiento: alimentar animales hambrientos, tratar sus heridas, curar sus enfermedades o protegerlos de los crudos inviernos. (Esta consecuencia del utilitarismo en relación con la depredación en el mundo silvestre y la respuesta que da Singer para evadirla serán analizadas más abajo.) Pasemos ahora a revisar lo que tiene que decir sobre estos dos casos la postura de los derechos de los animales de Regan.

Según los criterios del norteamericano, tanto el ocelote como el gato pueden ser considerados sujetos experienciadores de una vida, así que ambos poseían valor inherente y derechos morales. Ahora bien, dentro de las distintas formulaciones de la teoría de los derechos (en general) encontramos dos posturas diferentes: la primera, empleada sólo por unos pocos defensores de los derechos animales, atribuye derechos tanto positivos como negativos; la segunda, la más común *en la ética animal*, sólo atribuye derechos negativos (Palmer, 2010). ¿Qué significa esto? Para aclararlo, pongamos como ejemplo el derecho a la vida: éste demandaría, *negativamente*, (a) que ningún agente moral debe terminar intencionalmente con la vida de los animales poseedores de derechos; también (b) que los agentes morales deben evitar que cualquier animal con derechos sea asesinado por (al menos) ningún otro agente moral; y por último, (c) estaría la demanda *positiva* de proteger y salvaguardar, en un grado significativo, la vida de todo animal poseedor de derechos, en todos los casos en que el agente moral esté en la posibilidad de hacerlo (Palmer, 2010). En resumen, “la atribución de derechos positivos [...] se refiere a los deberes de asistencia, beneficio, protección o provisión, junto a los deberes negativos de no lastimar” (Palmer, 2010: 35). Y pese a que la postura de Regan —más cercana a la atribución de únicamente derechos negativos— no se ajusta exactamente a esta división, plantearla en estos términos nos permite hacer más clara su relación con la distinción entre no ayudar y perjudicar.

Regan señala que existen dos derechos fundamentales que todo sujeto de una vida posee: el derecho a no ser lastimado y el derecho al trato respetuoso (Palmer, 2010). Ambos derechos parecen claros en su posición negativa: los agentes morales no deben lastimar ni

asesinar a quienes poseen estos derechos. No obstante (y es que la posición de Regan no deja claro qué demanda exactamente), el derecho al trato respetuoso no parece indicar sólo deberes negativos, sino que también sugiere que su poseedor debe ser *asistido* cuando esté en peligro o se encuentre herido. De modo que, en la posición de Regan, se desvanece un poco la distinción entre los derechos positivos y los negativos.

Así pues, su perspectiva la podemos *abordar* desde dos posiciones alternativas: por un lado, la postura (más cercana a la atribución de derechos tanto positivos como negativos) que demandaría asistencia a los animales con derechos siempre que estemos en condiciones de hacerlo, es decir, una que habría requerido que Aldo asistiera tanto al gato como al ocelote; y por otro lado, la posición más cercana a la atribución únicamente de deberes negativos, la cual diría que, dado que el ocelote no había sido herido por un agente moral, Aldo no tenía el *deber* de asistirlo (aunque podía hacerlo si quería).⁴⁴ Sin embargo, como veremos en el siguiente apartado, ambas posiciones son problemáticas: una nos compromete a mucho y la otra a muy poco.

La posición de Regan, ciertamente, parece estar más acorde a la atribución de derechos negativos exclusivamente, por lo que no lo comprometería a aceptar la intervención de los seres humanos en la naturaleza. No obstante, para la crítica, esta posición sencillamente es errónea ya que carga con consecuencias cuando menos problemáticas (consecuencias que aclararemos abajo). Entonces, partiendo de que el derecho al trato respetuoso parece sugerir al menos ciertos deberes de asistencia —y de que una teoría que sólo postule derechos negativos es bastante limitada—, los críticos de Regan han tomado el caso de que una teoría de los derechos satisfactoria siempre ha de estar más inclinada hacia la atribución de derechos positivos y negativos, aun si Regan no lo reconoce. De esta manera, una “verdadera” postura de los derechos animales debe requerir que los humanos intervengan en la naturaleza, con el fin de defender los derechos de los herbívoros que son comidos por los depredadores (Palmer, 2010; Callicott, 2001; Aaltola, 2009).

⁴⁴ Esta segunda formulación nos permite adelantar otro punto crucial a tener en cuenta (dado que se contrapone con el enfoque de Rolston): según ésta, Aldo no tenía la obligación de aliviar al ocelote, pero podía hacerlo si quería. Rolston, en cambio, se opondrá rotundamente a ello, pues el dolor del ocelote se encuentra en el ámbito espontáneo de la naturaleza, donde los humanos no deberían intervenir de ningún modo.

Así, tanto en la posición utilitarista como en la teoría de los derechos animales — cualquiera que se comprometa con algo parecido a la atribución de derechos positivos—, los agentes morales parecen estar compelidos a intervenir en la naturaleza a fin de acabar con la depredación natural, sea para traer un mejor estado de las cosas en el mundo o para proteger los derechos de los animales herbívoros. De suerte que, escribe Callicott, “desarrollando este punto más particularmente, se puede sostener que una deducción consistente e implacable de las consecuencias de las éticas de Singer y Regan implica un pesadillesco programa de humanitario exterminio de los depredadores” (2001: 126). Esto ha traído fuertes críticas a la ética animal, por lo que ambos filósofos han respondido que sus teorías no conducen a ello (Regan, en parte, defendiendo que su postura no demanda deberes universales de asistencia). Pasemos a revisar este punto más a fondo.

4.1.3 La ética animal y el problema de la depredación

Una de las implicaciones de abrazar la propuesta de cualquiera de estas dos teorías (la de los derechos, reiteramos, después de ser interpretada desde cierta perspectiva) parece ser la de intervenir en los ecosistemas para terminar con la depredación, dado que, como escribe Callicott:

Si se pudiera enjaular a los animales carnívoros, albergarlos confortablemente en zoológicos, alimentarlos con hamburguesas de soya, esterilizarlos y hacer que sus días terminen de muerte natural, entonces sólo quedarían en la naturaleza los animales herbívoros y se podrían reducir enormemente las muertes prematuras y la suma total de dolor y sufrimiento en el mundo. (2001: 126-127)

Si el dolor es intrínsecamente malo y lo hemos de eliminar tanto en las granjas de animales como en donde sea que lo hallemos, entonces deberíamos intentar eliminar la depredación animal en la naturaleza silvestre. Y es que, ciertamente, el utilitarismo y la defensa de los derechos animales (por lo menos en sus dos versiones principales), al centrarse casi por completo en las capacidades de los animales, no cuentan con una base firme — derivada exclusivamente de sus premisas centrales— que nos permita diferenciar entre el contexto natural (silvestre) y el doméstico. Según ellas, las capacidades similares nos

imponen tratos y deberes similares. Para ambas, “si algo le debemos a un animal, se lo debemos a todos los animales que sean similares de un modo relevante” (Palmer, 2010: 3).

Sabedores de las críticas que acarrearán sus teorías en el particular caso de la depredación animal, tanto Singer como Regan han intentado evadirlas, si bien no parece satisfactoria la manera en que lo han hecho. Singer cree que, aún si se pudiera, no deberíamos intentar controlar toda la naturaleza. Mientras que Regan plantea que los animales silvestres, dado que no son agentes morales, no violan los derechos de sus presas y, en consecuencia, no hay nada incorrecto en la *a-moral* depredación. Pero ambas posturas fallan (por razones distintas) cuando pensamos más detenidamente los argumentos e implicaciones que presentan.

Singer escribe:

Hay que admitir que la existencia de animales carnívoros plantea un problema para la ética de la liberación animal, y es el de decidir si debemos o no hacer algo al respecto. Suponiendo que los humanos pudieran eliminar de la tierra a las especies carnívoras y que por consiguiente se redujera la cantidad total de sufrimiento de los animales en el mundo, ¿deberíamos hacerlo?

Su respuesta es “no”:

Una vez que hemos abandonado nuestra pretensión de “dominar” a las otras especies, deberíamos abstenernos por completo de interferir en sus vidas, dejarles en paz en la medida de lo posible. Habiendo abandonado el papel de tiranos, tampoco deberíamos intentar ser Dios. (1999: 274-275)

Además, dice este filósofo, los seres humanos no conocemos suficientemente bien el funcionamiento de los ecosistemas, por lo que, al intentar eliminar a las especies carnívoras, en lugar de ayudar, podemos terminar causando, en términos generales, un daño mayor. En estos casos, escribe Singer, “ni podemos ni debemos intentar controlar toda la naturaleza. Ya hacemos bastante si eliminamos por nuestra parte las muertes innecesarias y la crueldad con otros animales” (1999: 275).

Pero esta respuesta ha sido objeto de fuertes críticas, sobre todo porque parece ser inconsistente con el utilitarismo. Para Callicott (2001), parece completamente posible

intervenir en la naturaleza con el propósito de eliminar a los grandes carnívoros. Muchos programas de “control de depredadores” han demostrado ser exitosos. Por lo tanto, si hemos de buscar ser consistentes con el utilitarismo, es decir, si estamos comprometidos con reducir la “suma total de dolor y sufrimiento en el mundo”, deberíamos intentar acabar con la depredación en el contexto silvestre. Así, el problema se nos presenta claramente: dentro del utilitarismo, la no-intervención en la naturaleza silvestre sólo puede ser justificada por razones bastante contingentes y arbitrarias. Esto, en buena medida, porque el utilitarismo tiene muy poco que decir sobre la relevancia moral de los contextos en los que se encuentran los animales. Algo similar, si bien dentro de un marco explicativo distinto, le ocurre a la defensa de los derechos de los animales.

Según dijimos, Regan plantea una correspondencia entre derechos y deberes. Todo sujeto de una vida tiene derecho a ser respetado y a no ser lastimado, y los agentes morales tienen el deber de proteger dichos derechos si son afectados (al menos) por otros agentes morales (Aaltola, 2009). Este deber se encuentra ahí independientemente de si el poseedor de derechos (un animal, por ejemplo) es doméstico o silvestre. De tal manera que, como Callicott (2001) señala, Regan justifica la no intervención en la depredación natural bajo la visión de que puesto que los animales no son agentes morales (o sea, no asumen obligaciones), no violan ningún derecho cuando matan para obtener alimento y, por lo tanto, nuestros deberes positivos de asistencia no alcanzan a entrar en juego en el caso de la depredación.

Sin embargo, objeta Callicott, “esta réplica evade la cuestión central. Si los inocentes animales vegetarianos tienen derecho a la vida, tal como arguye Regan, se les debería proteger de todos los agentes de destrucción sean morales o no” (2001: 127). Y es que la cuestión que se presenta aquí no es si los depredadores violan o no los derechos de sus víctimas, sino si los agentes morales deben o no proteger dichos derechos, esto es, si el derecho al trato respetuoso o el derecho a la vida alcanzan a demandar, en alguna medida, deberes positivos.

“Bueno —se podría replicar—, el problema es que se ha interpretado de cierta manera la posición de Regan. Debemos conformarnos con la obligación de no dañar a los animales aun cuando no estemos obligados a proteger su valor inherente si no hay agentes morales

violando sus derechos”. Esto es cierto, y si lo aceptamos, la posición de Regan es clara: debemos asegurar que ningún derecho sea violado, pero sólo los agentes morales pueden cometer esa falta. Un león no viola el derecho a la vida de una gacela, porque el león no es un agente moral. No estamos obligados a eliminar la depredación en la naturaleza por la misma razón que no estamos obligados a brindar alimento a una jauría de lobos en un crudo invierno: los inviernos y los depredadores no violan derechos. En pocas palabras, la postura de Regan sugiere, aunque no es muy claro en ello, que la causa de la situación particular de un paciente moral sí establece una diferencia en nuestra toma de decisiones. Sin embargo — al menos tal cual la ha formulado hasta ahora—, su posición no es del todo adecuada, pues trae consigo algunas consecuencias cuando menos preocupantes.

Pongamos un caso humano: imaginemos que un oso está a punto de comerse a una niña y estamos en la posición de salvarla (y, de nuevo, dejemos de lado los sentimientos de sus padres). El oso, siguiendo los planteamientos de Regan, no estaría violando los derechos de la pequeña, puesto que no es un agente moral; entonces, según esta posición, no estaríamos *obligados* a salvarla (hacerlo o no sería una opción personal). Desde luego, se puede argüir que es posible emplear argumentos secundarios para salvar un caso como éste: deberes hacia Dios, los sentimientos de los padres, la virtud de quien pudiera hacer algo para salvarla, entre otros; pero ello no lo haríamos sobre las bases de la postura de los derechos. Ésta y otras situaciones puntuales (avalanchas, animales o personas ahogándose, ayudar a las personas en extrema pobreza) pueden ser presentadas como ejemplos problemáticos, lo que nos regresa a la afirmación de que postular sólo deberes negativos salva el problema de la intervención humana en los ecosistemas, pero pone a la teoría de los derechos en una situación delicada en muchos otros aspectos. En suma, nos compromete “a muy poco”.

Justificar la no intervención en la naturaleza también se podría hacer —y de hecho lo hace más de un defensor de los derechos animales— del mismo modo en que lo hace Singer: señalando que causaríamos, por ignorancia, un desajuste en los ecosistemas y ello violaría los derechos de muchos más animales. No obstante, como mencionamos, no parece que en la práctica esto sea *necesariamente* cierto.

Entonces, el hecho es que tanto la postura de Singer como la de Regan parecen implicar (como mínimo) una serie de inconsistencias ecológicas, mismas que no han sido

resueltas del todo por estos filósofos. Estas complicaciones, y otras ya mencionadas, son las que han mantenido a la ética animal como algo distinto de la ética ambiental holista, de la cual recibe una gran cantidad de críticas. Pero ¿de verdad es insalvable el supuesto abismo entre la ética animal y las posturas ecocéntricas? Creemos que no. A pesar de afirmaciones como la de Tom Regan —quien, como dijimos en la introducción, incluso ha tildado al ecocentrismo de “fascismo ambiental”, por su (supuesto) desinterés por los animales individuales—, la ética ecocéntrica de Holmes Rolston puede ayudar a reconciliar ambos enfoques. Esto, no obstante, no es una sorpresa, pues el ecocentrismo surgió, desde su formulación clásica, con el compromiso de conciliar el holismo y el individualismo. Para Leopold, “la ética de la tierra simplemente amplía los límites de la comunidad para incluir suelos, aguas, plantas y animales”. “En pocas palabras”, concluía, “una ética de la tierra cambia el papel del *Homo sapiens*: de conquistador de la tierra-comunidad al de simple miembro y ciudadano de ella. Esto implica el respeto a sus compañeros-miembros y también a la comunidad como tal” (2004: 27).

4.2 Rolston, la naturaleza y el ecocentrismo

La postura ecocéntrica de Rolston presenta una serie de categorizaciones que nos permiten re-pensar la ética animal teniendo en cuenta los niveles más altos de organización (especies, ecosistemas, la biota en general), y sin dejar de lado nuestros deberes hacia los niveles inferiores (animales no sensibles, plantas). Según este ambientalista, “ciertamente necesitamos una ética para con los animales, pero ése es solo un nivel de preocupación dentro de una ética ambiental más amplia” (2004: 70). Y si bien los animales superiores no son la preocupación central de su postura, el trabajo de Rolston nos brinda una excelente base —no sin problemas— para comenzar a realizar un reajuste de los deberes humanos hacia los animales silvestres y domésticos. Estas bases surgen al hacer un análisis de tres factores contextuales/relacionales que el trabajo de Rolston sugiere que debemos tomar en cuenta al momento establecer deberes hacia cualquier animal: primero, el contexto en el que se encuentra el animal en cuestión, o en otras palabras, su lugar en relación ya sea con los procesos evolutivos y ecológicos o con las sociedades humanas; en segundo lugar, “si

acciones humanas previas han tenido un impacto en la situación presente del animal”; y por último, “si los humanos están actuando naturalmente sobre el animal” (Palmer, 2007: 189).

4.2.1 La naturaleza y lo natural

Ya en la introducción mencionábamos la dificultad de dar una definición satisfactoria de “naturaleza” y, también, que existe una variedad de usos que se le han dado a esta palabra a lo largo de la historia. Y es que cuando definimos qué es la naturaleza, también delimitamos el significado de lo que entendemos por “natural”. Antes de pasar a los siguientes apartados, centrales para los objetivos de este trabajo, será necesario aclarar las distintas maneras en que Rolston emplea “naturaleza” y “natural”, pues esto nos permitirá entender de un modo más sencillo y esquemático su posición respecto a los animales. Esta clasificación, elaborada por Clare Palmer (2007), no está explicitada en el trabajo de nuestro autor, pero su importancia para entender su propuesta radica “en la manera en que estos términos contribuyen operacionalmente en los argumentos de Rolston” (Palmer, 2007: 185).⁴⁵ Comenzaremos cada punto citando la definición de Palmer y, posteriormente, haremos unos breves comentarios. (Para mayor agilidad, le pondremos nombre a cada una de las cinco.)

1. Naturaleza (con mayúscula):

Aquella que en términos generales debe “obedecer las leyes naturales”. Aunque ésta puede ser interpretada para incluir a la “naturaleza astronómica”, Rolston prefiere restringirla a un sentido global y en particular a los procesos físicos y biológicos que forman el sistema que “hace nacer la vida”. (Palmer, 2007: 185)

Hasta cierto punto, Rolston entiende este sentido como absoluto: ninguna actividad humana rompe ninguna ley Natural (ni lo hará jamás). Los seres humanos parecen trascender a la Naturaleza con su racionalidad y deliberación, con sus sensibilidades espirituales e incluso estéticas. Pero en un sentido más básico, “si la naturaleza es definida como el agregado de

⁴⁵ Buena parte de lo que sigue de este capítulo contiene categorías elaboradas por Clare Palmer (2007), cuyo trabajo fue de enorme utilidad para presentar nuestros argumentos de una manera más clara y esquemática, además de que nos ofreció una visión más amplia acerca de dónde deberíamos empezar a abordar algunas limitaciones y dificultades de la postura de Rolston en la cuestión animal.

procesos físicos, químicos y biológicos, no hay razón para no *incluir* a la voluntad humana” (Rolston, 1988: 33). En cualquier caso, este sentido absoluto no es muy útil, pues paraliza cualquier clase de análisis. Si fuera el caso, podríamos decir que, puesto que ningún humano ha roto jamás una ley natural, el asfalto de Bacalar es tan natural como una colmena de abejas o que el periodo de gestación de los manatíes es tan natural como la contaminación de la Bahía de Chetumal. Por ello, son necesarias las demás interpretaciones de “naturaleza” y “natural”.

2. *Naturaleza espontánea (o silvestre):*

Aquella que no es de origen humano; la naturaleza silvestre entendida como “naturaleza fuera del control humano”; procesos que son espontáneos, irreflexivos e independientes de los humanos, [por ejemplo] la evolución y la especiación. (Palmer, 2007: 186)

La forma excluyente en la que se presenta esta definición marca una pauta importante: los humanos, aun cuando participan de la Naturaleza general, trascienden el curso de la naturaleza espontánea, pues la interrumpen cuando razonan o deliberan; están fuera de los procesos naturales acontecidos en los ecosistemas silvestres. Los dominios de la naturaleza (espontánea) y la cultura quedan, *desde este punto de vista*, separados. Esto será importante para la diferenciación de los deberes humanos dentro de tal o cual contexto. (Esta interpretación es la más cercana a la definición de “naturaleza” que empleamos en la introducción de este trabajo.)

3. *Naturaleza inter-específica.*

Conductas y prácticas que son comunes entre especies (incluidos los humanos), como la conducta que permite la supervivencia y la reproducción [por ejemplo] dormir, acicalarse, comer. (Palmer, 2007: 186)

4. *Naturaleza específica:*

La expresión de distintivas (no compartidas) características especie-específicas y conductas manifestadas por los “tipos naturales” [por ejemplo] la naturaleza coyote, la naturaleza parúlido, la

naturaleza humana; todas las especies, mantiene Rolston “viven en el mundo con cierto grado de singularidad”. (Palmer, 2007:186)

El punto más importante de esta interpretación es la forma en la que opera en el ámbito social. Los humanos, por ejemplo, necesitan oxígeno para sobrevivir. Esto también es cierto para otras especies. Respirar, por ende, es un comportamiento natural en sentido inter-específico. No es propio de una sola especie en particular. Ahora bien, de acuerdo con este análisis, el término “cultura” *puede* ser interpretado como un comportamiento humano especie-específico. Este término, en el trabajo de Rolston, es presentado de un modo tal que excluye a cualquier miembro de otra especie. Así, la naturaleza espontánea y la cultura quedan contruidos (conceptualmente) en oposición (si bien el punto siguiente presenta un espacio en el que Rolston admite distintos niveles de “naturalidad cultural”).

5. *Seguir a la naturaleza.*

Elecciones humanas, culturales y deliberadas para comportarse “más naturalmente” o, para usar el término de Rolston, “seguir a la naturaleza”. (Palmer, 2007: 187)

Es verdad, los humanos no pueden dejar de actuar naturalmente en un sentido absoluto, no pueden más que seguir las leyes de la gravedad, electricidad o nutrición. Sin embargo, sí tienen la opción de alterar el curso de la naturaleza espontánea (Rolston, 1988). Siempre que haya la más mínima deliberación o razonamiento de por medio, los humanos estarán dejando de actuar naturalmente, estarán interrumpiendo el curso espontáneo de la naturaleza.

Esta contraposición entre la naturaleza (espontánea) y la acción humana limita demasiado el margen interpretativo del comportamiento de nuestra especie. Por esta razón, Rolston propone una serie de puntos intermedios: procesos que son de origen humano, específicos de su especie, culturales en cierto sentido, pero que pueden ser más o menos naturales. Los seres humanos pueden decidir si actúan en mayor o en menor medida de acuerdo al devenir espontáneo de la naturaleza.

La acción del hombre siempre es “no-natural” (artificial), pero también hay espacio para hacer más discriminaciones: quizás una pequeña cabaña de madera dentro de la selva maya es artificial, pues no es parte de la naturaleza en un sentido espontáneo, pero esto no

excluye la posibilidad de afirmar que la construcción del Dragon Mart en el mismo sitio es todavía menos natural. La ética ambiental propuesta por Rolston busca que el comportamiento (ambiental) humano se ajuste a los patrones espontáneos de la naturaleza y que evite interrumpirlos en lo posible, esto es, que trate de *seguir a la naturaleza*. Para él, “los humanos son los animales con opciones, quienes, cuando actúan, escogen que tan natural o artificial serán sus acciones” (1988: 35).⁴⁶ De ahí que ponga tanto énfasis en la comprensión del mundo natural para mejorar las prescripciones de la ética ambiental.

4.2.2 Rolston y el ecocentrismo

Cuando vemos en televisión o en internet escenas de jaguares cazando indefensos perezosos, de miles de ñus muriendo ahogados al intentar cruzar una zona particularmente caudalosa de algún río o de leones matando a las crías del anterior macho alfa, estamos inclinados a pensar que quienes las filman —normalmente biólogos o camarógrafos acompañados de biólogos— son personas insensibles. Cualquier amante de los animales, pensamos, haría algo para detener aquellas situaciones que comprometen el bienestar de estos maravillosos animales. No obstante, hay que preguntarse, ¿debe nuestra compasión llegar tan lejos? ¿Existe algún límite? Veamos la opinión de Rolston.

Lo primero que hemos de hacer, antes de responder a estas preguntas, es regresar a la propuesta general de este filósofo. Como señalamos a lo largo del capítulo anterior, la preocupación central de Rolston es defender el valor proyectivo de los ecosistemas, los cuales, de cierto modo, son indiferentes a la vida y al dolor individual. Éstos suelen ser presentados como una jungla en la que el más fuerte sobrevive: hay depredación, parasitismo, muerte y enfermedad. Y aunque todos estos elementos son perjuicios contra los individuos

⁴⁶ Aun cuando hemos caracterizado en contraposición los dominios de la naturaleza (espontánea) y la cultura en el trabajo de Rolston, lo cierto es que para él son inseparables, y sobre ello vuelve una y otra vez en su obra. “Preocuparse por los humanos”, escribe, “requiere preocuparse por la Tierra; son complementos —no opuestos como se afirma a veces—. Uno no necesita sacrificar a la naturaleza para beneficiar a la humanidad, por el contrario las personas se benefician cuando la naturaleza es protegida y conservada” (2012: 10). “Es difícil tener una nación o economía saludables, o incluso ser personas saludables, en un ambiente enfermo” (1994: 68). Para él, en nuestro tiempo, más que nunca, los destinos de los dos ámbitos están entrelazados.

(sensibles o no), también son actividades que contribuyen al funcionamiento del sistema en conjunto.

Rolston busca una ética que respete la vida, una ética que sea paralela a la ética interhumana. En este sentido, así como la ética ambiental no pretende modificar las relaciones humanas dentro del ámbito cultural, la ética interhumana, con sus conceptos de justicia y benevolencia, tampoco debe delimitar o imponerse a la ética ambiental cuando ésta se refiera a la organización de las comunidades bióticas. Esta nueva ética, la ambiental, busca partir del conocimiento científico acerca del mundo natural y ajustarse a él en un sentido normativo.

Los organismos son los seres en los que se re-presenta la vida, las especies son las entidades prolongadas a lo largo del tiempo a través de las cuales la vida fluye. Una especie, desde un punto de vista bio-lógico, es prioritaria a los individuos que la constituyen. Asimismo, las especies son el resultado de la proyectividad de los ecosistemas, los cuales son las matrices de donde han surgido todos y cada uno de los seres vivos. Respetar la vida individual—que tomada como un punto aislado es más importante en los animales superiores y, por supuesto, en los humanos— es sólo una parte de lo que significa respetar *la vida* en general. La imagen en la que hemos de entender nuestros deberes es más complicada que la propuesta por la ética animal.

Por otro lado, Rolston no acepta el lenguaje de los derechos. Negativamente, no hay derechos en la naturaleza silvestre; positivamente, hay muchos intereses de por medio, entre ellos, los intereses de los animales sensibles; realísticamente, el dolor y la depredación son elementos integrales en los ecosistemas (Rolston, 1988). Lo importante desde un punto de vista biológico es conservar los *procesos* naturales espontáneos, como lo son la evolución y la especiación, es decir, conservar “la naturaleza proyectiva”. Y para que ésta continúe en marcha, el bienestar de muchos individuos *es* pasado por alto (por el sistema) y *debe* ser pasado por alto (por los conservacionistas).

Este es el marco en el que debemos re-acomodar nuestros deberes hacia los animales. Entonces, preguntamos ahora con el ecocentrismo de Rolston como base, ¿debía Aldo rescatar, tratar y liberar al ocelote? La respuesta es “no”. Los seres humanos no tienen la obligación de ayudar a los animales silvestres en sus nichos naturales. Y no sólo eso, además, a diferencia de la “interpretación negativa” de la propuesta de Regan (según la cual asistir, o

no, termina por ser una elección personal), tenemos *la obligación*, más allá del bienestar de cualquier organismo particular, de no interferir en los procesos naturales espontáneos. Un animal silvestre nos demanda (negativamente) que no lo dañemos, pero no nos exige (positivamente) que lo asistamos.

Juzgar a los organismos, como dijimos, significa juzgar (en el nivel de especies) si tienen una adaptación satisfactoria a su ambiente. En los ecosistemas —por duro que esto resulte— los individuos son instrumentalizados. Su bienestar es pasado por alto. El vigor de la especie incrementa a costa de los organismos individuales. “La muerte (y con frecuencia el dolor) se hallan en el corazón de la economía de la naturaleza” (Callicott, 2001: 126). Pero, visto desde la perspectiva de los ecosistemas, este escenario de lucha continua entre individuos se nos presenta como un lugar satisfactorio. Y hemos de tratar de defender su integridad, estabilidad y belleza.

4. 3 Animales silvestres

“*No hollado por el hombre. ¡No hay mejor manera de expresar el espíritu silvestre!*”, escribe Wilson (2006: 31). El ocelote con el que se encontró Aldo sufría; su dolor era algo intrínsecamente malo y, además, sus heridas probablemente le causarían la muerte. Pero lo que para el felino era perjudicial, cuando lo analizamos desde la perspectiva de las especies, se nos presenta como algo beneficioso. Cuando un individuo poco adaptado muere, la especie se fortalece. Esta descripción se ajusta al ocelote, recalcamos, porque es un animal silvestre.⁴⁷

4.3.1 El argumento de no relación/no obligación

Las muertes y el sufrimiento son partes constitutivas de los ecosistemas siempre y cuando sean naturales en el sentido de ser parte de “procesos espontáneos, no-reflexivos e independientes de los humanos”. Tomar esto en cuenta es lo que, en términos generales, le

⁴⁷ Debemos notar, no obstante, que este ejemplo podría ser problemático, pues si el ocelote pertenece a una clase amenazada, esto supondría deberes especiales en el nivel de las especies.

ayuda a Rolston a hacer una distinción entre los animales silvestres y los domésticos. Los primeros son parte de la naturaleza espontánea (“no hollada por el hombre”), mientras que los segundos se encuentran inmersos en el contexto cultural.⁴⁸ En este apartado, nos centraremos en los silvestres:

Los miembros de este grupo son parte de, y de hecho componen parcialmente a, la naturaleza espontánea silvestre. Existen independientes de los humanos, aunque puedan encontrárselos cuando los humanos se mueven o actúan en la naturaleza silvestre (al excursionar [como en el caso de Aldo], o al construir carreteras o canales, por ejemplo); y pueden ser afectados sin intención por otras acciones humanas (en términos de, por ejemplo, contaminación o introducción de especies exóticas). (Palmer, 2007: 188)

En los ecosistemas, hay animales (silvestres) que mueren pronto e individuos que sobreviven lo suficiente para reproducirse. “En la naturaleza [espontánea], el eje placer-dolor no es el único espectro de valor; de hecho, no es el más alto valor ni en la vida humana ni en la no humana” (Rolston, 1988: 82). El ocelote muere; los carroñeros tomarán su parte del botín, los agentes de descomposición (hongos, bacterias) otro tanto, y al final, el ocelote se habrá reducido a mera instrumentalidad, misma que, sin embargo, es la que permite que los nutrientes se reintegren al sistema. “Literalmente, lo que hace que el mundo gire es que una cosa viva se coma a otra” (Callicott, 2001: 137). Es lo que hace que el todo funcione. Así es la vida en la naturaleza espontánea, así es como *debe ser*.

Curar al ocelote habría sido un perjurio no sólo para su especie (al permitir que sobreviviera un individuo menos adaptado), sino para todo el sistema, pues Aldo habría interferido en los patrones naturales de evolución y especiación (Palmer, 2007). Asistir al felino sería negar su contexto: la naturaleza espontánea. Y así, entendemos que “la obligación de benevolencia universal es demasiado fuerte. Falla al incorporar alguna tolerancia moral en los procesos de la naturaleza silvestre” (Rolston, 1988: 54).

⁴⁸ Es importante mencionar que los conceptos de “silvestre” y “doméstico” deben ser entendidos como los extremos de un amplio espectro. Los animales silvestres (constitutiva —no criados por el hombre— y locacionalmente —viviendo lejos del contacto humano: en la naturaleza espontánea) se definen a partir de su no-relación con el hombre. Así, habrá animales más silvestres que otros. Y habrá animales en relaciones con los humanos que serán menos claras de ubicar, aunque los debates no se han concentrado en ellas.

Según las posturas de la ética animal que hemos expuesto, se puede argumentar que tratar de eliminar la depredación sería incorrecto porque no conocemos bien los procesos ecológicos y terminaríamos perjudicando a más animales (causándoles dolor o violando sus derechos). Rolston, en cambio, toma una posición muy diferente:

Nuestra actitud hacia la depredación no es sólo que ésta es difícil de remover en la práctica, o que removerla es un ideal imposible. [Por el contrario] no querríamos quitarla del sistema si pudiéramos (aunque quitemos a los humanos del sistema de la depredación), porque el dolor y el placer no son los únicos criterios de valor, ni siquiera los principales. Ambos están subsumidos bajo una imagen más amplia. El máximo de felicidad de un particular animal sensible no es todo de lo que se tratan los ecosistemas, aunque los ecosistemas seleccionan a los miembros mejor adaptados de las especies, a los cuales soportan con una vida generalmente satisfactoria. Ellos cumplen sus roles y florecen en sus propios nichos, con una creciente individualidad orgánica distintiva mientras nos acercamos a la cima del sistema. En la pirámide trófica los omnívoros y carnívoros regular y necesariamente capturan los valores imponiendo dolor a otros. (1988: 57)

A diferencia de Singer, y de algunos defensores de los derechos animales, Rolston no defiende la no-intervención en la naturaleza espontánea mediante la circunstancial razón de nuestro escaso conocimiento sobre el funcionamiento de los ecosistemas. En cambio, la justificación recae en su fundamental defensa de los procesos evolutivos y ecológicos, acontecidos satisfactoriamente en el contexto de las relaciones eco-sistémicas. El *es* de la naturaleza silvestre nos señala lo que debemos considerar para el establecimiento de nuestros deberes dentro de los ecosistemas.

Eliminar la depredación estaría tan lejos de la realidad ecológica que nos apartaría también de una ética ambiental realista y biológicamente satisfactoria (Rolston, 1988). Tal y como lo expresa Palmer, “que el dolor animal puede ser superado por otros valores, ecológicos y evolutivos, relacionados con los sistemas en los que los animales silvestres están inmersos es un sentido en el que el contexto puede ser importante en la toma de decisiones éticas sobre los animales” (2007: 189). La sensibilidad se diluye en todo el entramado de relaciones entre los organismos, las especies y su ambiente. El dolor en la naturaleza espontánea es un *dolor instrumental* (situado, funcional, incluso productivo), es un elemento fundamental de las comunidades bióticas y resulta un criterio parco frente a otros valores

ecosistémicos (Rolston, 1988). Este dolor no produce deberes positivos de aliviarlo; por el contrario, tenemos deberes contextuales fuertes de no eliminarlo.

Estas implicaciones contextuales (no aliviar el dolor instrumental ni eliminar la depredación, a fin de no interferir con la naturaleza espontánea) funcionan en los casos — como el del ocelote— en que el hombre se adentra en el territorio de los ecosistemas; pero, además, tiene como correlato un claro argumento de no relación/no obligación: independientemente de que deban o no evitar interrumpir los procesos ecosistémicos, los humanos no tienen deberes positivos para con los animales silvestres (ni con la naturaleza silvestre en general) porque no tienen relaciones con ellos que puedan generar esta clase de obligaciones. Asistir a un animal silvestre sería crear un tipo de relación que, antes de nuestro arribo, no existía.

4.3.2 Relaciones que generan obligaciones

Regresemos al caso de Aldo una vez más. Según el utilitarismo, nuestro amigo tenía la obligación de ayudar tanto al ocelote como al gato, pues en este enfoque el dolor debe ser removido sin importar quién lo experimente o la situación que lo haya provocado. Para la defensa de los derechos de los animales, por otro lado, también era un imperativo que Aldo ayudara a ambos animales, ya que estaba en la posición de hacerlo (esto, desde luego, si partimos de la idea de que el derecho al trato respetuoso nos impone alguna clase de deber positivo, lo que parece ser la más plausible teoría de los derechos). Por el contrario, el análisis realizado hasta ahora de la postura de Rolston nos dice que Aldo no tenía el deber de asistir al ocelote (argumento de no relación/no obligación) y, además, tenía la obligación (contextual) de no hacerlo.

Pues bien, con el fin de hacer un poco más minucioso nuestro análisis, démosle un pequeño, y aparentemente insignificante, giro al caso planteado: imaginemos que tras toparse con el ocelote, Aldo hubiera avanzado unos cuantos metros y observado una trampa de cazadores (lo que le habría conducido a pensar que el felino herido no había sido atacado por otro animal silvestre, sino que había caído en las garras del hombre) ¿modificaría este hecho las prescripciones del caso? Según el utilitarismo, no cambiaría nada, pues el deber (positivo)

de aliviar el dolor del ocelote estaba ahí independientemente de quién lo hubiera causado. La posición de los derechos animales es menos clara, y dependería en todo caso de si habría existido el deber de asistir al ocelote incluso sin haber visto la trampa. Y puesto que la respuesta más plausible sigue siendo que sí existía tal deber, el hecho de toparnos con un artefacto humano no hubiera modificado *el comportamiento* de Aldo (ayudar al felino), aunque sí le hubiera dado una razón de mayor fuerza para asistirlo: una violación de derechos cometida por un agente moral.

Por otra parte, y desde una mirada ecocéntrica, el ciclo del ecosistema habría continuado sin mayores modificaciones. Los carroñeros y los agentes de descomposición se alimentarían del felino herido: el sistema hubiera funcionado del mismo modo sin importar quién hubiese dañado al ocelote. Empero, según la postura de Rolston, el hecho de que la herida hubiera sido provocada por el hombre —el cual pertenece a la cultura, no a la naturaleza espontánea— sí cuenta valorativamente. Siempre que exista una previa intervención humana, los agentes morales tienen el deber de aliviar el sufrimiento animal, de la misma manera que tienen el deber de restaurar los desajustes ecológicos que ocasionen (esto, en la posición de Rolston, con la única excepción de que, con su intervención, estén actuando “naturalmente” en el sistema o sobre los animales; analizaremos esta cuestión más abajo).

El ideal de la naturaleza silvestre —un extremo en el umbral de las relaciones entre el hombre y la naturaleza— implica la conservación de un mundo fuera del orden deliberativo de las sociedades y acciones humanas. Este ideal es lo que le da la fuerza a los argumentos de Rolston respecto a no interferir en los procesos espontáneos, incluso si se tiene que ignorar el bienestar de uno o muchos animales individuales. Sin embargo, habrá siempre puntos de contacto en los que los humanos voluntaria o involuntariamente afectarán el curso de la naturaleza silvestre, y en estos casos surgirán deberes que no existían previamente.

Una vez que se integra el argumento de relación/obligación, vemos que asistir a ñus ahogándose es un deber si, por ejemplo, tuviéramos la sospecha (o, claro, la seguridad) de que el caudal del río ha subido a causa de la creación de una presa hidroeléctrica. De modo que, mientras no haya una acción humana previa, no existen deberes positivos para con los

animales silvestres, pero cuando los humanos resultan ser los responsables causales del deterioro del bienestar animal, esto cambia; se generan deberes positivos.

Desde luego, dada la situación actual, un argumento de relación/obligación como el que encontramos implícito en la obra de Rolston requiere que los agentes morales posean un juicio amplio y, en muchos casos, la información precisa sobre quién es el causante de tal o cual circunstancia puntual (la herida del ocelote o la del gato). Y si bien esta consecuencia podría causar dificultades en algunos casos, lo cierto es que en la gran mayoría no presentaría mayores complicaciones. Así pues, el trasfondo de nuestra acción (en una u otra situación específica) sería siempre el mismo: si estamos en la posibilidad de asistir a un animal silvestre, cuya penosa condición se debe a una previa acción de un humano o de una comunidad humana, entonces tenemos la obligación moral de hacerlo.

A la hora de establecer deberes hacia cualquier animal no humano, tendremos que preguntarnos —además de cuáles son sus capacidades— en qué estado se encuentra su especie (si está en peligro, demandaría prioridad en un análisis en el nivel de las especies), si existe alguna relación previa con algún humano que genere deberes especiales y, además, cuál es el contexto en el que se encuentra o del que proviene. Como veremos enseguida, estos últimos dos puntos marcarán una gran diferencia entre nuestros deberes hacia los animales silvestres y nuestros deberes hacia los animales domésticos.

4. 4 Contexto doméstico

Desde la publicación de *Liberación Animal*, la ética zoocéntrica se concentró casi por completo en condenar las prácticas humanas que atentasen contra el bienestar de aquellos animales merecedores de estatus moral y/o derechos. Para realizar esta tarea, se analizaron, la mayoría de las veces, casos de abuso contra animales domésticos. Singer, por ejemplo, emplea la mayor parte de su obra principal para relatar la lamentable situación de los animales de fábrica y de los animales destinados a la experimentación científica y militar. Esta manera de abordar la ética animal parece lógica puesto que ambas industrias mantienen a los animales en condiciones tan precarias que luego de leer las meras descripciones de Singer

parece no hacer falta ningún tipo de justificación filosófica a fin de condenar la explotación animal.

Sin embargo, trabajar la cuestión de este modo —partir de la situación de los animales inmersos en el contexto cultural— acaba por ser una limitación para la ética animal. Se describen los problemas de estos animales (no-silvestres), se analizan de un modo filosófico y, después, simplemente se generalizan los deberes humanos hacia todos los animales con estatus moral y/o derechos, sean domésticos o no. Esto, desafortunadamente, deja de lado la reflexión sobre distinciones más específicas, las cuales parecen necesarias para afianzar una ética animal satisfactoria.

Por irónico que resulte, el hecho de que las teorías zocéntricas tradicionales se centren en el análisis de la situación (ciertamente atroz) de los animales domésticos, repercute en que tengan muy poco que decir sobre “la dramática transformación de los animales provocada por la domesticación” (Palmer, 2007: 185); transformación que, por el contrario, está lejos de ser una circunstancia neutral que deba ser pasada por alto. La ética animal no sólo debe enfocarse en el sufrimiento y los derechos animales, sino que también debe considerar la responsabilidad que conlleva la domesticación, a saber, la deliberada selección de ciertos rasgos físicos y conductuales que facilitan la interacción entre los animales y el hombre, normalmente para beneficio de este último, circunstancia que culmina en la continua —absoluta, en ocasiones— dependencia de una parte (los animales) en otra (el hombre). Así, para Rolston, el grupo “capturado en la cultura” está compuesto por animales que han sido capturados “por comida, domesticación, investigación u otros servicios” (1988: 61). Y defiende que tenemos obligaciones especiales hacia ellos. No obstante, repetimos, deja sin tratar cada sector minuciosamente.

Y aunque Rolston —al menos, en sus obras principales— no se detiene a hacer una detallada discusión sobre los deberes humanos hacia los animales domésticos, su trabajo sí permite, cuando menos, una revisión de algunas obligaciones generales, y además, parece sugerir el camino que debe seguir la ética animal en caso de tomar en serio su propuesta. (La aportación de nuestro trabajo quedará delimitada con las especificaciones *generales* de una posible ética animal de corte rolstoniano.)

4.4.1 Los animales y la subsistencia humana

De entre las especificaciones que hace Rolston para caracterizar a los animales domésticos, hemos de señalar las dos que consideramos más importantes. Parafraseando a Clare Palmer (2007), decimos que, según Rolston, los animales domésticos, en primer lugar, no son parte de la naturaleza silvestre espontánea, es decir, no participan en aquellos procesos a los que Rolston les concede una mayor importancia: la evolución y la especiación. Dichos animales han sido “transformados por la cultura”, y su dependencia en los humanos es tal que necesitan a estos últimos para sobrevivir o inclusive para reproducirse. Y, en segundo lugar, aun cuando se encuentran “atrapados en la cultura”, los animales domésticos no son parte de ésta, pues, como mencionamos, la cultura puede interpretarse en la obra de Rolston como la manifestación del comportamiento especie-específico de los humanos. En suma, los animales domésticos no son naturales en el sentido espontáneo, pero tampoco entran en la cultura, aunque viven inmersos en ella.

Por otro lado, como señalamos en el capítulo anterior, a pesar de estar fuera de los procesos espontáneos, y a pesar de no pertenecer propiamente a la cultura, (todos) los organismos vivos —se encuentren o no en su nicho natural— defienden su vida como buena, tienen un bien propio: un valor intrínseco. Y los animales sensibles, al estar bien arriba en la escala filogenética, poseen un bien mayor, un valor intrínseco mayor (en el nivel de organismos), que el de los seres no sensibles. Por consiguiente, los agentes morales tienen importantes deberes hacia ellos.

No obstante, la postura de Rolston presenta todavía un elemento más a considerar: el sentido en que las acciones humanas afectan a los animales. Esta pauta concierne a todos los animales (silvestres o no), pero, en la práctica, posee una mayor repercusión en los domésticos, pues éstos son por mucho a los que más se emplea como recursos básicos para la subsistencia humana.

Así, dado que el hombre, como cualquier otro ser vivo, precisa energía y recursos para sobrevivir, requiere —por fuerza— instrumentalizar a otros seres. Esta necesidad biológica, según Rolston, “no puede ser condenada simplemente porque los humanos son agentes morales” (1988: 59). Dicho comportamiento es natural (en un sentido inter-específico), no una mera elección humana (cultural). Todos los organismos participan de esta

“transferencia de bienes ecológicos”, por lo tanto, los seres humanos no tienen la obligación de dejar de emplear animales como recursos, del mismo modo que no tienen la obligación de dejar de emplear plantas como recursos. Usar animales sensibles, lamentablemente, les causará dolor, pero éste, según Rolston, está justificado cuando participe de la lógica biológica.

Como patrón de conducta, esta transferencia de bienes no es única de la especie humana; constituye un hecho necesario de todo organismo vivo. Y aunque *para Rolston* no hay nada moralmente reprochable en semejante comportamiento, sí existen algunos lineamientos a considerar. De modo que, según el trabajo de Holmes Rolston, *cuando los humanos participan de esta economía natural*, emergen un par de normas complementarias que deben seguir. Por un lado, no cuentan con “una obligación fuerte de reducir el sufrimiento [de los animales] debajo de los niveles hallados independientemente de la presencia humana”; pese a que, por otro, (*principio de no-adición*) tienen el deber fuerte de “no causar sufrimiento inusual por encima de los niveles de la naturaleza de donde los animales fueron sacados” (Rolston, 1988: 59, 61).

Ambas pautas se encuentran subsumidas bajo un *principio de homologación*, a saber, que los seres humanos tienen permitido causar dolor a los animales siempre que éste sea igual o menor al dolor ecológicamente funcional (instrumental) (Rolston, 1988). Los humanos, cuando emplean a los animales en un sentido inter-específico, no causan dolor instrumental, esto es, no causan dolor funcional en la naturaleza proyectiva; en cambio, generan una especie de dolor análogo al dolor instrumental, causan lo que Rolston denomina “dolor inocente”. Este dolor, según nuestro autor, tiene un sentido paralelo al instrumental, por lo que los humanos deben mantenerlo dentro de los niveles hallados en la naturaleza silvestre: tienen el deber fuerte de no amplificarlo, aun cuando sólo tienen el deber débil de reducirlo; además de que, en términos generales, no tienen el deber de *erradicarlo* por completo. Así, para Holmes Rolston, el dolor inocente, al homologar al instrumental, se encuentra justificado. No impone deberes positivos. (Esta permisibilidad hacia el dolor inocente es uno de los puntos principales en los que —creemos— la propuesta de Rolston resulta bastante problemática y menos adecuada que la ética animal tradicional. Sobre ello volveremos al final de este capítulo.)

Ahora bien, cuando el dolor pierde completamente su sentido ecológico, es decir, cuando no es instrumental y tampoco homólogo (inocente), los agentes morales tienen un deber débil de removerlo tanto como sea posible (Rolston, 1988). A diferencia del sufrimiento instrumental en la naturaleza espontánea (y su análogo cultural), todo el “dolor sin sentido” puede —por recomendación, no por obligación— tratar de ser erradicado, aunque esta extensión de la ética “es un deber de benevolencia, no de justicia” (Rolston, 1988: 61). Esto significa que —a diferencia de la manera en que está construido el principio de no adición— los humanos deberían intentar eliminar tanto dolor no-ecológicamente-funcional como les sea posible *incluso si no son sus responsables causales*. Esto, llevado más allá del mero espectro de la sensibilidad, indica que los humanos tienen múltiples deberes positivos “de asistencia, beneficio, protección o provisión” hacia los animales inmersos en el contexto cultural, siempre que éstos no estén siendo empleados como recursos para el hombre. (Así, en relación con el caso planteado, vemos que, desde la posición de Rolston, Aldo podía —en concordancia con el utilitarismo y con la propuesta “positiva” de la teoría de los derechos— aliviar al gato incluso si éste no hubiera sido afectado por ningún ser humano, pues su dolor no era ni instrumental ni homólogo.)

Parece entonces que, en el caso del dolor sin sentido (superfluo), la propuesta de Rolston, cuyo análisis no aborda obligaciones especiales más puntuales, puede ser complementada con el trabajo de la ética animal tradicional. Una vez que se establecen las pautas contextuales y relacionales, comenzamos a ver, en primer lugar, que existen puntos de contacto (nuestros deberes hacia los “animales inocentes”) en los que la ética animal y la propuesta holista de Rolston pueden ser engranadas directamente, y además, observamos que más allá de tal o cual postura, se puede crear una ética animal que se nutra tanto de las bases contextuales de Rolston como de las reflexiones más específicas —y en muchos casos, más adecuadas— de los filósofos zoocentristas, como Regan o Singer; una ética que sea a un tiempo holista e individualista, y que integre las mejores pautas y reflexiones de ambos enfoques.

4.4.2 Sobre la domesticación y el dolor inocente: dos consideraciones finales

Las ideas hasta aquí expuestas nos han dejado algunos *elementos contextuales/relacionales* que nos permiten entender cuáles son nuestros deberes hacia los animales inmersos tanto en la naturaleza silvestre como en la cultura: si bien (en ambos contextos) los humanos tienen el deber negativo de no dañar a ningún animal —no, sin una justificación—, dentro del contexto silvestre, tampoco tienen el *deber* de asistirlos (argumento de no relación/no obligación); por el contrario, están obligados (contextualmente) a no hacerlo, pues ello intervendría en los procesos ecológicos de la naturaleza espontánea.

Por otro lado, causar dolor a los animales (domésticos o no) está justificado cuando los humanos actúan naturalmente (de un modo inter-específico) sobre ellos, a saber, siempre que se ajusten a los patrones ecológicos de transferencia de bienes. Pero, aunque se puede causarles dolor, existe la obligación de hacerlo dentro de los niveles en que lo experimentarían en sus nichos naturales (principio de homologación). Y finalmente, según Rolston, existe la recomendación (que no la obligación) de intentar eliminar en la medida de lo posible el dolor superfluo del mundo.

Ahora bien, para cerrar este capítulo, mencionaremos —muy superficialmente— las que consideramos son las dos agendas principales que surgen de la revisión del trabajo de Rolston sobre la cuestión animal, y que abren el camino hacia otras posibles investigaciones. En primer lugar, la necesidad de especificar las consecuencias en la asignación de deberes que habrían de derivarse de la aplicación, en el ámbito cultural, de lo que hemos estado llamando “argumento de relación/obligación”. Esto, principalmente, en el caso de los animales domésticos. Y, en segundo lugar, la aparente exigencia de analizar los argumentos que emplea Rolston para justificar la tolerancia al dolor inocente. Estas dos cuestiones requieren un extenso trabajo de análisis, sea para completar el trabajo de Rolston o para tratar de determinar dónde se encuentra exactamente su posible equivocación. Aquí, nos obstante, no necesitamos entrar en detalles; nos basta con señalar ambos puntos y decir sólo algunos comentarios generales al respecto.

La domesticación y sus implicaciones. Como señalamos, Rolston (1988) afirma que cuando existe una relación entre los animales y los humanos (normalmente propiciada por estos últimos) se establece también una obligación. Esto generaría sólo algunos deberes en la naturaleza espontánea, en donde la presencia humana no es continua; pero en el contexto cultural produciría una amplia gama de responsabilidades. Específicamente, generaría una considerable cantidad de obligaciones hacia los animales domésticos, puesto que, en sí misma, la domesticación implica la transformación de la conducta de un animal, con el fin de facilitar su relación con el hombre (Palmer, 2007).

La labor humana ha modificado casi por completo la situación de la mayoría de los animales domésticos, los cuales ya no son “clases naturales”, sino “artefactos vivientes” (Rolston, 1988). Rolston, sin embargo —más interesado en los animales silvestres, o más bien, en el contexto silvestre—, no hace un estudio exhaustivo de estos deberes, sino que se queda en el ámbito de las “estrategias éticas generales” (1988: 78). Así, la descripción de estas obligaciones especiales es un punto que se tendría que trabajar más allá de los textos del mismo Rolston. Esta tarea, sin duda, supondría reincorporar algunas de las nociones principales de la ética animal, si bien bajo una nueva óptica contextual/relacional. Una completa ética animal de corte rolstoniano ciertamente tendría que ampliar la comprensión este autor de lo que implica la domesticación animal. En este respecto, consideramos que la obra de Clare Palmer, particularmente *Animal Ethics in Context* (2010), nos brinda un excelente ejemplo —si bien uno tentativo y enfocado sólo a los deberes positivos— de cómo iniciar una sistematización de las implicaciones éticas que trae consigo la alteración de los rasgos físicos y conductuales de los animales para beneficio humano.

El principio de homologación y su justificación. A pesar de que sostenemos que el trabajo de Rolston —debido que considera cuestiones contextuales/relacionales— permite acomodar nuestros deberes hacia los animales de mejor manera que la ética animal tradicional, también reconocemos que su postura no está libre de limitaciones y problemas. Así pues, para finalizar este apartado, hemos de abordar, aunque sea preliminarmente, el que consideramos es uno de los principales problemas de la reflexión animal llevada a cabo por Holmes Rolston, a saber, su defensa del principio de homologación; defensa que se sostiene sobre

algunas bases teóricas debatibles, pero cuya importancia radica, fundamentalmente, en sus consecuencias prácticas sobre el bienestar animal.

La propuesta de Rolston defiende ciertas actividades humanas de explotación animal, bajo el argumento de que el hombre actúa “naturalmente” —en un sentido inter-específico— cuando las realiza. Estas prácticas, nos dice, son naturales en el entendido de que el hombre, como cualquier otro ser vivo, necesita instrumentalizar a alguna parte del mundo natural para su subsistencia. Bajo esta óptica, por ejemplo, hacer abrigo con piel de osos polares estaría permitido para los esquimales, quienes dependen de ello para sobrevivir (práctica natural), pero sería un acto reprobable si fuera para modelarlos en una pasarela *ultrachic* en Milán (práctica netamente cultural). En el primero de estos casos, habría necesidad; en el segundo, una mera cuestión de vanidad y estatus social. Estos ejemplos, no obstante, se encuentran en el borde del espectro de las relaciones entre animales y humanos: lo vital y lo trivial. La complicación, en cambio, se halla en los puntos intermedios. De modo que una buena manera de abordar esta cuestión es partir de los tres tipos de dolor que maneja Rolston, y de ahí señalar esquemáticamente (es lo único que necesitamos) dónde podría fundarse su error.

En primer lugar, tenemos el “dolor instrumental”, aquel que se encuentra dentro de las relaciones ecosistémicas y que es parte constitutiva de la naturaleza proyectiva: “en la pirámide trófica los omnívoros y carnívoros regular y necesariamente capturan los valores imponiendo dolor a otros”. Esta clase de dolor, como observamos cuando discurremos acerca del problema de la depredación, no debe ser abordado únicamente a través de cálculos utilitaristas (hedonistas), sino que debe mirarse a través de un prisma ecológico. El dolor instrumental es una parte importante de la naturaleza proyectiva, es funcional y productivo, así que tenemos la obligación de no eliminarlo del sistema. (Este es el tipo de dolor que habría experimentado el ocelote en caso de haber sido atacado por otro animal silvestre.)

En segundo lugar, tenemos el “dolor sin sentido”. Éste es el que experimentan los animales “atrapados en la cultura”, fuera de las presiones ecosistémicas (y sus análogos culturales). El dolor sin sentido, a diferencia del instrumental, debería intentar ser reducido tanto como sea posible, incluso cuando los humanos no sean los responsables de causarlo. (El gato que atropelló Aldo experimentaba esta clase de dolor).

Por último —y siendo éste el punto que nos interesa ahora—, tenemos el “dolor inocente”, el cual se encuentra enmarcado por el principio de homologación. Este dolor es el resultado de una práctica natural humana en el sentido inter-específico. Y aunque los humanos tienen el deber fuerte de no causar esta clase de dolor con mayor intensidad de la que los animales lo experimentarían instrumentalmente (incluso si los animales en cuestión son domésticos), no tienen el deber de erradicarlo. Es un dolor justificado. Nos preguntamos, sin embargo —y aquí está el punto central del análisis— ¿por qué deberíamos aceptar que los humanos actúan naturalmente (siendo esta la justificación para tolerar el dolor) *en todos los casos* en que participan de esta economía de transferencia de bienes? ¿Por qué una analogía del dolor ecológicamente *productivo* puede justificar el sufrimiento de millones de animales?

Pues bien, las dos prácticas que Rolston emplea para aclarar este principio son la caza (los humanos inmersos en el contexto silvestre) y la alimentación con animales (éstos inmersos en el contexto cultural). Para él, la caza deportiva y las fábricas de animales (sobre las que Singer se centra en *Liberación Animal*, y que son un verdadero tormento para los animales) no entran en este sentido de “natural”. La caza deportiva, porque no genera ninguna utilidad real para los humanos, más que el simple hecho de matar; y las fábricas de animales, porque de ningún modo causan menos dolor que el que los animales experimentarían en la naturaleza silvestre.

No obstante, defiende la caza en la que el animal es empleado como recurso, pues, según él, los humanos estarían “imitando los patrones naturales de depredación” al hacerlo; y por otro lado, defiende el consumo de animales, siempre que éstos no hayan sido criados en fábricas modernas (de donde proviene gran parte de la carne que se consume normalmente).

Una crítica a esta permisibilidad, entonces, debe remarcar el hecho de que, hoy en día, estas dos actividades difícilmente pueden caer en lo que Rolston considera como “natural”. No parece haber motivos para *no* aceptar que el uso de armas modernas, el traslado en vehículos motorizados o el empleo de toda la serie de artefactos que facilitan la caza, por un lado, y la domesticación, cría, crecimiento y asesinato de animales para consumo humano (incluso los criados fuera de las fábricas modernas), por otro, son claramente comportamientos

culturales. Y que, desde hace mucho tiempo, han dejado de ser realmente análogos a los patrones naturales (Palmer, 2007). (Además del hecho, igual de preocupante, de que el dolor inocente, aunque imite las formas del dolor instrumental, no trae consigo los mismos resultados; no genera ninguna clase de valores productivos y proyectivos que lo justifiquen con más fuerza.)

Y aunque todo lo anterior pone en entredicho la mayor parte de los casos que, según Rolston, caen en el principio de homologación, no excluye la posibilidad de que todavía existan culturas que actúen siguiendo de cerca los patrones de la naturaleza espontánea; así como tampoco deja fuera la posibilidad de que pudieran existir otros argumentos para defender estas prácticas (la caza y la alimentación con animales). Simplemente señala que no podemos justificar estos abusos bajo el argumento de que obramos “naturalmente” sobre los animales. Lo que, por otro lado, sí defendemos con firmeza es la afirmación de que la *putativa* superioridad humana no sólo debería traer consigo privilegios, sino que debería suponer también una mayor gama de compromisos y responsabilidades hacia el bienestar de los demás seres vivos y la conservación del medio ambiente.

CONCLUSIÓN

La crisis ambiental contemporánea —conjunto de problemas que van desde la contaminación de ríos hasta la masiva extinción antropogénica de especies— trajo consigo, como habría de esperarse en semejante situación, la reflexión filosófica sobre los deberes de la humanidad hacia el mundo natural y las generaciones futuras. Al mismo tiempo (en parte, independientemente; en parte, en estrecha relación), surgió la conciencia de la necesidad de crear una ética que se ocupase de reflexionar acerca de la relación moral entre los humanos y los animales. Y si bien ambas preocupaciones aparecieron en la conciencia colectiva (al menos en la occidental) hasta hace muy poco (y de manera casi simultánea), en la segunda mitad del siglo XX, el germen de ambos movimientos se encontraba ya desde el inicio mismo de la tradición filosófica de Occidente (y, *directamente*, en el pensamiento Oriental Antiguo).

Sin embargo, la disciplina ética occidental, la cual inició con Aristóteles, se enfocó en reflexionar únicamente sobre las relaciones morales entre seres humanos. Esta situación, lamentablemente, la condujo a constituirse como una ética fundamentalmente antropocéntrica, a suscribir la visión de que sólo los humanos cuentan moralmente. Este rasgo —afirma un buen número de filósofos contemporáneos— se constituiría como la piedra angular sobre la que descansan los valores, las creencias y las actitudes que han conducido tanto a la crisis ambiental como a la excesiva insensibilidad respecto a los atropellos cometidos hacia los animales no humanos.

Ahora bien, aun cuando estuvo siempre asociada a la disciplina ambiental, la ética animal (o ética zoocéntrica) ha sido siempre un movimiento relativamente independiente, el cual ha obtenido por sí mismo una enorme relevancia (tanto teórica como práctica) alrededor del mundo. Así pues, a medida que ambos movimientos, el ambiental y el animal, se expandían tanto en el terreno práctico como en el teórico, comenzaron a surgir debates en los que se contraponían entre ellos. Del lado de la ética animal tradicional, se suele defender la *imposibilidad* de otorgar categoría moral fuera del ámbito psicológico; mientras que, por el lado de la ética ambiental, se critica fuertemente el semi-antropocentrismo moral de la ética animal. Además, mientras que los ambientalistas recriminan la estrechez de miras del

zoocentrismo (pues consideran que el individualismo moral da paso a la agudización de la crisis ecológica), algunos de los más importantes representantes de la ética animal sostienen que las posturas holistas, debido a su énfasis en las totalidades, caen en una suerte de “fascismo ambiental”.

No obstante, y pese a que estas dificultades han dificultado una integración eficaz de ambas disciplinas, consideramos que los deberes del hombre hacia los animales superiores y hacia los sistemas holistas, como los ecosistemas o la biota, no tienen que estar necesariamente en conflicto. Por el contrario, como tratamos de demostrar a lo largo de este trabajo, una propuesta holista como la de Holmes Rolston permite generar las pautas necesarias para superar las principales dificultades teóricas (anti-ecológicas) de la ética animal, mismas que se derivan de su atención casi exclusiva a las capacidades de los animales. Estas pautas, defendimos, surgen principalmente por su forma de abordar los deberes humanos hacia la *naturaleza proyectiva*. Este énfasis en las totalidades (especies, ecosistemas, la biota en general) genera los principios normativos que posibilitan —sin tener que negar la categoría moral de *todos* los organismos vivos— diferenciar los deberes hacia los animales silvestres de los deberes hacia los animales domésticos.

Y es que tal como señalamos, las principales posturas de la ética animal han sido objeto de fuertes críticas tanto dentro como fuera de esta misma disciplina. Por un lado, existe un importante debate entre sus miembros (con Singer, Regan y sus respectivos utilitarismo y teoría de los derechos a la cabeza) acerca de cuál es la mejor teoría ética para abordar los deberes hacia los animales. Por otro, como observamos en nuestro segundo capítulo, el zoocentrismo también ha sido criticado desde otros enfoques ambientales. En este respecto, algunas de las críticas más punzantes han sido planteadas por destacados miembros del enfoque biocentrista y atañen a los elevados criterios de consideración moral (la sensibilidad y la subjetividad, principalmente) de las propuestas zoocentristas.

Pero, más allá de los problemas generales que una u otra de sus teorías éticas puedan o no presentar, y más allá de que no le brinda atención moral a los organismos “inferiores”, la ética animal, como hemos señalado, carga consigo severos problemas, tanto teóricos como de practicabilidad, con respecto a la asignación de deberes hacia los animales inmersos en el contexto silvestre. En este sentido, señalamos que la propuesta utilitarista —aun cuando

Singer emplea argumentos *ad hoc* para evitarlo— compromete a los agentes morales a intervenir en la naturaleza espontánea con el fin de aliviar el dolor de todos los animales, es decir, con el fin de traer el mayor bien posible al mundo (principio de utilidad). Esta consecuencia, penosamente, carga consigo serios resultados anti-ecológicos. Principalmente, como expusimos en el capítulo final, impondría a los humanos el deber de terminar con la depredación natural, circunstancia tan inconveniente que el mismo Singer intenta evitar, incluso a costa de caer en la inconsistencia teórica.

La propuesta de los derechos, por otro lado, tampoco puede separar satisfactoriamente los deberes humanos hacia los distintos animales en sus distintos contextos. La postura de Regan puede, alternativamente, inclinarse por adoptar una “visión negativa”, es decir, abogar por el establecimiento de derechos negativos únicamente; o por otro lado, optar por una visión más amplia, y asignar tanto derechos negativos como positivos. La primera de estas visiones, afirmamos, no comprometería a los humanos a intervenir en la naturaleza espontánea para asistir a los animales silvestres —a menos que existiese una previa violación del derecho de algún animal—, pero tampoco los comprometería a, por ejemplo, asistir a los países más pobres en caso de algún desastre natural o a salvar a una persona que se estuviera ahogando, y se estuviera en la posición de ayudarla. Ello quedaría, desde esta visión negativa, en la mera elección personal; no en un deber moral.

Escoger la segunda de estas visiones, por otra parte, nos brindaría una base adecuada para establecer deberes dentro del ámbito cultural (entre éstos, el deber de ayudar a los países más pobres y de asistir a las personas en predicamentos); no obstante, también requeriría algún grado de intervención en la naturaleza silvestre, hecho que colocaría a esta opción junto al utilitarismo —y a ambas, en conflicto con la ciencia ecológica—. Empero, con estas palabras no intentamos ni demeritar la relevancia del movimiento a favor del bienestar y los derechos animales (¡nada más alejado de la realidad!) ni tampoco asegurar que estas dos propuestas no pueden ser reformuladas con el propósito de solventar sus *dificultades ecológicas*. Lo que defendemos, más bien, es que tal y como han sido planteadas en sus versiones principales ambas posturas necesitan encontrar la manera de integrar pautas contextuales/relacionales en sus sistemas. Así, la formulación de su posición ecocéntrica

sobre las bases contextuales mismas es lo que, a diferencia de la ética animal tradicional, le permite a Rolston diferenciar los deberes en distintos contextos y circunstancias, y hacia distintas clases de animales.

Como señalamos a lo largo del tercer capítulo, el ecocentrismo de Rolston, en primer lugar, sí otorga “categoría moral” —si bien su argumentación emplea únicamente el lenguaje del valor— a todos los organismos vivos, entre ellos, los animales inferiores (no sensibles) y las plantas. Además, dado que le concede estatus moral a las totalidades, su enfoque sí ataca directamente los problemas principales de la crisis ambiental, como el progresivo deterioro de los ecosistemas en todo el mundo y —en estrecha relación— la extinción abrupta de especies. Este último punto le permite, entre otras cosas, realizar juicios comparativos de valor en distintos niveles. Así, su postura nos permitiría, por ejemplo, proteger a una planta en peligro de extinción, a costa de sacrificar la vida de un animal sensible (o varios), cuya especie se encuentre bien representada, pues lo que se estaría sopesando no es la vida de un ser en contra la de otro, sino, en el lenguaje figurado de Rolston, una existencia (el animal) contra una esencia (la especie en peligro).

En segundo lugar —siguiendo con su análisis por niveles—, la propuesta de Rolston le brinda mayor valor a la naturaleza proyectiva: esa suerte de orden-en-el-desorden que, en escalas de tiempo relativamente pequeñas (meses, años, décadas) acentúa la estabilidad de los ecosistemas, estabilidad que, en términos generales, permite que los organismos —y a su modo, las especies— desarrollen su vida satisfactoriamente; pero que, en escalas de tiempo que nos resultan inmensas (siglos, milenios) dotan a los sistemas ecológicos de su capacidad creativa, productiva y proyectiva. Este énfasis en el proceso, por encima de los productos, además de que le permite a Rolston priorizar la conservación y protección de los ecosistemas silvestres —hecho que difícilmente se podría conseguir con el zoocentrismo y el biocentrismo, dado su atomismo moral—, le impulsa a generar importantes criterios contextuales. Como tuvimos la oportunidad de demostrar en el cuarto capítulo, considerar moralmente relevantes estos criterios es lo que le da la pauta a Rolston para pensar los deberes humanos hacia los animales superiores (silvestres o no) a través de nuevas categorías, unas más amplias y minuciosas.

De modo que, tras el análisis de los textos principales de Holmes Rolston (siendo *Environmental Ethics*, 1988, el más relevante), pudimos llegar a la conclusión de que el factor fundamental que le permite a su propuesta ecocéntrica aventajar, al menos en un sentido ecológico amplio, a la ética animal tradicional es su defensa de la no intervención en la naturaleza silvestre. Esto, como observamos, surge a través de dos factores: primero, el argumento de no relación/no obligación, el cual asegura que no existen deberes positivos hacia los animales silvestres (inmersos en el contexto de la naturaleza espontánea) porque no existe una relación entre éstos y el hombre que los genere. Y segundo, y principalmente, porque Rolston defiende la noción de que los humanos tienen la obligación de no interferir en los procesos ecosistémicos de la naturaleza espontánea.

Los animales silvestres, apunta Rolston, están estrechamente ligados a los ecosistemas a los que pertenecen; sus capacidades han sido moldeadas, a través de la selección natural, para llenar sus nichos naturales, a los cuales encuentran como un lugar generalmente satisfactorio. El bienestar de los individuos se disipa en el entramado de las relaciones de la comunidad biótica. Y así, vislumbramos que la sensibilidad es un criterio parco comparado con los demás componentes y procesos de los ecosistemas y con la capacidad creadora de éstos. Por ello, la defensa de los procesos sistémicos, englobados en el concepto de “naturaleza proyectiva”, encabeza la lista de las preocupaciones en la ética ambiental de Rolston. (Esto, desde luego, no excluye la relevancia —mayor, en muchos casos— de los deberes inter-humanos, incluso los relacionados con la necesidad de mantener la salud del medio ambiente.)

El ecocentrismo de Rolston integra los deberes hacia todos los animales a una propuesta que no se olvida de los deberes hacia el mundo natural en general. Y no sólo esto, además, permite integrar ambas preocupaciones y establecer, a través de categorías más meticulosas, obligaciones contextuales y relacionales hacia los animales superiores. Así, una de las principales conclusiones a las que llegamos tras hacer un análisis de las obras principales de este ambientalista es que tenemos deberes diametralmente distintos en contextos diametralmente distintos; la ética animal necesita criterios más amplios,

De suerte que, a raíz de los argumentos esbozados a lo largo de este trabajo, podemos afirmar que agrupar a todos los animales (superiores) bajo la categoría simplista de “seres

sensibles merecedores de estatus moral” (o en su defecto, la de “seres sujetos de una vida poseedores de derechos”, y similares) trae consigo desafortunadas consecuencias teóricas, que conllevan desafortunadas consecuencias prácticas. Una ética que se ocupe de la reflexión sobre los deberes humanos hacia los animales no humanos necesita ser más metódica; necesita poseer categorías que le permitan distinguir deberes en distintos contextos y en distintas circunstancias puntuales.

Así, nos percatamos que en el marco de la celebración del Día Mundial *de la Vida Silvestre* no parece certero tratar temas que *únicamente* tienen que ver con la preocupación por el bienestar de los animales; y además, sólo de animales sensibles (superiores); y además, exclusivamente de animales superiores domésticos. Por el contrario, resultaría más acorde, por ejemplo, promover la conciencia de la enorme relevancia de un mundo más allá del ámbito humano, un mundo en el que los valores —surgidos gracias a procesos milenarios— se encuentran presentes independientemente de los intereses, las preferencias e incluso la consciencia de los seres humanos. Y es que si bien nuestra sensibilidad hacia el bienestar de todos los seres vivos puede ser la misma, parece claro también que —como demostramos a lo largo de este trabajo— la benevolencia no debe ser la base para el establecimiento de obligaciones fuera del ámbito humano (¡aunque sí parece ser su motor principal!). Existen deberes distintos en contextos distintos. En consecuencia, no podemos meter a los animales que viven en un refugio construido y mantenido por humanos en la misma bolsa que a los animales que viven valiéndose por sí mismos en la naturaleza silvestre. Ésta es una importante lección que el ecocentrismo de Rolston nos puede enseñar.

El sufrimiento de, y los deberes humanos hacia, los animales deben ser abordados en un marco interpretativo lo suficientemente amplio. No podemos permitirnos confundir o ignorar la relevancia de los contextos en que se desenvuelven los seres hacia los que tenemos deberes. Después de todo, nuestros supuestos básicos sobre el mundo no humano condicionan nuestro comportamiento hacia él, de modo que tienen consecuencias importantes tanto para la conservación del medio ambiente como para la protección del bienestar de millones de animales sensibles. En ello —consideramos— radica la importancia de seguir reflexionando al respecto.

REFERENCIAS

- Aaltola, E. (2009). Animal ethics. En J. B. Callicott, y R. Frodeman (Edits.), *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy* (Vol. I, pp. 42-53). Detroit: Macmillan Reference.
- Aristóteles. (2008). *Ética Nicomáquea*. (J. Pallí Bonet, Trad.) Barcelona: Gredos.
- Attfeld, R. (2009). Biocentrism. En J. B. Callicott, y R. Frodeman (Edits.), *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy* (Vol. I, pp. 97-100). Detroit: Macmillan Reference.
- Cafaro, P. (2003a). Ética ambiental de la virtud. En T. Kwiatkowska, y J. Issa (Edits.), *Los caminos de la ética ambiental* (Vol. II, pp. 15-18). México: Plaza y Valdés Editores.
- _____. (2003b). Thoreau, Leopold y Carson: Hacia una ética ambiental de la virtud. En T. Kwiatkowska, y J. Issa (Edits.), *Los caminos de la ética ambiental* (Vol. II, pp. 45-59). México: Plaza y Valdés Editores.
- _____. (2009). Virtue Ethics. En J. B. Callicott, y R. Frodeman (Edits.), *Encyclopedia of Environmental Ethics* (Vol. I, pp. 375-378). Detroit: Macmillan Reference.
- Callicott, J. B. (2001). En busca de una ética ambiental. En T. Kwiatkowska, y J. Issa (Edits.), *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos* (Vol. I, pp. 85-159). México: Plaza y Valdés.
- Cooper, D. E. (2003). Aristotle, 384–322 BCE. En J. A. Palmer (Ed.), *Fifty Key Thinkers on the Environment* (pp. 12-17). Recuperado de <http://bookzz.org/book/684873/503ca0>: Taylor & Francis e-Library.
- Engel, M. (2009a). Ethical extensionism. En J. B. Callicott, y R. Frodeman (Edits.), *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy* (Vol. I, pp. 396-398). Detroit: Macmillan Reference.

- _____. (2009b). Taylor, Paul. En J. B. Callicott, y R. Frodeman (Edits.), *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy* (Vol. II, pp. 302-304). Detroit: Macmillan Reference.
- Engelhardt, H. T. (1988). Prefacio. En V. Potter, *Global Bioethics: Building on the Leopold Legacy* (pp. vii-xi). Michigan: Michigan State University Press.
- Esteban, J. M. (2013). *Naturaleza y conducta humana. Conceptos, valores y prácticas para la Educación ambiental*. Bloomington: Palibrio.
- Goodpaster, K. E. (2004). Sobre lo que merece consideración moral. En M. M. Valdés (Ed.), *Naturaleza y valor. Una aproximación a la ética ambiental* (pp. 147-168). México: UNAM.
- Herrera, A. (2001). Dos éticas zoocéntricas restringidas. En T. Kwiatkowska, y J. Issa (Edits.), *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos* (Vol. I, pp. 193-197). México: Plaza y Valdés.
- _____. (2013). Prólogo. En J. M. Esteban, *Naturaleza y conducta humana. Conceptos, valores y prácticas para la Educación ambiental*. (pp. 11-22). Bloomington: Palibrio.
- Issa, J. (2001a). La visión biocéntrica de la naturaleza. En T. Kwiatkowska, y J. Issa (Edits.), *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos* (Vol. I, pp. 263-267). México: Plaza y Valdés.
- _____. (2001b). Una ética para la matriz biológica. En T. Kwiatkowska, y J. Issa (Edits.), *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos* (Vol. I, pp. 289-292). México: Plaza y Valdés.
- IZQ.mx. (2015). *¿Paradójico? Sacrificio masivo de koalas en Australia evitaría su desaparición*. Recuperado el 29 de Marzo de 2016, de http://izq.mx/noticias/13/10/2015/paradojico-sacrificio-masivo-de-koalas-en-australia-evitaria-su-desaparicion/#sthash.4SQCLfNA.gbpl&st_refDomain=www.facebook.com&st_refQuery=/

- Kwiatkowska, T. (2001a). La ética como espejo de la comunidad biótica. En T. Kwiatkowska, y J. Issa (Edits.), *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos* (Vol. I, pp. 57-59). México: Plaza y Valdés.
- _____. (2001b). Una perspectiva centrada en el ser humano. En T. Kwiatkowska, y J. Issa (Edits.), *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos* (Vol. I, pp. 163-165). México: Plaza y Valdés.
- _____. (2003). Suspirando por la naturaleza: Reflexiones sobre la ética ambiental de la virtud. En T. Kwiatkowska, y J. Issa (Edits.), *Los caminos de la ética ambiental* (Vol. II, pp. 19-27). México: Plaza y Valdés Editores.
- _____. (2008). *Controversias de la ética ambiental*. México: Plaza y Valdés.
- Kwiatkowska, T. e Issa, J. (2001). Prefacio. En T. Kwiatkowska, y J. Issa (Edits.), *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos* (Vol. I, pp. 7-10). México: Plaza y Valdés.
- Leopold, A. (2004). La ética de la tierra. En M. M. Valdés (Ed.), *Naturaleza y valor. Una aproximación a la ética ambiental* (pp. 25-44). México: UNAM.
- Lledó, E. (1985). Introducción a las Éticas. En Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia* (pp. 7-119). Madrid: Gredos.
- Martínez, T. (2008). La importancia de la Ética Nicomáquea. En Aristóteles, *Ética Nicomáquea* (J. Pallí Bonet, Trad., pp. 7-17). Barcelona: Gredos.
- McShane, K. (2007). Rolston's Theory of Value. En C. J. Preston, y W. Ouderkirk (Edits.), *Nature, Value. Duty. Life on Earth with Holmes Rolston, III* (pp. 1-15). New York: Springer.
- Nelson, M. P. (2009). Theory. En J. B. Callicott, y R. Frodeman (Edits.), *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy* (Vol. II, pp. 312-316). Detroit: Macmillan Reference.

- Nobis, N. (2009). Singer, Peter. En J. B. Callicott, y R. Frodeman (Edits.), *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy* (Vol. I, pp. 245-247). Detroit: Macmillan Reference.
- Palmer, C. (2007). Rethinking animal ethics in appropriate context. How Rolston's work can help. En C. J. Preston, y W. Ouderkirk (Edits.), *Nature, Value. Duty. Life on Earth with Holmes Rolston, III* (pp. 183-201). New York: Springer.
- _____. (2010). *Animal Ethics in Context*. New York: Columbia University Press.
- _____. (2013). Contested Frameworks in Environmental ethics. En R. Rozzi, C. Palmer, B. J. Callicott, S. T. Pickett, y J. J. Armesto (Edits.), *Linking Ecology and Ethics for a Changing World: Values, Philosophy, and Action* (pp. 191-206). Recuperado de <http://bookzz.org/book/2333174/5638ec>.
- Passmore, J. (2004). Actitudes hacia la naturaleza. En M. M. Valdés (Ed.), *Naturaleza y valor. Una aproximación a la ética ambiental* (pp. 263-279). México: UNAM.
- Potter, V. (1971). *Bioethics: Bridge to the Future*. New Jersey: Prentice Hall.
- _____. (1988). *Global Bioethics: Building on the Leopold Legacy*. Michigan: Michigan State University Press.
- Preston, C. (2009). *Saving Creation: Nature and Faith in the Life of Holmes Rolston III*. San Antonio: Trinity University Press.
- Preston, C., y Ouderkirk, W. (2007). Introduction. En C. J. Preston, y W. Ouderkirk (Edits.), *Nature, Value. Duty. Life on Earth with Holmes Rolston, III* (pp. xi-xx). New York: Springer.
- Regan, T. (1985). The Case for Animal Rights. En P. Singer (Ed.), *In Defense of Animals* (pp. 13-26). New York: Basil Blackwell.
- _____. (2001). Derechos animales, injusticias humanas. En T. Kwiatkowska, y J. Issa (Edits.), *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos* (Vol. I, pp. 245-262). México: Plaza y Valdés.

- Rolston, H. (1975). Is There an Ecological Ethic? *Ethics: An International Journal of Social and Political Philosophy*, 85(2), 93-109.
- _____. (1988). *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*. Filadelfia: Temple University Press.
- _____. (1994). *Conserving Natural Value*. New York: Columbia University Press.
- _____. (2004). Ética ambiental: Valores en el mundo natural y deberes para con él. En M. M. Valdés (Ed.), *Naturaleza y valor. Una aproximación a la ética ambiental* (pp. 69-98). México: UNAM.
- _____. (2012). *A New Environmental Ethics: The Next Millennium for Life on Earth*. New York: Routledge.
- Ross, W. D. (1981). *Aristóteles*. Buenos Aires: Charcas.
- Singer, P. (1999). *Liberación animal*. Madrid: Trotta.
- _____. (2001). Los animales y el valor de la vida. En T. Kwiatkowska, y J. Issa (Edits.), *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos* (Vol. I, pp. 199-244). México: Plaza y Valdés.
- _____. (2002). *Una vida ética. Escritos*. Madrid: Taurus.
- Sosa, N. M. (1990). *Ética Ecológica. Necesidad, posibilidad, justificación y debate*. Madrid: Libertarias.
- Stevenson, L., y Haberman, D. L. (2010). *Diez teorías de la naturaleza humana*. Madrid: Cátedra.
- Taylor, P. W. (2001). La ética del respeto a la naturaleza. En T. Kwiatkowska, y J. Issa (Edits.), *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos* (Vol. I, pp. 269-287). México: Plaza y Valdés.
- Thoreau, H. (2010). *Las manzanas silvestres*. (J. J. de Olañeta, Ed.) Barcelona.
- _____. (2011). *Colores de otoño*. (J. J. Olañeta, Ed.) Barcelona.
- _____. (2015a). Caminar. En *Un paseo invernal* (pp. 45-117). Madrid: Errata naturae.

_____. (2015b). Un paseo invernal. En *Un paseo invernal* (pp. 7-44). Madrid: Errata naturae.

Universidad de Quintana Roo (2015). *Conmemoran el Día Mundial de la Vida Silvestre con la exposición fotográfica "Igualdad entre Especies"*. Recuperado el 4 de febrero de 2016, de <http://saladeprensa.uqroo.mx/noticias/2266/>.

Warren K. (2004). El poder y la promesa del feminismo ecológico. En M. M. Valdés (Ed.), *Naturaleza y valor. Una aproximación a la ética ambiental* (pp. 233-261). México: UNAM.

Wilson, E. O. (1984). *Biophilia: The human bond with other species*. Cambridge: Harvard University Press.

_____. (2006). *La creación: salvemos la vida en la tierra*. Buenos Aires: Katz.

_____. (2014). *Cartas a un joven científico*. México: Debate.