



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**Justicia Ecológica: una ética de respeto hacia
los ecosistemas basada en una teoría de los
sentimientos morales**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

P R E S E N T A:

ROGELIO PINALES MÚZQUIZ

**DIRECTORA DE TESIS:
DRA. LIZBETH SALGOLS SALES
FEBRERO, 2016**

Ciudad Universitaria, CDMX





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE GENERAL:

Introducción

Capítulo I - Las bases del respeto hacia la Naturaleza

- 1.1 - La actitud moral fundamental de Paul W. Taylor y el paradigma biocéntrico
- 1.2 - El concepto de valía inherente en la ética de Paul W. Taylor
- 1.3 - La ética de la tierra de Aldo Leopold y el paradigma eco-céntrico
- 1.4 - El respeto hacia la naturaleza y su relación con el concepto de valor intrínseco

Capítulo II – La simpatía como valor intrínseco para explicar una actitud moral de respeto hacia las comunidades silvestres

- 2.1 - La dimensión afectiva en las éticas de Aldo Leopold y Paul W. Taylor
- 2.2 - Charles Darwin y la perspectiva evolutiva de la ética
- 2.3 - La extensión de nuestros *círculos morales*: del altruismo a la reciprocidad
- 2.4 - La relación entre simpatía y la actitud moral de respeto en contexto con las éticas de David Hume y Aldo Leopold

Capítulo III – Una actitud moral *simpática* de respeto y su relevancia para una ética biocéntrica holista

- 3.1 - ¿Simpatía por la comunidad? El horizonte práctico de la simpatía dentro de una ética de respeto hacia las comunidades silvestres
- 3.2 - Justicia Ecológica: hacia una conciencia ecológica emotiva

Conclusiones

Referencias Bibliográficas

Los seres humanos contemporáneos están dotados genéticamente de la capacidad afectiva de valorar las cosas de una manera no egoísta desarrollada ya por nuestros ancestros tribales. Quién o qué se valora de suyo es algo que, sin embargo, está determinado tanto por la cultura como por los genes.

J. Baird Callicott

Introducción

La primera cuestión en la que debemos reparar para comprender la finalidad de este proyecto es que los seres humanos de algún modo han mostrado a lo largo de la historia cierto grado de preocupación por el bienestar de otros animales, y en un sentido más amplio por el mundo natural. Las razones de esta preocupación nunca han sido del todo claras ni mucho menos universales, pues han cambiado a través del tiempo en las diferentes culturas. Sin embargo, a menudo han solido estar ligadas a creencias de tipo religiosas –algunas veces en la forma mítica de un ancestro común, o en la forma de cultos y relatos bíblicos–, teniendo así la idea de que ciertas criaturas, plantas o animales son sagrados y ameritan cierto respeto por parte de los humanos. No obstante, el contexto en el que surge la ética ambiental, al margen de las éticas tradicionales –centradas en el ser humano o en las personas–, es el de abandonar este tipo de argumentación al momento de defender un sentido mínimo de obligación y de responsabilidad hacia la naturaleza. Ahora vivimos en un siglo donde una importante transición cultural acontece, y en el que parece surgir un nuevo paradigma social y ético donde uno de sus ejes es la protección de las diferentes especies y de sus hábitats, las cuales son víctimas directas del daño causado por las prácticas excesivas de las sociedades industriales. Ahora existen más que nunca un creciente número de ecologistas, ambientalistas, etólogos y activistas que tratan de interceder en las políticas públicas para incentivar a un mayor número de personas a conservar el medio ambiente y las áreas silvestres.

Sin embargo, para muchas personas este anhelo por considerar éticamente al medio ambiente y a otros organismos no humanos suele ir acompañado de una fuerte dosis de escepticismo, y esto debido a que las razones para sostener una ética volcada hacia la naturaleza por lo regular están ligadas a intereses fundamentalmente humanos: el goce estético, las oportunidades de recreación y de investigación científica, el significado espiritual para las diferentes culturas, etc. Este punto fue lo primero que me inquietó para realizar este proyecto, pues sentía en el fondo que el motivo de emprender políticas de protección hacia la naturaleza basado en la idea de que es sólo para el interés del ser humano sonaba sencillamente insuficiente. A mi parecer, la voluntad de querer preservar otras especies y otros ecosistemas argumentando que esto proviene únicamente del auto-interés de nuestra especie expresa la misma lógica como cuando tratamos de argumentar que los sociedades se instauraron exclusivamente sobre la tesis de un contrato social.

Existen actualmente una variedad de éticas ambientales, la mayoría de ellas con similitudes teóricas y algunas que otras opuestas en su apreciación conceptual pero todas sin excepción podemos agruparlas en dos paradigmas: el biocentrismo y el ecocentrismo. Quienes tienen una **consideración moral directa** sobre cuestiones del entorno natural en su conjunto son los que realmente están comprometidos con una ética ambiental. Una ética ambiental podemos definirla como una ética que nos guía moralmente en nuestras relaciones más elementales con el conjunto de la naturaleza, y en donde el **centro** de consideración moral es precisamente ella. Sin embargo, el término ética ambiental suele tener en muchas ocasiones usos menos restringidos y puede llegar a incluir cualquier ética animal o cualquier forma de ecologismo. Pero debemos tener precaución ya que ninguno de estos formalmente supone adoptar como centro de consideración moral al conjunto natural. Una ética animal o una ética ecologista no necesariamente tienen que estar asentadas en los paradigmas antes citados. De hecho, ambas pueden sustentarse en lo filosófico en el eje de los intereses propios del ser humano –es decir, podrían moverse perfectamente dentro del paradigma antropocéntrico–. Por ejemplo, desde cierto enfoque utilitarista aun cuando este incluya el sufrimiento de animales en sus contemplaciones, este mismo enfoque nos puede orientar a maximizar el bienestar de las entidades que consideramos moralmente relevantes, y así podría argumentarse que la maximización tiene más peso del lado de los seres humanos; en este caso tenemos una ética centrada aún en los seres humanos o en las «personas».¹ Otra forma de expresar esto consiste en explicar que algunas éticas de defensa animal otorgan un valor desigual a diferentes tipos de animales, llegando a conformar así una idea de jerarquía dentro de la esfera de la moralidad; por ejemplo, una cucaracha o una rata pueden tener un valor moral inferior por cualesquier razones que un simio o un elefante –los últimos podrían ser moralmente **más** relevantes dada que son organismos más *complejos* que otros–. Lo fundamental para comprender el paradigma antropocéntrico es que las características o cualidades de cualquier orden son tomadas al arbitrio de los seres humanos, quienes además de tomar determinadas características como superiores o inferiores naturalmente se tienen a sí mismos –o más bien, a una idea del ser humano– como la cúspide de la **perfección** evolutiva. El término ser humano, por lo regular, suele sustituirse por dos conceptos: primero como miembro de la especie *Homo sapiens*, y segundo como persona.

¹ Del lado del ecologismo ocurre lo mismo: se puede argumentar que la preservación y la conservación del medio ambiente y de los ecosistemas naturales son moralmente relevantes porque lo son en razón de los intereses humanos. Desde esta perspectiva **únicamente** puede haber una consideración moral indirecta.

Se suele explicar que los miembros de la especie *Homo sapiens* poseen de forma característica y potencial ciertas cualidades que los hacen personas, y estas cualidades son en la mayoría de las veces el tema central en los debates éticos tradicionales –los de corte antropocéntrico–. Estas cualidades se han agrupado históricamente en dos nociones casi hegemónicas: «racionalidad» y «conciencia de sí mismo» (Fletcher, 1972). El mero hecho de llegar a ser miembro de la especie *Homo sapiens* en realidad nunca ha sido criterio suficiente para tener una consideración moral directa –lo ha sido potencialmente–. Sin embargo, el valor de la vida de una persona es distinto, ahí sí cambia nuestra percepción moral de las cosas. ¿Tiene un valor especial la vida de un ser racional y consciente de sí a diferencia por ejemplo de un ser que es meramente sensible, que crece, se mueve o se llega a reproducir? La respuesta que quizá la mayoría piense es sí, porque aquella descripción representa la percepción más general o más aceptada del valor de uno como individuo. Dentro de este horizonte temático es como el presente trabajo irrumpe para cuestionar sutilmente las asunciones anteriores. ¿Realmente son la racionalidad y la conciencia de sí mismo los criterios adecuados para definir las entidades dignas de una consideración moral directa, o es que quizá, después de un largo periodo de predominio antropocéntrico, podrían existir criterios más amplios para definir dicha consideración? Esto lo menciono ya que el tema de una ética volcada hacia la naturaleza argumentando que es sólo en razón de los intereses humanos o no, está íntimamente ligado con el tema de la percepción de lo que somos como individuos y de lo que es la vida no humana.

La ética ambiental se mueve dentro del biocentrismo y/o del ecocentrismo, pero considero que no hay lugar en realidad para una ética ambiental antropocéntrica –uno puede ser ecologista y adoptar cierto discurso político ambiental y de defensa hacia los animales pero no puede decirse que se tiene una ética ambiental con ese paradigma–.²

² Hay varios pensadores como Bryan Norton (1984) que defienden la idea de que una ética ambiental puede ser perfectamente compatible con una forma de antropocentrismo débil. En efecto, existe un extenso debate en la actualidad sobre si la ética ambiental puede posicionarse o no dentro del paradigma antropocéntrico. Hay quienes defienden que sí, por mi parte yo soy de los que piensa que no es una opción viable. Espero que a lo largo de este proyecto se vayan haciendo más explícitos mis argumentos para defender esta postura, por el momento voy a decir lo siguiente: en el antropocentrismo ético, sea fuerte o débil, **la única entidad que es centro** de significación moral es el ser humano o la persona; esas entidades son la medida de todo valor. Para la vertiente del antropocentrismo fuerte o excluyente lo único que importa es el ser humano: los animales y la naturaleza están a su servicio, son medios para sus fines y no importan sus intereses en sí. Todas las entidades no humanas tienen un valor estrictamente instrumental –acá podríamos situar la ideología del especismo más recalcitrante, pues es la que está sustentada filosóficamente en un antropocentrismo ontológico–. Por otro lado, la vertiente del antropocentrismo débil es la que acabo de aludir líneas atrás: es aquella que aunque reconoce cierto valor y consideración moral a ciertas entidades no humanas estas lo son a razón de poseer características o cualidades que comparte con el ser humano, y en donde **siempre** se tiene al humano como punto de referencia para hacer una *desvalorización* –pues lo humano permanece como paradigma para valorar, y por ende para desvalorizar–. El antropocentrismo débil

Las razones las expondré con mayor detalle en el capítulo primero. Por lo pronto diré que la diferencia sustancial para identificar entre una ética ambiental y una ética no ambiental radica en que la primera toma los problemas morales con relación al mundo natural como susceptibles de valoración a partir de una noción de «fin en sí mismo» –esto es, un valor que tiene independencia de la utilidad que se pueda obtener para otros fines–. Las éticas no ambientales han tenido en su mayoría una noción de fin en sí ligada al ser humano exclusivamente, y sólo como algo derivado una valoración hacia la naturaleza. Por su parte, las éticas ambientales hacen un gran esfuerzo por desplazar el centro de justificación moral hacia criterios que van más allá de atributos exclusivamente humanos.

Con este breve preámbulo, las éticas ambientales tienen dos puntos de referencia históricos: el ensayo *A Sand County Almanac: The Land Ethic* (1949) de Aldo Leopold, y el texto de Arne Naess titulado *Deep Ecology* (1973). Aldo Leopold no es únicamente aquel a quien se le reconoce como el gran inaugurador de la ética ambiental, sino además, aquel que inaugura el paradigma que surgió como resultado de su pensamiento moral: el ecocentrismo. Este proyecto expondrá la ética de Leopold como elemento imprescindible para nuestra tesis central. Sin embargo, ésta también estará centrada en una ética que se halla en el paradigma opuesto al ecocentrismo: el biocentrismo. Expondré el pensamiento biocéntrico del filósofo norteamericano Paul W. Taylor, el cual será eje argumentativo para desarrollar nuestra tesis. La primera razón de esto es porque Taylor logra enunciar de forma ejemplar aquella actitud moral central que todo sujeto ético debe desarrollar hacia la naturaleza: **el respeto**. Y la segunda es porque su ética es una de las muchas propuestas del biocentrismo que toma como núcleo de justificación la tesis de la continuidad evolutiva de las especies. Este proyecto en efecto tiene como trasfondo teórico los postulados generales de la teoría evolutiva, y con ello se asume que el parentesco genético de las especies es una tesis más fuerte argumentativamente hablando a la hora de reconocer que se tiene cierta responsabilidad y obligación con la naturaleza.

pugna por una idea de jerarquía moral: su consideración moral está condicionada jerárquicamente, se tiene más o menor consideración dependiendo de ciertos atributos o propiedades diferenciadoras y donde el humano está en la punta de esa jerarquía. El otro factor a tomar en cuenta de este tipo de antropocentrismo es que también se argumenta que la razón por la cual debemos otorgar una consideración moral es porque especies no humanas y naturaleza tienen un valor utilitario ya sea estético, terapéutico, científico, recreativo o cultural. Desde mi propuesta yo no tomo en serio esta variante del antropocentrismo como postura filosófica para sustentar una ética ambiental, la razón primordial se debe a que una consideración moral desde esa variante es susceptible fácilmente de *gradación*. Y si es así, el principio utilitario (coste-beneficio) no encuentra muchas restricciones para operar, y el respeto moral se desvanecería incluso antes de poderse expresar. La ética antropocéntrica, en cualquiera de sus variantes, es aquella que no estimará una consideración moral a la naturaleza como obligación moral a no ser que los intereses de los seres humanos se vean comprometidos, o al menos aludidos a una jerarquización donde lo humano prevalezca.

El contraste que haré entre las propuestas de Taylor y Leopold tiene en parte la finalidad de apreciar los compromisos éticos que cada autor logra definir en una actitud general de respeto hacia la naturaleza, pero además tiene como objeto ilustrar la función que cumple la dimensión afectiva en ambas teorías, pues el análisis del elemento afectivo en ambos nos ayudará a adentrarnos al problema filosófico detrás de la ética ambiental: el problema del «fin en sí mismo». No podrían asirse los objetivos de la ética ambiental en su profundidad si no se apela a dicho problema. Filósofos morales tales como Tom Regan (1983), Holmes Rolston III (1988) y el mencionado Taylor (2011) son algunos eticistas que centran sus discursos en esa noción. Este antiquísimo problema filosófico fue la segunda cosa que me inquietó para llevar a cabo este proyecto, pues advertí que aun cuando muchas de las teorías de ética ambiental partían de igual manera de las tesis evolutivas y de una mayor conciencia ecológica de nuestro entorno –esto último herencia de Aldo Leopold– reconocía todavía que faltaba *algo más* en los programas de educación ecológica, una carencia ligada a que no se atendía precisamente el problema filosófico del fin en sí mismo. La respuesta que se suele dar para concientizar y sensibilizar a más gente sobre la actual crisis ambiental es mayor conocimiento ecológico y científico de nuestro entorno y nuestro pasado. Mi preocupación central es: ¿basta solamente eso? ¿Basta con que se posea una conciencia ecológica y evolutiva para que despierte dentro de nosotros una consideración moral directa –una actitud de respeto– hacia la naturaleza?

Después de reflexionar sobre esta cuestión desde varios ángulos me di cuenta que esa preocupación era en realidad lo que provocaba que no estuviese satisfecho con una ética hacia la naturaleza basada en la mera idea de que fuese sólo para los intereses de los humanos. El proyecto que pretendo abordar en tres capítulos tiene como finalidad proponer una ética de respeto hacia la naturaleza que no sólo provenga de una conciencia ecológica de nuestro entorno, sino además de cierto *elemento afectivo* que la acompañe, y que deje con ello de estar motivada únicamente por la utilidad que el ser humano pueda extraer de su respeto y cuidado. En otras palabras, que la motivación de nuestro respeto lo encontremos como resultado de reconocer que *al menos una parte de la naturaleza* posee cierta valía intrínseca, y que por consecuencia, nos haga considerarla moralmente *en sí*. La expresión “una ética de respeto hacia la naturaleza” puede generar confusión, por eso me gustaría esclarecer desde ahora su significado. En primer lugar, el título del proyecto hace alusión a la posibilidad de justificar una actitud general de respeto hacia el conjunto de los ecosistemas –es decir, voy a sostener la idea de una *consideración moral indirecta* hacia ellos puesto que las razones por las cuales tomamos en cuenta al mundo

vegetal, al mundo de los micro-organismos, y a las condiciones abióticas que conforman el ecosistema podrían variar conforme a los criterios de las entidades que sí consideremos intrínsecamente valiosas–, no obstante mi tarea va a ser poder distinguir dicha acepción de una actitud propiamente moral del respeto (no general) que tiene como objeto incluir a las comunidades silvestres a nuestra esfera moral –es decir, me voy a basar en la idea de una consideración moral directa hacia los conjuntos de organismos humanos y animales³; entendiendo por consideración moral directa la consideración moral que se tiene hacia una entidad basada en una clase específica de fines en sí mismos–.

Honestamente esta es una invitación a una reflexión filosófica sobre los **motivos** que nos hacen llegar a tener un respeto y una consideración moral por la vida no humana, pues tener una clara idea de cuáles pueden ser esos motivos es elemental para argumentar correctamente sobre cualquier sentido de obligación que se le piense adjudicar al mundo natural. Porque si al momento de definir políticas concernientes al medio ambiente y al mundo animal se parten de razones que en lo sustancial difieren, es probable que no se alcance un acuerdo ético perdurable. El compromiso personal que hago con este proyecto es poder al final desarrollar un profundo sentido de respeto hacia la naturaleza no porque se espere sacar un provecho de su cuidado, sino porque se está convencido que la vida en la Tierra desde cierta lógica posee el mismo valor que la vida humana. Y digo desde cierta lógica porque es evidente que uno no está imposibilitado moralmente a tomar cierta **preferencia** cuando se trata de elegir entre un ser humano y otro organismo de diferente especie, sin embargo, veo la necesidad teórica de analizar el problema de la preferencia en todos y cada uno de sus escenarios. Y esto significa comenzar conceptualmente por desglosar los criterios para ser objetos de una actitud moral de respeto.

³ Es fundamental desde ahora dejar en claro un punto. A lo largo del proyecto podría sentirse que se está desarrollando una postura ética zoocéntrica en lugar de una postura biocéntrica, esto debido a que mis esfuerzos están encaminados a fundamentar una valía intrínseca en los animales, tanto en lo individual como en su conjunto –usaré el término «comunidades silvestres» para hacer referencia al conjunto de animales que habitan en una comunidad biótica–. Sin embargo, creo que esta es una lectura que sólo generará confusión. El zoocentrismo no se contrapone necesariamente al biocentrismo, al contrario puede pensarse incluso como un subconjunto de dicho paradigma. En mi propuesta, al considerar la actitud moral de respeto desde un *enfoque holista* evidentemente se está tomando una perspectiva del mundo natural en su conjunto. Cuando se hable de comunidades bióticas, en efecto, se tendrá en cuenta siempre la distinción entre comunidad animal (zoocenosis) y comunidad vegetal (fitocenosis), no obstante, al defender una ética holista veremos que es imposible entender la existencia de una sin la otra, y en un grado más alto, la de una comunidad biótica con su ambiente o biotopo. Esta es la distinción que marca la diferencia entre una ética biocéntrica holista (como la que presento en este proyecto de investigación) y una ética de defensa o liberación animal. No importa si al final de cuentas las comunidades vegetales, los micro-organismos y las condiciones abióticas *por sí solas* carezcan de valía intrínseca, lo importante es que forman parte de una totalidad interconectada (una unidad orgánica) que contiene estructuralmente una parte intrínsecamente valiosa (la vida animal). Al no quedarse estancada la propuesta teórica que estoy presentando en un plano meramente individual, yo estaría catalogándola sin lugar a dudas dentro del marco de la ética ambiental.

¿Son en realidad los términos «ser humano» o «especie» los adecuados para mostrar una actitud moral de respeto, o para adoptar una preferencia moral? ¿Representan la actitud moral de respeto y el problema de la preferencia un punto irreconciliable? Estas cuestiones serán planteadas sutilmente a lo largo del proyecto. Por lo pronto, diré en relación a esto último que por extraño que pueda parecer en realidad no lo son. Ambos temas, tanto el respeto como la preferencia, están ligados debido a que la posición sobre uno u otro dependerá de aquello que se considere *intrínsecamente* valioso.

Se busca con este proyecto una actitud moral de respeto que sea compatible tanto con seres humanos como con animales, y que logre incluir a su vez a comunidades humanas y silvestres. Una ética de respeto que se encuentre fundamentada además en un valor intrínseco común a esas entidades. Para llevar a cabo esto necesitaré dos cosas: en primer lugar, definiré los compromisos éticos propios de una actitud moral de respeto; y en segundo lugar, voy a elaborar una hipótesis de trabajo que nos permita adoptar dichos compromisos con enfoques distintos, para después sustentarlos sobre un valor intrínseco compartido. Por supuesto, mi objetivo final es justificar una actitud moral de respeto enfocándome en las condiciones suficientes para incluir en esa actitud a las comunidades silvestres, aunque eso no signifique que la demerite en el lado humano.

La primera parte del proyecto estará centrada en el primer objetivo. Se esbozará las bases del respeto que el ser humano debe considerar para una ética enfocada hacia la naturaleza, y lo haré presentando el tránsito que elabora Taylor de un modelo de ética antropocéntrico hacia un modelo de ética biocéntrico. Este tránsito está sintetizado en cuatro premisas y representa para el autor la justificación teórica de su actitud moral de respeto. Con estas cuatro premisas además se asentará en un primer grado un principio de *igualdad básica* con el mundo natural. Esta igualdad básica traducida en los términos de Taylor nos debe llevar al rechazo categórico de una doctrina de superioridad humana con las demás especies. Desde la perspectiva de Taylor y mía rechazar la superioridad ética-ontológica del ser humano con la naturaleza puede decirse es el resultado que se espera mostrar con esa actitud. Una vez llegado a esto, mostraré como el autor termina por sostener que en su teoría moral se observa por el «bien propio» de los organismos individuales; siendo esta propiedad algo exclusivo de dichas entidades. Su actitud moral de respeto no significa suscitar normas morales hacia una supuesta *valía inherente* de la comunidad biótica, ya que los conjuntos de organismos en sí carecen de bien propio.

El análisis que llevaré a cabo de su concepto de valía inherente será pieza clave para justificar en la segunda parte que se pueden hallar criterios distintos para otorgar una

actitud moral de respeto y no excluir así a las comunidades silvestres. Sin embargo, antes de pasar a eso propiamente se expondrán los compromisos éticos que Taylor llega a vincular con su concepto de valía inherente: los cuales son **promover y preservar** el bien propio de un organismo. Aquí radicará formalmente la dificultad en adoptar desde su marco teórico una actitud moral de respeto hacia las comunidades de organismos, ya que el promover específicamente es una conducta que no se implica dentro de una actitud de respeto. En realidad esta conducta en la propuesta de Taylor es la causa principal que se aprecie como *irreconciliable* el respeto individual del organismo silvestre y el respeto por una comunidad biótica, ya que si se interpreta el compromiso de promover o fomentar el bien de ambas entidades como una obligación moral con independencia de nuestros actos entonces, como se verá en su momento, no se podría promover al mismo tiempo el bien del individuo y el bienestar de la comunidad. El respeto creo firmemente no nos puede comprometer éticamente a promover o fomentar el bienestar de nadie con independencia de nuestros actos, únicamente se llega a convertir en una obligación moral cuando existe un daño o un perjuicio **directo** como consecuencia de ellos. Para ilustrar mejor esto me apoyaré en el pensamiento de Leopold, ya que con él se aprecia con mayor detalle los dos enfoques con que se concibe el término de «naturaleza»: el individual y el holista.

Para cualquier ética ambiental es sumamente importante distinguir entre estos dos enfoques ya que mucho de la eficacia y la aceptabilidad de los compromisos y responsabilidades que se logren derivar de sus marcos teóricos dependerá que se halle, entre uno y otro enfoque, un mínimo de contradicciones. Partimos que una ética de respeto es una ética que deriva sus compromisos a partir de un principio de no-maleficencia, y este es un principio que desarrollaré de tal modo que se aplique tanto desde un enfoque individual como holista. Nuestra actitud moral de respeto tendrá siempre dos facetas: por un lado el respeto individual hacia el organismo, y por el otro lado el respeto dirigido hacia el conjunto de animales de una comunidad biótica. Así también, una ética ambiental encauzada desde un paradigma eco-céntrico –como el que inaugura Leopold– tiene como objetivo proteger la salud de los ecosistemas en un sentido que llega a diferir de la suma de intereses reales o incluso del bienestar individual de los organismos pertenecientes al conjunto. El bien de un conjunto de organismos o el de todo un ecosistema no equivale a promover o fomentar el bien propio de todos y cada uno de sus miembros. Y si nos atenemos a inferir los compromisos éticos propios de la actitud moral de respeto a partir del principio de no-maleficencia en realidad no tendría que haber una incompatibilidad en expresar al mismo tiempo esa actitud tanto con el

organismo como con el conjunto de animales silvestres. Sin embargo, en este punto es cuando explicaré que desde la perspectiva del ecocentrismo una ética ambiental tendría restricciones distintas con referencia a una ética ambiental que asume como límite las comunidades silvestres. Pues el objetivo de una ética ambiental eco-céntrica es reconocer tan sólo que existe la obligación moral de que no haya pérdida en esa capacidad de *auto-renovación* que poseen los ecosistemas. Sin lugar a dudas una actitud moral de respeto hacia las comunidades silvestres en concreto tendría una agenda distinta. Una vez hecho la distinción entre ecocentrismo –centrada en los ecosistemas– y biocentrismo holista –centrada en la biota–, y una vez esclarecido los compromisos propios de la actitud moral de respeto entonces volveremos al problema que dejó abierto Taylor en relación a los criterios. Cuáles pueden ser las entidades propias a las que se dirige una actitud moral de respeto es un problema que abordaré con el análisis de la noción de «fin en sí mismo» presente en la teoría de Taylor. En su marco teórico, Taylor asocia tres conceptos a la noción de fin en sí mismo: *valía inherente*, *valor inherente* y *valor intrínseco*. El criterio de Taylor para otorgar una actitud moral de respeto se encuentra en el primer concepto, los otros dos conceptos son insuficientes para fungir como fundamentos de dicha actitud.

La segunda parte de mi proyecto estará diseñada para refutar esa idea, pues argumentaré que poseer cierto *valor intrínseco* puede fungir también como criterio para otorgar una actitud moral de respeto. Se planteará entonces como hipótesis de trabajo que la actitud moral de respeto se fundamenta en última instancia sobre un valor intrínseco presente tanto en organismos individuales como en comunidades silvestres. Dicho valor es el sentimiento de **simpatía**. Para explicar ello comenzaré analizando y comparando la dimensión afectiva en las teorías de Taylor y Leopold. Y aun cuando veamos que Taylor se dispone a hallar una justificación racional del respeto, y por ende va a ser de la idea que los afectos no deben proporcionarnos la motivación necesaria para respetar a alguien, en la ética de Leopold la dimensión afectiva tiene un rol central. Pues en su pensamiento una conciencia ecológica tendría siempre presente una dimensión afectiva, estética y espiritual como elementos imprescindibles (no refuerzos) para alcanzar los compromisos de preservar los ecosistemas y diversificar la biota –*poniendo énfasis en esto último*–. La consideración moral por la tierra, nos dice Leopold, no proviene sólo de una educación ecológica, se necesita de *algo más* en el plano motivacional que el simple reconocimiento de ser ciudadanos bióticos.

Y aunque Leopold identifique ese “extra” en su pensamiento como *amor*, yo la definiré en este proyecto como simpatía.⁴ La tesis a defender es que los sentimientos compasivos en última instancia son la base de la moralidad, y por ende del respeto. Para argumentar esto lo primero que haré será separar la actitud moral de respeto de la actitud moral de beneficencia –las conductas de promover o fomentar el bienestar de alguien se encuentran presentes en esta actitud–. La razón de separar ambas actitudes es que a pesar que el respeto es *primero* en orden de importancia que la beneficencia –en un sentido ético–, desde la perspectiva evolutiva de la moral la actitud de beneficencia se desarrolló mucho *antes* que la actitud de respeto, y lo hizo claramente con la absoluta dependencia del sentimiento de simpatía. La beneficencia depende en su nivel más fundamental de ese sentimiento –hablaré de la conducta ligada a ese tipo de beneficencia: el altruismo–. Y al hacerlo nos daremos cuenta que aunque evolutivamente **posterior**, la actitud moral de respeto no se llega a comprender si no hay una *disposición* a actuar en beneficio de aquello que se respeta. De esta manera la mitad del capítulo segundo tendrá como propósito argumentar el modo en que ambas actitudes, tanto la beneficencia como el respeto, dependen en última instancia de sentimientos compasivos. Esta empresa nos va a llevar evidentemente a adoptar una perspectiva evolucionista del surgimiento de la moral. Pues como he remarcado este proyecto tiene como trasfondo la teoría evolutiva, y como consecuencia veo una imperiosa necesidad de defender las raíces biológicas del sentido moral. Todas nuestras características, sean estas fisiológicas, metabólicas o conductuales –incluida la moralidad–, tienen una raíz y un rastro evolutivo. El sentido moral no es exclusivo de los humanos, en realidad este tiene un punto de surgimiento común a otras especies, algo que Charles Darwin denominará *instintos sociales*.

Estos instintos son propiamente el sustrato biológico de la ética, y por ende tiene que explicarse ella como un fenómeno evolutivo. Así que dedicaré un apartado para justificar la presencia de Darwin en mi proyecto. Sin embargo, la razón por la que hago alusión a su teoría evolutiva no tiene como cometido principal explicarnos las raíces biológicas de la ética, sino ilustrar más bien como Darwin toma precisamente la simpatía como elemento central en su pensamiento. Darwin era de la idea que nuestros instintos sociales son los instintos más *persistentes* que poseen los humanos, y que con el tiempo fue imposible prácticamente no desarrollar esa clase de sentimiento con ellos.

⁴ Definiré por el momento la simpatía como el afecto empático que nos incita a ayudar a alguien de forma desinteresada –hay un interés desinteresado por su bienestar–. Y la conducta de ayudar a alguien de forma desinteresada se denominará «altruismo». Más adelante explicaré esto a detalle.

Para defender la tesis que la simpatía es la base del sentido moral recurriré precisamente a la teoría de Darwin; aunque el autor que complementará esta empresa de modo casi indiscutible será David Hume. La línea de argumentación entre el pensamiento de Hume y Darwin representa la justificación teórica para sostener toda mi hipótesis de trabajo, y creo conveniente decir en relación a esto que la ética de Hume, a modo de ver de J. Baird Callicott –uno de los intérpretes más destacados de Aldo Leopold– es tomado como influencia filosófica de la ética Leopold. Una vez llegado a este punto mi propósito con Hume será ilustrar de qué modo se considera la simpatía como un valor intrínseco en nuestra experiencia –aclaro desde ahora en la *experiencia humana*–. Después de esto vendrá la última y la más difícil tarea argumentativa del proyecto, la cual tiene como eje la pregunta: ¿es posible que la simpatía se extienda indefinidamente? Quizá la conclusión más difícil de manejar con Darwin y Hume es el hecho que la simpatía es un sentimiento esencialmente parcial y restringido, y al momento de reconocer esto nos topamos con el problema de fundamentar una actitud moral imparcial como el respeto con base en ella. Al finalizar el capítulo atenderé ese problema junto con un fenómeno ligado a las teorías de Darwin y Leopold: la idea de una extensión histórica de la ética. En efecto, argüiré que la separación de las actitudes de respeto y beneficencia en el comportamiento humano se debió a la necesidad evolutiva de extender nuestra ética sabiendo de antemano que el sentido moral se apoyaba en todo momento sobre una base no imparcial –la simpatía posee un factor dimensional que determina su intensidad–. Claro que ambos autores tienen una idea distinta cuando se refieren a dicha extensión, y gran parte de la respuesta que busco está en esclarecer esa distinción. Me quedaré con la idea de Leopold de que la extensión de la ética fue posible gracias a que hubo una ampliación general del concepto de **comunidad**, siendo este concepto el que más resalto de su pensamiento. Pues como argumentaré en su debido momento el significado que le demos a la «vida en comunidad» resultará el significado de fondo a desarrollar en la actitud moral de respeto.

La última parte del proyecto estará destinada a explorar la idea de arriba en el enfoque que desde un inicio me importó definirla: el biocéntrico holista. La formulación de un respeto *simpático* hacia la naturaleza tendrá como lo ya previsto una aplicación tanto a nivel de “conjunto” como a nivel de sus partes componentes. Y esto quiere decir que se buscará el respeto individual del organismo, así como el respeto del conjunto de organismos animales. La manera de explicar la simpatía en este “en sí” hacia el conjunto no será tarea sencilla ya que involucrará un cambio de percepción de lo que *somos* –en todo su sentido ontológico– más allá de ser un ente individual.

¿Es posible tener simpatía por los conjuntos de organismos? Pienso que si vemos e interpretamos la cuestión *sólo* desde el punto de vista del individuo nunca va a ser posible. No obstante, mi propuesta es mostrar también que la percepción de lo que *somos*, al menos en el ámbito moral, no sólo puede sino debe desembocar en algo más que un ente individual. La moralidad siempre va a tener sus contradicciones internas si se le analiza siempre desde la perspectiva del individuo, y la transformación que explicaré de ese “yo ético” a un ente distinto al “yo subjetivo” es lo que nos va a ayudar a tener una consideración moral directa no sólo hacia los grupos colectivos humanos, sino además hacia las comunidades silvestres que habitan en los ecosistemas.

Capítulo I

Las bases del respeto hacia la Naturaleza

1.1 La actitud moral fundamental de Paul W. Taylor y el paradigma biocéntrico

El título del proyecto se lo debo en gran parte al ensayo que Paul W. Taylor publicó en *Environmental Ethics* titulado "La ética del respeto a la naturaleza". Para llevar a cabo el objetivo central de este proyecto –explicar una actitud moral de respeto que incluya a las comunidades silvestres– creo conveniente apreciar antes el tránsito que elabora Taylor de un modelo de ética antropocéntrica hacia un modelo de ética biocéntrica. Este cambio de paradigma está sintetizado en las premisas centrales que elabora Taylor en el citado ensayo, y es de suma importancia ya que representa la justificación teórica de la actitud moral de respeto hacia la naturaleza –la que nos interesa reparar filosóficamente–. El modelo de ética no-antropocéntrica que presenta Taylor tiene como componente principal una actitud moral fundamental: respetar al objeto o entidad que se reconoce poseedora de «valía inherente»¹ (inherent worth).

“Tener la actitud de respeto con la naturaleza es considerar cada planta y animal silvestre en los ecosistemas de la Tierra como poseedores de valía inherente. Que tales criaturas tengan valía inherente puede decirse constituye el presupuesto fundamental valorativo de la actitud de respeto.”²

El objeto de análisis central, el que estará en el centro de todo este capítulo, es el concepto de valía inherente. Sin embargo, para llegar a un análisis más comprensivo del término debemos ilustrar primero la justificación que una ética no antropocéntrica debe tener como base teórica. De tal modo que a continuación me propondré delinear estas premisas con el fin de traer a discusión el marco de justificación donde emerge esta propuesta de Taylor. Debo advertir que este sistema de creencias, aquel que subyace en esta actitud moral, para nada entra en conflicto con una ética de respeto hacia los seres humanos. La misión de estas premisas tan sólo tiene como objetivo que se llegue a una instancia, dentro del amplio debate ético, donde los objetos de nuestra

¹ El concepto original de valía inherente de Taylor es la que se trabajará aquí. Los términos «valor en sí» o «valor intrínseco» que también se encuentran en este texto no hacen alusión a este concepto.

² “To have the attitude of respect for nature is to regard the wild plants and animals of the Earth’s natural ecosystems as possessing inherent worth. That such creatures have inherent worth may be considered the fundamental value-presupposition of the attitude of respect.” (Taylor 2011, p.71)

consideración moral se *extiendan* a ciertos organismos individuales. Dicho de paso, también quiero aclarar un punto crucial. Nuestro objetivo último, como ya se mencionó, explicar una actitud moral de respeto que incluya a las comunidades silvestres. No obstante, es de extrema precaución advertir que comenzar a tomar en cuenta a ciertos conjuntos de organismos como objetos de consideración moral y de respeto implica necesariamente que se reconozca primero que otras formas de vida individual poseen, si no el mismo *status*, al menos el mismo valor moral que el ser humano. Pues en efecto, aquí partimos de la asunción que los ecosistemas nos interesan éticamente por el bien de la comunidad biótica que vive, interactúa y se transforma dentro de ellos. Una vez que se analiza la actitud moral de respeto hacia los organismos individuales, entonces sí, uno puede atender y contrastar dicha actitud desde el punto de vista del conjunto de la comunidad. Aclarado esto, pasemos entonces a apreciar la transición de un modelo de ética antropocéntrico hacia un modelo de ética biocéntrico. Taylor nos habla de cuatro premisas centrales a la hora de tener una actitud moral de respeto hacia la naturaleza (Taylor, en Kwiatkowska 1993, pp.269-287):

- i. *Se concibe a los humanos como integrantes de la biocomunidad de la Tierra.*
- ii. *La afirmación de que los humanos por su misma naturaleza son superiores a otras especies carece de fundamentos.*
- iii. *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.*
- iv. *Se concibe a cada organismo individual como un centro teleológico de vida que persigue su propio bien a su modo.*

La conjunción de estas cuatro tesis forma el sistema de creencias que sostiene la perspectiva biocéntrica de Taylor. Es importante tener en cuenta que, tanto para las éticas ambientales como para las éticas de liberación animal, las dos primeras premisas constituyen sus pilares teóricos. Por su parte, los ambientalistas tienden a poner mayor énfasis en la premisa (iii). Ellos piensan que si es verdad que existe un *genuino* respeto por la naturaleza debemos reconocer entonces que tenemos un genuino interés por el “bienestar” de los ecosistemas. Los ambientalistas no están pensando en una ética que sólo ve el buen funcionamiento de la biosfera como algo en lo que lamentablemente se tiene que atender porque de ello estriba la salud de la humanidad. Aunque de hecho así suceda, nuestro bienestar no ha de ser el único motivo por el cual cuidamos de ella.

Con respecto a la premisa (i), la tesis se mantiene básicamente a partir de la teoría de la evolución biológica. Es decir, la idea que provenimos de un ancestro común a través de una continuidad genética formada a través de diversas generaciones. Como ya se comentaba, esta premisa constituye el núcleo argumentativo presente en todas las propuestas biocéntricas, sin ella sería muy difícil comenzar a hablar de un respeto más allá del ámbito humano. “En relación con los mecanismos de la evolución el hombre no es más que una especie entre muchas”; esto valdría como idea de fondo. Debemos reconocer nuestra procedencia en el mismo proceso evolutivo que dio lugar a las demás especies, y bajo este hecho ineludible, hemos de ser conscientes que formamos una unidad inseparable con la vida en nuestro planeta. Llegar a este nivel de conciencia es reconocer que compartimos un *fin común* con cada organismo sobre la Tierra, con independencia de la constitución genética de cada quien: «todo ser vivo desea vivir».

La premisa (ii) puede decirse que es una implicación lógica de (i) en el sentido de que no se admite que exista una superioridad jerárquica –ontológicamente hablando– entre los seres humanos y las demás especies. Con esta premisa se cierra el núcleo de justificación teórica para tener una actitud moral de respeto hacia la naturaleza. Todos los seres vivos se remontan, en primera instancia, a una misma génesis molecular; a la continuidad evolutiva de una “Eva mitocondrial” y un “Adán cromosomal”. Tanto biólogos como genetistas hablan de este modo para referirse al hecho de que todos los organismos compartimos un código genético universal; los mismos ácidos nucleicos y las mismas proteínas –cuatro letras nucleotídicas y una veintena de aminoácidos–. Hoy en día la genética nos dice que lo que marca la extraordinaria diversidad y complejidad de la vida sobre la Tierra es el orden en el que van apareciendo estas cuatro bases sobre el filamento de ADN. Con esto se asentaría en una primera instancia la justificación del respeto hacia la naturaleza, pues nos muestra en cierto modo un principio de *igualdad básica* en donde se halla un rechazo categórico a la doctrina de la superioridad humana como asunto inmanente a nuestra composición genética.

“En las democracias modernas, la gran mayoría de la gente no adopta un punto de vista igualitario cuando compara a los seres humanos con las demás cosas vivientes. La mayor parte de la gente considera que nuestra especie es superior a todas las demás, y esta superioridad se ve como una cuestión de valía inherente.” (Taylor, en Kwiatkowska 1993, p.282)

Por otro lado, es común oír decir entre diversos eticistas que la superioridad humana tiene que ver más con que nosotros poseemos ciertas capacidades y cualidades cognitivas que otras especies no tienen. Por ejemplo, el hecho de ser agentes libres, de poseer autoconciencia, de tener pensamiento racional, memoria, aprendizaje colectivo, etc. Y por una parte no se puede negar que algunos seres humanos sean capaces de eso. Sin embargo, se podría objetar siguiendo las tesis de Taylor que eso no supone ningún criterio para inferir que estamos por *encima* de otras especies. Se poseen características y cualidades distintas a otros seres vivos, del mismo modo que otros seres vivos tienen características y cualidades distintas a nosotros. En todo caso, ¿por qué no habríamos de reconocer de igual modo la velocidad de los leopardos, la visión de las lechuzas, la regeneración de las salamandras o la fuerza de los gorilas como criterios para decir que ellos poseen superioridad sobre nosotros? ¿Habría acaso algo que nos explicase por qué ciertas cualidades físicas o mentales son superiores a otras? ¿Por qué entonces nos afanamos en evaluar el mérito de otras especies tomando como criterios sólo cualidades humanas? Y uno de los aspectos que más se señalan precisamente para defender este especismo humano es el de ser **sujeto ético**. Con respecto a esto diré que, aun cuando sea cierto que los animales y las plantas no sean sujetos éticos, esto no significa que valorativamente sean inferiores. El que ellos carezcan de las capacidades para tener un razonamiento práctico no justifica que no les debemos cierto respeto y cierto cuidado. Alejandro Herrera en su ensayo “Valores intrínsecos en la naturaleza” habla de la relevancia que adquiere la distinción entre ser sujeto y ser paciente ético:

“La distinción entre agente y paciente moral es fundamental, pues constituye un punto crucial de divergencia entre la ética antropocéntrica y las éticas no antropocéntricas. Mientras para la primera, la ética rige sólo entre humanos, todos los cuales son, en general, agentes morales, para las segundas, la ética también se aplica a los pacientes morales, es decir, a aquellos para con los cuales tenemos sólo obligaciones morales, sin que ellos a su vez tengan dichas obligaciones con nadie más. En otras palabras, mientras los agentes morales tienen tanto derechos como obligaciones, los pacientes morales sólo logran tener derechos morales.” (Herrera, en González 2013, p.261)

Con estas reflexiones podemos decir que a pesar de no tener el mismo *status* con los animales o con otras especies en general, tanto sujetos como pacientes éticos deben ser vistos como acreedores de cierta **igualdad moral**.

No podemos seguir negando que el desarrollo de la ciencia actual ha cambiado por completo nuestros modelos antropológicos. Querer a abrazar un antropocentrismo ontológico supondría ver el mundo natural con la misma ingenuidad que nuestros antepasados veían el cosmos a partir de una ofuscada teoría geocéntrica. Sin embargo, en la práctica, romper con el paradigma antropocéntrico en su nivel ontológico no nos compromete a abandonarlo forzosamente a nivel axiológico –aún se podría seguir argumentado que el humano es superior por su capacidad de valorar–. Esta última objeción no le alarma tanto a Taylor, pues según él si se refuta la falsa creencia que somos superiores a nivel ontológico refutarlo en la creencia que somos superiores por la capacidad de valorar se intuye lógicamente. Si refutamos esta superioridad en su nivel ontológico entonces estamos listos para expresar honestamente una actitud moral de respeto hacia la naturaleza: “una vez que nos oponemos a la pretensión de que los humanos son superiores (ya sea por sus méritos o por su valor) a las demás cosas vivas, estamos listos para adoptar la actitud de respeto” (Taylor, en Kwiatkowska 1993, p.286).

En cuanto a la premisa (iii), esta resulta ser el punto clave, hablando de manera general, para las éticas ambientales. Pues se comienza a hablar del mundo natural en su conjunto, como cierta unidad orgánica. Esta idea es crucial a la hora de observar los contrastes entre tener una actitud moral de respeto hacia el organismo silvestre y una actitud moral de respeto hacia la comunidad biótica. El enfoque de una ética de respeto hacia las comunidades bióticas es un enfoque holista. Esta perspectiva eventualmente terminará colisionando con la postura de Taylor, pues se defiende aquí que una actitud de respeto también ha de tomar en cuenta el valor de la naturaleza desde la perspectiva de la totalidad de las comunidades y no sólo del organismo individual; en ese sentido se rechaza una tesis reduccionista. La comunidad silvestre por su parte, como veremos más adelante, entraña un valor en sí, y esto quiere decir que no es reductivo al bien de sus partes. Una imagen de la biosfera, como lo ha dilucidado en el último siglo la ecología, reforzaría el enfoque holista, pues nos dice que debemos entender al ecosistema natural como una red causal altamente interconectada de organismos, poblaciones, condiciones climatológicas y cadenas tróficas. Sin embargo, lo importante es notar que para Taylor señalar este hecho *en sí* no suscita ninguna **normal moral**, esto ha de interpretarse como un aspecto “fáctico” del mundo y ha de comprenderse únicamente de ese modo.³ Para tener una mayor apreciación de esto pasemos a examinar la última premisa.

³ Podemos adelantar que esto marcará el punto de inflexión decisivo donde divergen las posturas biocéntricas individualistas y las posturas eco-céntricas holistas.

La tesis que expresa que los organismos individuales son «centros teleológicos de vida» (premisa *iv*) muestra la particularidad de la ética de Taylor. Según esta teoría, a medida que uno va acrecentando el conocimiento acerca del comportamiento de otras especies y de sus fases vitales es natural comprender que los organismos individuales son entidades únicas e irremplazables, y que logran ver su entorno desde un punto de vista propio o singular. Nuestra capacidad para entender sus comportamientos vitales y adoptar su perspectiva hace que los concibamos como centros teleológicos de vida.

“Captamos la particularidad del organismo como centro teleológico de vida que lucha por conservarse y por conseguir su bien propio, a su único y singular modo. Para verlos como centros teleológicos de vida no necesitamos leer en ellos características humanas. No necesitamos, por ejemplo, considerar que tienen conciencia [...] Empero, conscientes o no, todos 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, en Kwiatkowska 1993, p.277-278)

Taylor termina por sostener, en base a esta última premisa, que en su ética se observa por el «bien propio» de los organismos individuales. Y poseer esta propiedad equivale a poseer valía inherente. Taylor explicita que el bien propio es característica propia de los organismos individuales, las entidades biológicas colectivas (tal como son los ecosistemas) no tienen uno, y por consiguiente el equilibrio de la biosfera *en sí* no le corresponde consideración moral directa. En otras palabras, que el conocimiento de ese aspecto fáctico del mundo natural no descansa más que en conexiones causales que desempeñan un medio para que los organismos lleguen a la consecución de su bien. Si nosotros llegáramos a reconocer cierto compromiso en conservar la integridad o la salud de los ecosistemas, incluyendo desde luego sus componentes abióticos –proteger ríos, cuencas, planicies, suelos, aire, etc.– según Taylor, es porque ello conlleva un valor instrumental, pues podríamos aludir al bienestar propio de los humanos y al bienestar de otras especies, pero estrictamente nunca se convierte en algo intrínseco.

La consideración moral por los ecosistemas es relevante únicamente porque con ello contribuimos a que los organismos lleven a cabo el desarrollo pleno de sus potencialidades biológicas y logren a partir de ello realizarse en el mundo. Por ende, si existe consideración moral por parte de los humanos con los ecosistemas esta ha de ser una consideración indirecta –las razones directas están siempre en el orden individual–.

Esto naturalmente representa un problema para la ética ambiental, ya que aunque es verdad que no se niega el valor de los organismos silvestres, algunas veces el enfoque biocéntrico individualista suele no percatarse que los organismos co-habitan e interactúan en comunidad con los organismos de otras especies, y no es que terminen por el contrario viviendo aislados cada quien en una isla propia. Por lo tanto, no sólo se debe respetar el bien de «uno» en una comunidad biótica, sino que desde un enfoque holista debemos respetar el bien de «todos». Y precisamente aquí recae nuestra primera dificultad: ¿cómo hablar del bien de entidades colectivas sin tener que llegar a reducirlo forzosamente a la noción de bien individual? Por el momento dados los parámetros de Taylor esto no es posible, ya que para el autor hay una unidad indivisible entre poseer bien propio y poseer valor en sí. Para apreciar esto es pertinente distinguir antes entre el «bien de un organismo» y la noción propiamente de bien propio, dos términos que a primera vista podrían parecer sinónimos pero semánticamente son distintos.

“Una forma de saber si algo pertenece a la clase de cosas que tienen un bien es ver si tiene sentido o no hablar de lo que es bueno o malo para ellas. Si podemos decir, verdadera o falsamente, que algo es bueno o malo para una entidad sin hacer referencia a ninguna otra entidad, la cosa en cuestión posee un bien propio.”⁴

El concepto clásico al que se suele recurrir para justificar este bien que no llega a hacer referencia al bien de ninguna otra entidad más que al de ella es el de «interés». En la propuesta Taylor este concepto se vuelve un tanto delicado, pues desde su punto de vista el interés como tal no es posible limitarlo a “poseer intereses”. Taylor dice: “a la luz de estas consideraciones, ¿qué tipo de entidades tienen un bien propio? En primer lugar podríamos pensar que se trata de entidades que se dicen poseen intereses en el sentido de tener fines y buscar medios para alcanzarlos.”⁵ A criterio del autor para los organismos individuales hay cosas e incluso circunstancias que son de su interés con independencia de si llegan a ser conscientes de ello o no. Continúa Taylor de este modo:

⁴ “One way to know whether something belongs to the class of entities that have a good is to see whether it makes sense to speak of what is good or bad *for* the thing in question. If we can say, truly or falsely, that something is good for an entity or bad for it, without reference to any other entity, then the entity has a good of its own.” (Taylor 2011, p.61)

⁵ “In the light of these considerations, what sorts of entities have a good of their own? At first we might think that they are entities that can be said to *have interests* in the sense of having ends and seeking means to achieve their ends.” (Taylor 2011, p.62)

“A pesar de que poseer intereses sea una característica de al menos algunas entidades que poseen bien propio, ¿lo es cierto de todas las entidades que poseen uno? Pareciera que esto no es cierto. Hay algunas entidades que tienen bien propio, pero no pueden, en rigor, ser descritos como entidades que poseen intereses. Tienen bien propio porque tiene sentido hablar que dichas entidades pueden ser beneficiadas o dañadas. Las cosas que les suceden pueden ser juzgadas, desde su punto de vista, de ser favorables o desfavorables. Sin embargo, no son seres que buscan conscientemente fines o toman medios para alcanzar esos fines.”⁶

La postura de Taylor resulta ser individualista porque la única entidad que posee un bien que no hace referencia al bien de ninguna otra entidad es precisamente aquella que se considera centro teleológico de vida. Además, con la cita anterior se agrega otro factor importante: existen *circunstancias* que van en beneficio o en perjuicio de ellos siempre desde su punto de vista. Estas son las dos facetas en las que se presenta la idea de bien propio, y con ello hay que tener presente que para Taylor poseer un bien o bienestar no es criterio suficiente para poseer valía inherente. La actitud moral de respeto en general está restringida sólo a aquellas entidades que poseen esta clase de valor, y como ya se vio en Taylor los únicos que poseen valía inherente son entidades individuales: “siempre debemos tener en cuenta que se trata de los organismos individuales los que por sí mismos comprenden las entidades reales que llegan a poseer un bien definible independientemente del bien de cualquier otra entidad.”⁷ Así, la actitud moral de respeto hacia la naturaleza se transforma en una actitud moral de reverencia a la vida que es exclusivamente dirigida y pensada ontológicamente para un ser individual.

Esta actitud en nada o en poco tiene que ver con suscitar normas morales hacia una supuesta valía inherente de la comunidad biótica, porque en realidad los conjuntos de organismos carecen de bien propio: “sólo hay conjuntos de organismos, cada uno con una realidad física distinta, que se relacionan entre sí y con su entorno no vivo. El bien de la comunidad biótica sólo puede realizarse en el bien de sus miembros individuales.”⁸

⁶ “Although having interests is a characteristic’s of at least some entities that have a good of their own, is it true of all such entities? It seems that this is not so. There are some entities that have a good of their own but cannot, strictly speaking, be described as having interests. They have a good for their own because it makes sense to speak of their being *benefited* or *harmed*. Things that happen to them can be judged, from their standpoint, to be favorable or unfavorable to them. Yet they are not beings that consciously aim at ends or take means to achieve such ends.” (Taylor 2011, p.63)

⁷ “We must always keep in mind that it is individual organisms that alone comprise the actual entities that have a good definable independently of the good of any other entities.” (Taylor 2011, p.69)

⁸ “There is only a set of organisms, each a physical reality, related to one another and to their nonliving environment in various ways. The good of a biotic community can only be realized in the good lives of its individual members.” (Taylor 2011, p.70)

Y aquí yace la dificultad. Desde la perspectiva de Taylor tener la actitud moral de respeto hacia la naturaleza es considerar a cada organismo individual como poseedor de valía inherente, tal es el criterio a tomar en cuenta y el presupuesto valorativo de dicha actitud. Este es el punto en el que disiento, pues si ese es el caso, ¿cómo justificar una actitud moral de respeto hacia las comunidades silvestres? Siguiendo su lógica estoy de acuerdo con que el conjunto del ecosistema en sí carece de bien propio o no son centros teleológicos de vida, pero eso no imposibilita hallar otros criterios para tomar a la comunidad silvestre como poseedora, quizá ya no de valía inherente pero sí de otra clase de fin en sí mismo. Esto por supuesto siempre y cuando se atenga uno a la definición de ecosistema que brinda Arthur Tansley: un ecosistema se conforma tanto por una comunidad biótica como de ciertas condiciones abióticas. Coincido con Taylor en que la consideración moral hacia el conjunto del ecosistema en sí es indirecta, pero ¿por qué tendría que ser del mismo modo con las comunidades silvestres en concreto?

Hasta este punto creo que se ha cumplido el propósito inicial de llegar apreciar el tránsito de un modelo de ética antropocéntrico hacia un modelo de ética biocéntrico. Tarea indispensable pues representa el gran sustrato filosófico que justifica no sólo el proyecto de ética que tiene en mente Taylor, sino de hecho cualquier ética biocéntrica que tenga como prioridad definir una actitud moral de respeto hacia la naturaleza. Pues no se encontrarán, según Taylor, mayores compromisos éticos por parte del sujeto.

“Sin embargo, dicha actitud en sí no puede explicarse haciendo referencia a un principio más general o concreto en los seres humanos [...] En el campo de la ética ambiental, el respeto por la naturaleza es la actitud de más alto nivel. En ella los criterios finales se establecen para definir qué razones son buenas razones a la hora de decidir si las acciones que afectan al mundo natural están realmente justificadas.”⁹

⁹ “This attitude itself, however, cannot be explained by reference to a still more general or basic principle held by the person [...] In the domain of environmental ethics, respect for nature is such a highest-level attitude. It sets the final criteria for what reasons are good reasons when actions that affect the natural world are justified or shown to be unjustified.” (Taylor 2011, p.97)

1.2 El concepto de valía inherente en la ética de Paul W. Taylor

Como se logró apreciar en el apartado anterior, el conflicto que encuentro con Taylor gira en torno al criterio para expresar una actitud moral de respeto hacia la naturaleza. Aunque concuerdo con el núcleo de justificación que sostiene dicha actitud, a saber sus dos primeras tesis, y coincido con que el resultado que se debe buscar es el rechazo categórico de la superioridad ética-ontológica del hombre con el mundo natural, el disentimiento con el autor se centra en el enfoque con que se toma precisamente el concepto de naturaleza, y sobre todo en los compromisos éticos al otorgar dicha actitud. Porque según su argumentación no existirían criterios formales para manifestar una actitud moral de respeto hacia las comunidades bióticas. Para entender este punto es menester analizar su noción de valía inherente y sus compromisos ligados a él.

Lo primero que necesitamos rescatar es que el concepto de valía inherente no debe confundirse con la idea de “tener bien”. El hecho de que una entidad posea un bien no compromete éticamente a un sujeto de tratar a dicha entidad de cierta manera. Tener un bien es criterio insuficiente para otorgar una actitud moral de respeto, aun cuando profesemos dicha actitud. Para Taylor la actitud moral de respeto repara en poder hablar de lo que es bueno o malo para un organismo pero siempre desde el punto de vista suyo.

“Una vez que reconocemos que tiene sentido hablar sobre lo que es bueno o malo para un organismo desde el punto de vista de su bien propio, los humanos podemos hacer juicios de valor desde la perspectiva de ese organismo, incluso si el organismo en cuestión carece de la habilidad de hacer o entender ese tipo de juicios.”¹⁰

El enfoque individual de Taylor se sostiene de un criterio bastante sólido en la ética contemporánea: el de bien propio. Una ética basada en la consideración de los intereses reales de un organismo cae en un campo cognoscible, y por consecuencia posibilita al sujeto de hacer juicios de valor en relación a ellos. Todos los organismos individuales tienen deseos y necesidades vitales, pero una vez que dejamos de lado esos intereses *reales* parecería no tener sentido ya hablar de una actitud moral de respeto.

¹⁰ “Once we acknowledge that it is meaningful to speak about what is good or bad for an organism as seen from the standpoint of its own good, we humans can make value judgments from the perspective of the organism’s life, even if the organism itself can neither make nor understand those judgments.” (Taylor 2011, p.67)

Esto es precisamente lo que pienso Taylor hace de un modo injustificado, pues observaremos que se puede tener una actitud moral de respeto sin tener que apelar forzosamente al bien propio de los organismos. Para explicar esto voy a referirme a un término que Taylor abandona en su análisis, y al que más tarde profundizaré. Este término es el de «valor intrínseco». A continuación mostraré su análisis terminológico:

- a. *Valor intrínseco*: cuando el ser humano u otro ser consciente pone cierto valor positivo en un objeto, evento o condición específica en donde se experimenta directamente algo agradable en sí mismo.
- b. *Valor inherente*: este es el valor que se le da a un objeto, evento o condición que creemos debe ser preservado, no por su utilidad o por su valor comercial, sino simplemente porque posee valor histórico, valor cultural o valor estético.
- c. *Valía inherente*: es el valor atribuido sólo a las entidades que tienen un bien propio, y esto quiere decir; un estado de cosas en el que se realiza el bien de “x”, a) independientemente de la valoración del bien de “x”, sea intrínsecamente o instrumentalmente, por sujetos morales, y b) independiente de si el bien de “x” es de hecho útil o no en la consecución de los fines de alguna otra entidad.¹¹

Estos tres conceptos en la terminología de Taylor, aunque son semánticamente distintos, comparten una característica en común: expresan un «fin en sí mismo». Su postura es clara: consideración moral directa y actitud de respeto sólo se otorgan a las entidades que poseen valía inherente. Mi pregunta es, ¿por qué descartar los otros dos conceptos como criterios para justificar algo que en esencia termina expresando una misma noción? Pues los tres conceptos aluden a un valor que *se persigue en sí mismo*, esto es, sin necesidad de acudir a otro motivo que los justifique. Por ahora me interesa sólo el concepto de valor intrínseco, pues en él se tiene documentado el primer vínculo con la noción de fin en sí mismo. Del segundo concepto hablaré más adelante.

¹¹ “*Intrinsic value*: When humans or other conscious being place positive value on an event or condition in their lives which they directly experience to be enjoyable in and of itself. *Inherent value*: This is the value we place on an object or a place that we believe should be preserved, not because of its usefulness or its commercial value, but simply because it has beauty, or historical importance, or cultural significance. *Inherent worth*: Is the value attributed only to entities that have a good of their own. “A state of affairs in which the good of X is realized, a) independently of X’s being valued, either intrinsically or instrumentally, by some human valuer, and (b) independently of X’s being in fact useful in furthering the ends of a conscious being or in furthering the realization of some other being’s good, human or nonhuman, conscious or nonconscious.” (Taylor 2011, p.73-75)

Alejandro Herrera en su ensayo desglosa las tres acepciones que se le han dado históricamente al concepto de valor intrínseco –recogidos estos a su vez del ensayo de John O’Neill “The varieties of intrinsic value”– (Herrera, en González 2013, p.260):

1. *Como sinónimo de **valor no instrumental**.*
2. *Como un valor que se tiene en virtud de sus **propiedades intrínsecas**.*
3. *Como sinónimo de **valor objetivo** –es decir *el valor que posee un objeto o sujeto independientemente de las valuaciones de los evaluadores*–.*

En filosofía cuando se suele hablar en concreto del valor intrínseco se quiere expresar por lo regular (1): un valor que dista de ser un medio para alcanzar otra cosa o propósito¹². El significado del valor intrínseco ha estado ligado históricamente en el debate ético a otro concepto: el de fin en sí mismo kantiano. Ambos hacen referencia a un valor no-instrumental, aunque estrictamente encontramos una distinción sustancial. En Kant la noción de «fin en sí» se llega a comprender primordialmente a través de la fórmula general de los imperativos. Estos últimos son fórmulas que definen el fin de nuestros actos y nos cuenta Kant los hay de dos tipos: “si la acción es buena sólo como medio para otra cosa, el imperativo es hipotético, pero si la acción es representada como buena en sí, es decir, como necesaria en una voluntad conforme en sí con la razón, o sea, como un principio de tal voluntad, entonces el imperativo es categórico” (Kant 2012, p.31).

De este modo, los imperativos categóricos expresan una necesidad *objetiva*. ¿Qué quiere decir Kant con esto? Quiere decir que expresan un deber independiente de la utilidad personal que podamos sacar de su cumplimiento –inclinaciones, emociones, placeres– y es una conexión lógica que recae en los postulados de una razón pura. Por tanto el imperativo categórico sólo nos muestra cierto interés que todo ser racional debe procurarse por el simple hecho de ser racional. El punto con Kant es que se reconoce “un” fin en sí –que es el sujeto racional–, y por consecuencia se concibe como algo contra el cual **nunca** se debe obrar –de ahí su formulación deontológica–. En esto en especial es en lo que no se compromete el concepto de valor intrínseco, pues se deja abierta la posibilidad de reconocer más de una cosa intrínsecamente valiosa y con ello a que los conflictos entre estas entidades no terminen arreglándose de forma unívoca.

¹² Si partimos de la premisa utilitaria clásica formulada por Jeremy Bentham en donde, «para que algo sea un bien o tenga valor deber ser útil para alguien», entonces podríamos reformular diciendo que el valor intrínseco es un término para designar un valor que no se reduce a la utilidad personal de nadie.

Nancy Ann Davis comenta que entre deontólogos una gran mayoría termina deduciendo las exigencias deontológicas con base al imperativo categórico kantiano, y al hacerlo explícitamente lo que hacen es defender la existencia de un principio práctico *universal* (Ann Davis, en Singer 1955, §17). Un enfoque deontológico exige a los sujetos éticos que se abstengan de hacer acciones malas independientemente de sus posibles consecuencias dado que hay actos que son malos en sí. Y la única razón para deducir esto es porque hallamos, en principio, un bien en sí –es decir, *un fin en sí*–¹³.

En el caso de Taylor sucede algo similar. Su ética biocéntrica atisba un enfoque deontológico en parte porque nos imposibilita moralmente ir más allá del bien propio del organismo, pero además porque la actitud moral de respeto se proyecta como un fin éticamente obligatorio; el cual se sugiere proviene de un simple ejercicio racional.

“Sin embargo, se necesita un aspecto adicional a la conducta de respeto para que ésta sea una expresión totalmente adecuada en nuestra vida práctica. Las acciones deben ser realizadas por una cuestión de principio moral [...] Es decir, la finalidad de la acción debe ser considerado como un fin ético obligatorio, y por lo tanto, como tal, se entiende que se persigue desinteresadamente, independientemente si uno está inclinado o no a hacerlo.”¹⁴

Pienso que la actitud moral respeto no es resultado de un simple ejercicio deliberativo, primero porque se implicaría que la inclinación o el deseo de expresar dicha actitud no son relevantes para expresarla, y segundo porque se parte injustamente que existe un *único enfoque* desde el cual se toma dicha actitud. El primer punto se tematizará en el capítulo dos, por lo pronto me centro en el último aspecto. Puesto que en realidad eso último que deduce no es verdad. El punto de vista individual no es la única perspectiva con la cual podemos apreciar la naturaleza, es más no es el punto de vista predominante. El organismo individual no vive nunca aisladamente, tiene un conjunto de relaciones ecológicas y grupales detrás de él que explican su bienestar. El bien de la comunidad biótica es distinto al bien de sus miembros individuales, y en la mayoría de los casos va en dirección contraria al bien propio de cada uno de ellos.

¹³ Lo único que quiero que tengamos presente con esto es que una teoría deontológica no define lo correcto en términos de *maximizar* el valor, pues en el ámbito axiológico solamente se reconoce un valor en sí, el cual no se nos está permitido transgredir a razón de un simple respeto a una limitación moral.

¹⁴ “One further aspect of conduct is needed, however, for it to be a fully adequate expression of the attitude in practical life. The actions must be done as a matter of moral principle [...] The end of action, in other words, must be thought of as an ethically obligatory end and consequently as an end that is to be pursued disinterestedly, whether or not one is so inclined.” (Taylor 2011, p.85)

El bien de un conjunto de organismos o de una comunidad biótica no equivale a promover o fomentar el bien propio de todos y cada uno de sus miembros.

“Consideremos, por ejemplo, la relación depredador-presa en un ecosistema que funciona bien. El hecho de que los miembros individuales sean asesinados y consumidos por depredadores mayores es consistente con el bien de toda la comunidad biótica en el ecosistema dado. Tal destrucción de la vida de algunos organismos por otros es un aspecto integral de la realización del bien de la comunidad [...] Cuando hablamos del bien de la comunidad no nos estamos refiriendo al bien de cada miembro individual.”¹⁵

No obstante, el hecho innegable que el bien del organismo y el bien de la comunidad puedan ir en direcciones contrarias, no significa –como Taylor supone– que exista una incompatibilidad en sostener al mismo tiempo una actitud moral de respeto tanto hacia el organismo silvestre como hacia las comunidades bióticas. Esto parece irreconciliable si lo vemos desde el punto de vista deontológico de Taylor, pero no necesariamente tiene que ser así. Pues todo depende de los criterios y los compromisos éticos que se reconocen al momento de adoptar dicha actitud. Ya se ha hablado acerca del criterio de Taylor, ahora me gustaría considerar el asunto de los compromisos.

“La afirmación de que una entidad tiene valía inherente está presente aquí para implicar dos juicios: i) que la entidad en cuestión es merecedora de preocupación y consideración moral, y ii) que todos los agentes morales tienen el deber de promover o preservar el bien de la entidad como fin en sí mismo; esto es, por su bien propio.”¹⁶

Taylor vincula el respeto hacia la valía inherente con dos compromisos éticos: *preservar* y *promover* el bien propio del organismo. Dos compromisos distintos que el autor demanda se persigan como fines en sí. Aquí está la dificultad en adoptar una actitud **general** de respeto hacia la naturaleza, pues respetar y promover no se implican.

¹⁵ “Consider, for example, the predator-prey relationship in a well-functioning ecosystem. The fact that individual members of the prey species are killed and consumed by individual predators is a consistent with the good of the whole life community in the given ecosystem. Indeed, such destruction of some individuals by others is an integral aspect of the realization of the community’s good [...] when we speak of the good of the community; we are not referring to the good of each individual member.” (Taylor 2011, p.70)

¹⁶ “The assertion that an entity has inherent worth is here to be understood as entailing two moral judgments: 1) that the entity is deserving of moral *concern* and consideration, and 2) that all moral agents have prima facie duty to *promote* or preserve the entity’s good as an end in itself and for the sake of the entity whose good it is.” (Taylor 2011, p.75)

Todo bien puede ser preservado y puede de igual modo ser promovido. Pero el respeto no exige *incondicionalmente* un interés por promover el bien del organismo, tan sólo nos demanda en primer lugar el principio ético de no dañar el bien ajeno. Esta actitud en realidad le preocupa ante todo las consecuencias de sus actos, y no tanto las circunstancias ajenas a su campo de acción. Cuando se observa que se ha causado dolor, sufrimiento o muerte como consecuencia de lo que hacemos con la naturaleza es cuando reconocemos que existe una responsabilidad por responder a nuestros criterios éticos, de reflexionar y transformarlos de ser pertinente. Taylor continúa así: “al adoptar dicha actitud uno se compromete a seguir como norma moral el principio que dicta que todos los seres vivos no deben ser dañados, y el principio que dicta que no debemos interferir en su naturaleza, de esta modo decimos hay igualdad de condiciones.”¹⁷

Aquí Taylor si señala los principios que *exclusivamente* le compete a la actitud moral de respeto: no dañar al organismo y no interferir con su estado natural. Creo que estos dos compromisos se acomodan perfectamente al núcleo de justificación teórica de una ética biocéntrica. Pues como se comentó el resultado que se busca es rechazar la superioridad ética-ontológica del hombre con la naturaleza, y por ende eso nos ilustra siempre el objeto de plantearnos una actitud moral de respeto. Los otros compromisos, el de promover y fomentar el bien propio del organismo, es el resultado de querer ver y entender a la naturaleza solamente desde un enfoque sabiendo de ante mano que no es el único modo de hacerlo.

“El rechazo de la noción de superioridad humana implica su contraparte positiva: la doctrina de la imparcialidad con las especies. Quien acepta esta doctrina considera que todas las cosas vivas poseen valía inherente: el mismo valor inherente, pues no se ha demostrado que alguna especie sea superior o inferior a las demás.” (Taylor, en Kwiatkowska 1993, p.285)

El rechazo del dogma de la superioridad, que es el resultado práctico de tener una actitud moral de respeto hacia la naturaleza, se traduce en seguir un principio de imparcialidad en relación a aquellos que ostentan un fin en sí mismo –dejando de lado por un momento el concepto de valía inherente–. Una ética de respeto es una ética que toma como compromiso central un principio de no-maleficencia, y como tal reconoce que el valor de no ocasionar un daño es *anterior* al valor de causar un beneficio.

¹⁷ “In taking that attitude, one commits oneself to following, as one’s own moral norm, the principle that living things ought not to be harmed or interfered with in nature, other things are said to be equal.” (Taylor 2011, p.72)

Si siguiéramos el criterio y los compromisos éticos de Taylor para otorgar una actitud moral de respeto no tendríamos ningún tipo de interés, fuera del instrumental, por respetar el bien de las comunidades bióticas. Pues el bienestar de la comunidad depende que no se promueva o fomente el bien propio de cada uno de los organismos miembros de la comunidad. Así, como lo vislumbraba Taylor notas atrás, la destrucción de la vida de algunos organismos por otros es un aspecto integral de la realización del bien de la comunidad. Es importante además comprender esto desde el punto de vista ecológico ya que ilustra una ruptura crucial. Una gran parte de las propuestas de ética ambiental se consideran a sí mismas conservacionistas, esto es, ellas encuentran un valor central en cuidar, promover o fomentar la vida en los ecosistemas –pues se está a favor de la biodiversidad–. No obstante, un enfoque holista que toma como base una ética de respeto le interesaría llegar antes de eso a la formulación normativa de un principio de preservación ecológica –adoptar un posicionamiento no intervencionista¹⁸–.

El enfoque individualista ciertamente no es el único ni el más relevante modo de apreciar la naturaleza. No podemos defender que es *siempre* malo no fomentar el bien del organismo ya que implicaría un pacifismo absoluto por parte del sujeto, y como seres vivos consideramos legítimo matar y dañar en defensa propia, y como medio de subsistencia; y en caso de defender el paradigma eco-céntrico matar para conservar la salud de los ecosistemas –de ahí que no llegue a ser un fin éticamente obligatorio en sí–. Esta visión unitaria de la vida que se desprendió de la tesis (i) de Taylor no representa ningún estado de ceguera con respecto a la función del organismo en el ecosistema, ni del proceso que nos hizo aparecer sobre la Tierra; plantas, bacterias, insectos, roedores, etc., muchos organismos van morir para dar paso a formas de vida más complejas, de otro modo la evolución biológica sería imposible de alcanzar¹⁹. No se trata de abogar por un igualitarismo biocéntrico porque evidentemente una extensión de nuestra ética, en sentido de expresar una consideración moral más allá del ámbito humano, no debe amenazar en ningún momento con hacer del acto de vivir algo inmoral.

¹⁸ La conservación es involucrarse en sostener, mantener y mejorar el ecosistema. La conservación generalmente incluye reemplazar o remover ciertas especies de plantas y/o animales para crear un ecosistema saludable. La preservación, por el contrario, es el acto de hacer la tierra y cualquier ecosistema legalmente no disponible para uso y explotación humana. *Cuando hablo de no-interferencia lo digo en el sentido de no-interferencia productiva o explotadora. Esto no quiere decir que no se intervenga en los ecosistemas, podemos hacer un uso recreativo, estético, espiritual, científico etc., de ellos.* Lo que se defiende es una intervención no económica (de explotación de recursos). Aunque los métodos y motivos difieren para la conservación y la preservación, en ambos casos el fin último se podría decir es esencialmente el mismo: proteger los recursos naturales y la vida salvaje.

¹⁹ Una ética que tome la igualdad del valor de todas las cosas vivientes –lo que propone prácticamente el igualitarismo biocéntrico– atentaría contra el mecanismo de la evolución biológica.

Vivir implica quitar vida para la gran mayoría de las especies sobre la Tierra. Lo importante aquí es que nunca se pierda de vista que el compromiso central con la naturaleza, la actitud moral de respeto, está ahí para regular nuestro impacto ecológico sobre ella. Es decir, que todo termina resumiéndose al tipo de relaciones y acciones que tenemos con el mundo natural, pero en realidad no está para mediar lo que ocurre fuera de nuestra esfera de acción. En otras palabras, que una actitud moral de respeto se concentra en reconocer antes que nada una «igualdad básica de valor»²⁰. Es la idea de fondo con la tesis de buscar el rechazo a la superioridad ética-ontológica del ser humano con la demás vida sobre la Tierra. No obstante, la actitud general de respeto hacia la naturaleza –este punto de vista imparcial– encauzada hacia un paradigma eco-céntrico significaría además proteger la salud de los ecosistemas en un sentido que llega a diferir de la suma de los intereses reales de cada organismo perteneciente al conjunto.

Y aunque es difícil especificar las condiciones para hablar del “bien de un ecosistema” en realidad podemos identificar las circunstancias que son desfavorables o van en perjuicio para el conjunto de los ecosistemas (*land-sickness*): erosión de suelos, pérdidas de fertilidad, alteraciones hidrológicas, irrupciones ocasionales de especies y extinciones endémicas de otras, deterioro cualitativo en productos agrícolas y forestales, brotes de plagas y epidemias, ciclos de auge en específico de una población silvestre, etc. Si respetar involucrase promover y fomentar el bien propio de cada uno de los organismos silvestres, como lo sugiere Taylor, entonces sí, sería imposible al mismo tiempo conservar y fomentar la salud del ecosistema. Promover la salud del ecosistema puede justificar en algunos casos, y en algunas propuestas teóricas no en todas, la caza de ciertos animales o especies, sea individual o con un subsistema natural menor a la especie, a favor de su estabilidad o salud. Así lo muestra J. Baird Callicott en uno de sus textos cuando intenta analizar el impacto de la agenda ambiental en una ética que aboga por los derechos de los animales exclusivamente: “una ética que abogue por los derechos de los animales prohibiría el control de población de los animales sintientes por medio de la caza, mientras tanto las éticas ambientales podrían permitirlo” (Callicott 1994, p.52).

Gary E. Varner, uno de los principales críticos del holismo ético, enumera dos aspectos centrales donde podría hallarse esa situación inicial de antagonismo entre las éticas biocéntricas y las ambientales eco-céntricas (Varner 2002, p.111):

²⁰ Este término lo tomo prestado de la Dra. Lizbeth Sagols quien a su vez lo utiliza en su libro *La ética ante la crisis ecológica* como sinonimia de la expresión “igualdad de dignidad”.

- 1) Concerniente al control de población de la vida salvaje:
 - a) Cazar animales estaría prohibido (incluso si es requerido para preservar el “bienestar” o la integridad de un ecosistema) salvo en los casos legítimos de auto-preservación.
 - b) Los humanos tendrían la obligación de prevenir la depredación natural extrema (incluyendo la no restauración de predadores locales extintos).
- 2) Concerniente a la preservación de la biodiversidad:
 - a) Es impermisible matar a animales exóticos altamente destructivos.
 - b) Es impermisible criar miembros de especies en extinción bajo cautiverio.

Un antagonismo en apariencia irreconciliable. En realidad sólo se percibiría como irreconciliable si se entiende el compromiso de promover o fomentar el bien de las entidades en cuestión, independientemente de nuestros actos, como una obligación moral. Pero respetar no implica promover o fomentar un bien, significa no dañar al organismo y no interferir con su estado natural. La beneficencia es una actitud posterior al respeto y depende, como veremos más adelante, fundamentalmente de una dimensión afectiva. El respeto es una predisposición a la beneficencia y no se da antes que aquel.

Entretanto, aunque sea factible hablar del “bien del ecosistema” recordemos que Taylor en un inicio había establecido que el hecho que una entidad posea un bien no compromete éticamente a un sujeto de tratar a dicha entidad de cierta manera. Y en ese aspecto sigo fiel a lo que él propone: “tener bien” no es criterio suficiente para otorgar una actitud moral de respeto. Se otorga dicha actitud únicamente hacia lo que de algún modo se reconoce como «fin en sí mismo». Pero promover o fomentar la salud del ecosistema distan mucho de serlo, en todo caso serían valores instrumentales –es decir, habría otros motivos por los cuales nos interesaría conservarlos–. Y por el otro lado es similar, promover o fomentar el bien de un organismo no veo claramente que se *persiga* como fin en sí mismo, sin embargo, la actitud de no dañarlo y no interferir con su estado natural sí podría llegar a serlo. La imagen que nos brinda la teoría de la evolución, el parentesco genético de todas las formas de vida, cumple un papel central para sostener que es posible desarrollar con el tiempo un sentido mínimo de obligación moral hacia otros organismos –esto es, reconocer una igualdad básica de valor con la naturaleza–. Aun cuando en la práctica nosotros restrinjamos ampliamente este sentido, sabemos que cualesquiera que sean las circunstancias que nos hagan desinteresarnos por su bienestar, habrá cierto respeto (una actitud de no-maleficencia) hacia ellos.

Hablando en el caso concreto del conjunto del ecosistema, las razones por las cuales encontramos una consideración moral pueden ser muy diversas. Y aun cuando proteger su salud no *se persiga* como fin en sí mismo, dichas razones podrían llegar a disentir de los motivos reales por los cuales respetamos a las comunidades silvestres. Porque la hipótesis que manejaré en el capítulo segundo es posible sólo si distinguimos ecosistemas y comunidades silvestres. Recordemos que un ecosistema, si seguimos la definición de Tansley, se conforma tanto de componentes bióticos como de abióticos (biotopos). Si decimos que un ecosistema puede ser usado análogamente para referirse a una comunidad biótica en concreto (biocenosis), y una comunidad biótica se define como cierta constelación de comunidades silvestres y comunidades vegetales, entonces cuando se hable de la conservación y la protección del ecosistema resultaría imposible que una sucesión de poblaciones llegase a ocurrir. Este dilema lo trabaja Varner en su libro *In Nature's Interests* al examinar y retomar las tesis de Eugene Odom. En este texto se habla que dicha distinción es importante para ecólogos y ambientalistas, pues si un ecosistema se transforma conforme varias comunidades de organismos aparecen y desaparecen con el tiempo, querer conservar la salud de una sola comunidad biótica en específico es interrumpir la sucesión biológica de un ecosistema, es decir intervenir para perdurar algo que está destinado a evolucionar con el tiempo (Varner 2002, p.30).

Por esta y varias razones más es relevante atender esta distinción. Uno podría justificar una consideración moral por el conjunto del ecosistema y del medio ambiente atribuyendo valores y responsabilidades a la naturaleza –precisamente hacia ese punto de vista nos direcciona el pensamiento moral de Aldo Leopold²¹ y del que hablaré en unos momentos–. Pero el punto aquí es que –como hace Taylor con su concepto de *valía inherente*– no nos interesa fundamentar una actitud moral de respeto hacia la naturaleza encontrando sólo valor en ella, nos interesa justificar todo ello sosteniendo que se posee de algún modo un fin en sí mismo²². Este punto también es fundamental en las éticas ambientales ya que son varios los eticistas que optan por desechar de una vez por todas la noción de fin en sí mismo a la hora de plantearse si la protección de los ecosistemas envuelve o no un fin éticamente obligatorio.

²¹ Este punto de vista supone dejar a un lado la discusión del valor intrínseco al conjunto del ecosistema, más no significaría rechazar la inexistencia de «valor moral» u otro tipo de valores en ellos.

²² Con ello estaría dejando a un lado el concepto de *valía inherente* y estaría remplazándolo por el de valor intrínseco, pues como se dijo, en esencia ambos hacen referencia a un valor en sí –los matices se discutirán al final del capítulo–.

1.3 La ética de la tierra de Aldo Leopold y el paradigma eco-céntrico

En una ética integral del respeto a la vida debemos colocar a la ética en el nivel de los ecosistemas, al lado de la ética clásica humanista.

Holmes Rolston III

Como se comentó, en el caso concreto del conjunto del ecosistema las razones por las cuales encontramos una consideración moral en él pueden ser muy diversas. Esta multiplicidad de razones y puntos de vista ha llevado a muchos eticistas a no defender el bienestar o la salud del ecosistema como si fuese un «fin en sí mismo». Pues su salud o integridad puede reducirse en última instancia a explicar ya sea el bienestar humano o el bienestar de otros organismos individuales. El siguiente enfoque analiza esta postura.

Una ética ambiental eco-céntrica pone en evidencia el postulado central de la ciencia de la ecología: «ningún organismo individual es completamente autosuficiente, todos los seres vivos dependen unos de otros y del medio ambiente para sobrevivir». Son teorías morales que se centran en el tipo de relaciones y funciones que llevan a cabo los organismos y poblaciones dentro de un ecosistema. La interacción es la idea clave de la ecología, tanto de lo viviente como lo de no viviente, ya que ambos se afectan mutuamente; es decir, existe una co-dependencia. Así, el paradigma eco-céntrico adopta un enfoque holista y ve al conjunto del ecosistema como una red causal interconectada de organismos, poblaciones, cadenas tróficas y condiciones climatológicas, en donde su salud no puede condicionarse al agregado de bienestar individual de los organismos.

El nombre de referencia necesaria, por no decir paradigmática, a la hora de hablar de ética ambiental y del ecocentrismo es el de Aldo Leopold. Una semana antes de su muerte el ecologista norteamericano manda a la prensa local un texto inédito titulado *A Sand County Almanac* en el que desarrolla la idea de una ética de la tierra:

“Toda ética que ha evolucionado hasta el momento descansa sobre una sola premisa: que el individuo es miembro de una comunidad de partes individuales [...] La ética de la tierra simplemente amplía los límites de la comunidad para incluir los suelos, las aguas, las plantas y los animales.” (Leopold, en Kwiatkowska 1993, p.62)

Tanto para Aldo Leopold como para Callicott –uno de sus intérpretes más importantes– insisten que para el enfoque holista de la naturaleza lo relevante es el conjunto de las relaciones ecológicas y la interacción de los organismos entre sí, y por esa razón la salud de un ecosistema no puede valorarse reductivamente. El ecosistema posee un valor no instrumental en el sentido que su bien no depende del bien de los organismos que lo conforman. Para Callicott este paradigma inaugurado por Leopold es el que hace que todo su pensamiento se convierta en un pilar sólido al momento de diseñar y gestionar políticas ambientales eficaces (Callicott 1994, p.27). Varner –un férreo crítico de Callicott– es de la idea que al momento de diseñar e implementar políticas ambientales sustentables uno debe enfocarse por cuestiones prácticas en tomar a los ecosistemas en su totalidad, pero que en última instancia eso no significa que se valore al conjunto en *igualdad* con el valor de sus componentes bióticos individuales. Los ecosistemas son valiosos porque, como lo tenía claro Taylor, logran dar las condiciones vitales para que ciertos organismos no humanos puedan realizarse en un entorno saludable (Varner 2002, pp.10-25). Son dos enfoques diametralmente opuestos los que se entroncan: el individualista y el holista. Las éticas biocéntricas con un enfoque individualista/utilitarista (véase Taylor 2011, Singer 1975, Regan 1983, Varner 2002) suelen no denominarse así mismas teorías de ética ambiental dado que no llegan a hacer del medio ambiente o de cualquier sistema natural –llámese ecosistemas, biomas, biocenosis, especies, poblaciones, etc.– su **centro** de consideración moral, sino que los toman en cuenta de modo indirecto –para el bienestar de algunos organismos que en lo teórico terminan con criterios distintos–. Por su parte las propuestas de ética ambiental eco-céntricas y/o biocéntricas holistas²³ son teorías morales que sí formulan cierto valor a la biosfera o a un sistema o subsistema natural en un sentido no-reduccionista (véase Leopold 1966, Rolston 1988, Hargrove 1989, Wenz 1988, Callicott 2013, Baxter 2005).

Hasta el momento, el modelo de ética biocéntrica de Taylor se había centrado principalmente en organismos individuales, y en la medida que estos se decían poseían bien propio. Es claro que si regresamos a la argumentación de Taylor los ecosistemas no poseen de ningún modo un bien propio; no tienen deseos ni intereses, no son conscientes, ni mucho menos expresan emociones o sentimientos. No obstante, que carezcan de condiciones para brindarles una consideración moral directa es diferente.

²³ Normalmente es común encontrar estos dos términos (ecocentrismo y biocentrismo holista) de forma análoga. No obstante, yo hago una ligera distinción entre ambos para demarcar una delgada línea entre las teorías que se enfocan en el conjunto del ecosistema, y las teorías que en última instancia limitan a una ética ambiental hacia los subconjuntos bióticos (comunidades bióticas, silvestres o poblaciones).

Al poner énfasis en el concepto de «comunidad» –como se pudo ver en la cita de arriba–, Leopold fue el primero en percatarse de ello, y al hacerlo no es que haya abandonado el núcleo de justificación teórica de las éticas biocéntricas. Pues a lo largo de sus textos si llega a insistir en un claro rechazo a la superioridad ética-ontológica del hombre, y por ende sí manifiesta un principio de *igualdad básica* con la naturaleza: “una ética de la tierra cambia el papel del Homo sapiens, de conquistador de la comunidad de la tierra a simple miembro y ciudadano de ella. Esto implica respeto para sus miembros y también respeto por la comunidad como tal.” (Leopold, en Kwiatkowska 1993, p.63)

Callicott nos comenta que la ética de la tierra de Leopold tendría más bien un aspecto individualista y un aspecto holista –tendríamos un respeto individual por los miembros de una comunidad biótica y un respeto por la comunidad en sí–. El desafío del holismo ético está realmente en tratar de justificar lo segundo (Callicott 2013, pp.62-64). Leopold resuelve esto aludiendo que una ética de la tierra se trata de ampliar los límites de la comunidad hasta tomar en cuenta a la tierra misma –la biosfera–. La idea de comunidad es esencial pues llega a ilustrar el concepto clave de toda ética ambiental. Una acción que explica la posibilidad de una consideración moral con los ecosistemas. Este verbo es *ampliar*, y es un término que ha seguido una secuencia histórica en la filosofía moral hasta el punto de ser interpretada bajo un contexto ecológico. Leopold dice: “que el hombre es, de hecho, sólo un miembro de un equipo biótico lo muestra una interpretación ecológica de la historia” (Leopold, en Kwiatkowska 1993, p.64). La única manera de expresar una consideración moral hacia la salud del ecosistema es que se tenga una conciencia ecológica del entorno en el que vivimos. Leopold continua así:

“Durante los tres mil años que han transcurrido desde entonces, las normas éticas se han extendido a muchos campos de la conducta, con las correspondientes contradicciones en aquellos campos juzgados sólo por cuestión de conveniencia. Esta extensión de la ética es en realidad un proceso en la evolución ecológica.” (Leopold, en Kwiatkowska 1993, p. 61)

La extensión de la ética se debe precisamente a una «amplitud del concepto de comunidad». La idea que nuestros criterios éticos se han ido ampliando durante siglos hacia más campos del acción humana se puede explicar a partir de cierta interpretación ecológica de la historia. Un punto de vista que muestra que las relaciones prácticas del ser humano no comienzan ni terminan en una esfera inter-personal, sino que él mismo está relacionado con todo un mundo natural *previo*, y que es ante todo un miembro de

un equipo biótico. Uno puede pensar la lucha histórica contra la esclavitud, el racismo, la homofobia –o las luchas diarias en defensa de los derechos humanos, de las minorías étnicas, de la igualdad de género, de los derechos de los animales, etc. – como ejemplo de una voluntad por extender nuestra idea de comunidad (cuyo objeto es otorgar una igualdad básica de valor). Leopold pensó que una vez que nos diéramos cuenta que pertenecemos a una comunidad biótica **global** la más simples de las razones nos darían motivos para extender nuestra consideración moral hacia la totalidad de los ecosistemas.

Los seres humanos nos abastecemos de recursos y medios de vida, sea directa o indirectamente de nuestro entorno natural como los demás organismos, y este hecho nos debe hacer ver que la continuidad de nuestra interconexión con todo aquello que nos ofrece depende en primera instancia del trato que tengamos hacia ella, y en segunda instancia de una conciencia ecológica. La relación vital no se da en el quehacer de un grupo, se da entre el trabajo humano y la conciencia de su entorno natural. La disciplina que Leopold tomó en cuenta para comprender esa amplitud del concepto de comunidad, como lo señala Reed Noss, fue la ciencia de la ecología: “la disciplina que Leopold miró con detenimiento para un enfoque holista fue la ciencia de la ecología, ciertamente la disciplina natural para trascender fronteras.”²⁴ Leopold comenta: “una ética de la tierra refleja la existencia de una conciencia ecológica y ésta, a su vez, refleja una convicción de responsabilidad por la salud de la tierra” (Leopold, en Kwiatkowska 1993, p.74).

La consideración moral por la salud del ecosistema, para Leopold, debe surgir de una educación del mundo natural como si este fuese *algo más* que un agregado de organismos, recursos y condiciones climatológicas. A partir de ese lugar no privilegiado que ocupa el hombre como miembro de un equipo biótico, Leopold adopta un enfoque holista para concientizar sobre un uso responsable de los recursos naturales. Sin este enfoque uno no daría importancia a las relaciones e interacciones ecológicas que tienen los demás organismos, y por ende no habría un respeto hacia ella como tal.

“Una ética para complementar y guiar la relación económica con la tierra presupone la existencia de alguna imagen de la tierra como un mecanismo biótico [...] La imagen que se emplea comúnmente en educación sobre la conservación es el equilibrio de la naturaleza. Por razones demasiado extensas para ser detalladas aquí, este tipo de discurso no puede describir cuán poco sabemos acerca de tal mecanismo Una imagen mucho más verdadera es la que se emplea en ecología: la pirámide biótica.” (Leopold, en Kwiatkowska 1993, p. 69)

²⁴ “The discipline that Leopold increasingly looked toward for holistic was the science of ecology, indeed the natural discipline for transcending boundaries.” (Noss, en Knight 2002, p.115)

Para Leopold y para el ecocentrismo, una conciencia ecológica de la naturaleza presupone tener una imagen del funcionamiento de ella como un mecanismo biótico. La incompatibilidad del enfoque biocéntrico de Taylor con esta propuesta, si se afanan ambos en atender una ética en base a promover o fomentar el bien de las entidades en disputa como un deber éticamente obligatorio, se debe precisamente a la imagen que nos brinda la ecología sobre el funcionamiento de los ecosistemas: la Pirámide Biótica.

La imagen de la Pirámide Biótica puede explicarse brevemente de la siguiente manera: un ecosistema es cualquier área en la que ocurre una transferencia de energía dentro de una comunidad biótica; la cual interactúa tanto entre sí misma como con un entorno no vivo. Por ejemplo, el ecosistema de un bosque tiene factores abióticos tales como el suelo, la humedad, la precipitación, la luz solar, etc., que *condicionan* el tipo de relaciones que diversos grupos de especies, tales como búhos, pájaros carpinteros, hormigas, etc., pueden llegar a tener en términos cualitativos y cuantitativos, pues la salud de los organismos como la de la comunidad biótica dependen de cantidades apropiadas de minerales, agua, luz solar, corrientes de aire, vegetales, etc.²⁵ Cada organismo, incluidos nosotros, formamos eslabones en estas cadenas y la pirámide se diversifica conforme existe un equilibrio en los circuitos de energía –que a su vez dependen de la cooperación y competencia de sus partes–: “la pirámide es una maraña de cadenas tan compleja que parece desordenada; sin embargo, la estabilidad de sistema prueba ser una estructura altamente organizada. Su funcionamiento depende de la cooperación y la competencia de sus diversas partes” (Leopold, en Kwiatkowska 1993, p. 70).

Tener una conciencia ecológica del mundo natural es acoger la imagen del mecanismo biótico como el conjunto de relaciones e interacciones entre los organismos que tienden a diversificar las comunidades bióticas.

“Al principio, la pirámide de la vida era baja y achatada; las cadenas alimenticias, cortas y simples. La evolución ha añadido capa tras capa, eslabón tras eslabón. El hombre es uno de los miles de acrecentamientos de la altura y complejidad de la pirámide. La ciencia nos ha proporcionado muchas dudas, pero nos ha dado, por lo menos, una certeza: la tendencia de la evolución es a elaborar y diversificar la biota.” (Leopold, en Kwiatkowska 1993, p. 70)

²⁵ La serie de pasos por medio de los cuales se transfiere la energía dentro del ecosistema se conoce como cadenas tróficas. Un ecosistema por lo regular posee más de una cadena trófica. A un grupo de cadenas tróficas se le denomina red alimenticia, y la salud de una red alimenticia es directamente proporcional a la calidad de transferencia o el flujo de energía que ocurre en el ecosistema.

Como apreciamos, Leopold al tomar conciencia y plantearse a profundidad el tema de la salud de los ecosistemas lo que termina haciendo es abogando a favor del mecanismo de la evolución biológica, pues de esta depende que exista efectivamente una transformación y alargamiento del circuito de energía: “la evolución es una larga serie de cambios autoinducidos cuyo resultado final ha sido la elaboración del mecanismo y el alargamiento del circuito” (Leopold, en Kwiatkowska 1993, p.71). La dificultad clara con esto es que el mecanismo de la evolución va en detrimento la gran mayoría de las veces del organismo individual. Por lo tanto, si lo que se busca es promover o fomentar el bien propio o los intereses vitales de ciertos organismos evidentemente uno no podría al mismo tiempo adoptar una posición moral donde se busque preservar y fomentar la salud de los ecosistemas. De este modo, volvemos al mismo problema que tuvimos con Taylor, tenemos que tener cautela y precisión al momento de definir los compromisos éticos que queremos dejar en claro con una actitud moral de respeto. Cuando Leopold habla del respeto individual hacia los organismos de una comunidad se refiere en esencia al respeto en el sentido de no dañar o no matar intencionalmente a un organismo por una cuestión de «derecho biótico». Es decir, por un derecho de continuidad de la vida del organismo: “nosotros no tenemos todavía una ética de la tierra, pero por lo menos nos hemos acercado al punto de admitir que los pájaros deben continuar por una cuestión de derecho biótico, sin que tenga que ver la presencia o ausencia de la ventaja económica para nosotros” (Leopold, en Kwiatkowska 1993, p. 67) Y que si uno observa cuidadosamente podría emparentarse con las dos primeras tesis que Taylor delineó en su enfoque.

Este compromiso ético de Leopold en la esfera individual, que ciertamente no fue la prioritaria pero que de igual forma la defendió por la premisa de la continuidad evolutiva, lo hace notar Noss: “Leopold estaba preocupado por la extinción provocada por el hombre [...] con la inmoralidad de acabar la existencia de otra forma de vida dado nuestro conocimiento evolutivo de que todas las especies están emparentadas.”²⁶ De este modo el respeto individual de los organismos lo respalda Leopold por una cuestión de respeto a la vida. Sin embargo, cuando habla del respeto por la comunidad como tal en realidad quiere comprometerse con algo distinto. En primer lugar Leopold no está pensando en la comunidad biótica **aisladamente**, está pensando en la totalidad del ecosistema –pues para él existe una *unidad indivisible* entre los componentes bióticos y los abióticos–.

²⁶ “Leopold was concerned about human-caused extinction [...] with the immorality of ending another life-form’s existence, especially given our evolutionary knowledge that all species are related.” (Noss, en Knight 2002, p.110)

En segundo lugar, al hacer énfasis en la relevancia del concepto de comunidad en un contexto ecológico, estaba poniendo un alto valor en el hecho de conservar la diversidad de la biota. Leopold era un conservacionista y como tal tenía el compromiso de fomentar la biodiversidad de los ecosistemas. Ciertamente no le interesaba tener una posición “imparcial” con el mundo natural, en el sentido de tener una conducta de no-maleficencia o de no-interferencia hacia los ecosistemas, sino que todo lo contrario, él buscó siempre una participación y una integración del hombre con su entorno natural. Era consecuente con la idea de ser ciudadano biótico. La conservación, como en breve se comentó a nota de pie de página, significa por un lado proteger y restaurar la biodiversidad de un ecosistema, pero además de integrar ecológica y responsablemente al ser humano con su entorno. Así, hallamos en su pensamiento una dependencia casi necesaria entre la estabilidad de un ecosistema y la diversidad de la biota. Noss nos comenta esta dependencia irreductible para un ecosistema sano del siguiente modo:

“La relación entre la diversidad y la estabilidad estaba bien representada en su libro *A Sand County Almanac*. En él, muchos de los ensayos refieren a las interacciones complejas entre relieve, suelo, agua, vegetación, animales y otros componentes del ecosistema. Pocos, ya sea entre profesionales sobre la vida silvestre o sobre ecología, poseían la amplitud de esos conocimientos que Leopold mostró a lo largo de su obra.”²⁷

El valor de la conservación de la biota era un valor moral para Leopold, y del cual resulta de lo más natural deducir por consecuencia que tuviese en alta estima el mecanismo de la evolución. No obstante, también era consciente que como miembro de un equipo biótico el humano tenía derecho a utilizar los recursos naturales: “una ética de la tierra no puede, por supuesto, impedir la alteración, el manejo y el uso de esos recursos, pero si afirma su derecho a una existencia continua y, por lo menos en ciertos lugares, su existencia continua en un estado natural” (Leopold, en Kwiatkowska 1993, p. 63).

La conservación exige a los seres humanos involucrarse siempre en equilibrio con las demás especies, en mantener y mejorar la salud del ecosistema, y eso significa tener un vasto conocimiento sobre el mecanismo biótico que hace posible que funcionen los ecosistemas naturales –mantener constante el flujo de energía en ellos–.

²⁷ “The relationship between diversity and stability, were well represented in *A Sand County Almanac*. Many of the essays in the book relate to the intricate interactions among landform, soil, water, vegetation, animals and other components of ecosystems. Few professionals in either the wildlife or the ecology establishments, then or now, possess the breadth of knowledge Leopold displayed throughout his work.” (Noss, en Knight 2002, p.109)

Adquirir este conocimiento es uno de los puntos centrales para formarse una conciencia ecológica holista, y representa en Leopold la mayor contribución teórica a la hora de tener un respeto por la naturaleza. Winifred B. Kessler y Annie L. Booth hablan de Leopold y de este enfoque con el mundo natural así: “sus puntos de vista acerca de la necesidad de una integración y de un enfoque holista en la educación –para una conciencia ecológica- refleja sus ideas sobre el funcionamiento natural de los sistemas ecológicos.”²⁸ De este modo y en contraste con las ideas de Taylor, para el paradigma que inaugura Leopold no es que la salud del ecosistema sea relevante porque ayude a contribuir a que los organismos desarrollen sus potencialidades biológicas, sino más bien porque su conservación está para mantener el equilibrio de los circuitos de energía y fomentar la diversidad de la comunidad biótica –lo que supone a su vez favorecer e interceder en el mecanismo de la evolución–. Estos dos enfoques, a juicio de Callicott, llegan a resultar incompatibles porque ambos autores se comprometen en beneficiar, no solamente en no dañar, a las partes en disputa: “el biocentrismo de Paul W. Taylor es incompatible como fundamento de una ética de la tierra. Taylor es militantemente anti-holístico, mientras que el biocentrismo de la ética de Leopold es necesariamente holista”. Después continúa así: “en la ética de Taylor, un ser humano y una cucaracha tienen el mismo valor inherente y garantiza eso un mismo respeto; un humano y una cucaracha –en realidad, incluso un humano y una bacteria– son iguales moralmente”.²⁹ Con esto se refleja como la actitud moral de respeto hacia la naturaleza en Taylor difiere profundamente de la idea que tenía en mente Leopold para con los ecosistemas. Esto se debe enfatizo siempre por la clase de compromisos éticos que adoptaron cada uno de los autores en sus propuestas.

“En primer lugar, si la valía inherente es atribuida a cada criatura silvestre únicamente en virtud de ser miembro de la comunidad biótica de un ecosistema, entonces cada planta y animal silvestre se entenderá que tiene el mismo estatus que un sujeto moral, y a los que se les reconoce ciertas responsabilidades. Sea cual fuese la especie, ninguna criatura se piensa que es superior a otra y todas llevan **en sí** el merecimiento de **una igual consideración.**”³⁰

²⁸ “His views on the need for integrations and holism in education mirrored his ideas about the fundamental natural working of ecological systems.” (Kessler y Booth, en Knight 2002, p.120)

²⁹ “Taylor’s biocentrism is hopeless as a foundation for the Leopold Earth ethic. Taylor is militantly anti-holistic, while a biocentric Leopold Earth ethic is necessarily holistic. [...] In Taylor’s biocentric environmental ethic, a human being and a cockroach have the same inherent worth and warrant the same respect; a human being and a cockroach—indeed a human being and a bacterium—are moral equals.” (Callicott 2013, p.228)

³⁰ “First, if inherent worth is attributed to any wild creature just in virtue of its being a member of the biotic community of a natural ecosystem, then each wild animal or plant is understood to have the same

Ese último “en sí” en la cita de Taylor es el que define por completo su aproximación deontológica del tema. Pues su criterio para otorgar una actitud moral de respeto recae en poseer valía inherente: «tener bien propio es un fin en sí mismo». Sin embargo, Taylor no se queda en ese nivel pues el compromiso ético de reconocer que algo tiene valía inherente profiere, como se vio en el apartado anterior, que las conductas de preservar y promover el bien propio se persigan como fines en sí mismos:

“En tercer lugar, el promover o el proteger el bien de cada uno de ellos (los portadores de valía inherente) es tomado como fin último [...] En cuarto lugar, es una cuestión de principio que los agentes morales den consideración al bien de este ser. Lo deben hacer por respeto a ellos, independientemente de que tengan un amor por la criatura y de que tengan cierta inclinación a cumplir con ese deber.”³¹

Es una cuestión de principio en Taylor –un fin éticamente obligatorio– porque en su ética sólo existe un enfoque desde el cual se toma la actitud moral de respeto. Su compromiso ético de proteger y promover el bien propio de los organismos se toma como un fin éticamente obligatorio, esto es, que *se persiguen* como fines en sí mismo. Esta formulación teleológica no la toma en cuenta Leopold. Por un lado, el paradigma eco-céntrico sí considera la salud del ecosistema como «fin en sí» –posee *causa final*, su bienestar no es un valor instrumental y la integridad del conjunto no se reduce al bien de cada uno de los organismos–. La salud de un ecosistema no debe valorarse de forma reductiva, refiriéndose con ello a la suma de bienestar de las partes que lo conforman. Pero por el otro lado, para la perspectiva de Leopold, que el compromiso de conservar o fomentar la salud de los ecosistemas se logre *perseguir* como fin en sí mismo, es decir como entrañando un sentido teleológico, es un asunto que no se plantea. Primero porque dado el enfoque holista de la naturaleza como ciudadanos bióticos el bienestar humano a largo plazo está ligado con la salud de los ecosistemas, y por ende Leopold deja abierta la posibilidad de argumentar que **el fin en sí** sigue siendo nuestro bienestar (algo auto-interesado); y segundo, porque al momento de buscar una justificación que diese legitimidad al valor de **conservar la biodiversidad del ecosistema**, el autor no se vale *únicamente* de la premisa que somos miembros de una comunidad biótica.

status as a moral subject to which duties are owed by them. Whatever its species may be, none is thought to be superior to another and all are held to be deserving of equal consideration.” (Taylor 2011, pp.78-79)

³¹“Third, the promotion or protection of each one’s good is taken as an ultimate end, to be brought about for the sake of being whose good it is. Fourth, it is a matter of principle that moral agents are required to give consideration to the good of such a being. They owe it the duty of respect regardless of their having a love for the creature and so being inclined to fulfill the duty.” (Taylor 2011, p.79)

En efecto, el hecho de ser ciudadanos bióticos globales sigue siendo el criterio *formal* del autor para manifestar una consideración moral con la naturaleza, no obstante cuando analizamos su compromiso ético de conservar y proteger la diversidad de la biota parece no explicarse únicamente a partir de poseer una conciencia de aquel criterio –es un elemento necesario pero insuficiente–. Para tener una ética de la tierra se necesita **motivacionalmente** algo más que una simple explicación del rol del ser humano como ciudadano biótico. Leopold dice: “una relación ética con la tierra no puede existir sin amor, respeto y admiración por la tierra, y sin una alta consideración por su valor” (Leopold, en Kwiatkowska 1993, p.75). Para el ecocentrismo la consideración moral y el respeto por los ecosistemas implican el compromiso de conservar y proteger su salud, pero la particularidad de la ética de Leopold es que ese compromiso no está exento de cierta valoración humana con respecto al mundo natural. Su punto de vista acerca de poseer conciencia ecológica es que incluya tanto un enfoque holístico de la naturaleza como de un reconocimiento de la integración de valores humanistas como elementos *motivacionales* necesarios dentro de una reflexión ética acerca de la naturaleza. Con respecto a la defensa de la biodiversidad como valía intrínseca para el ser humano, Leopold tan sólo se limita a decir que: “examínese cada interrogante en términos de lo que ética y estéticamente es correcto, así como económicamente conveniente. Una cosa es correcta cuando tiende a mantener la integridad, la estabilidad y la belleza de la comunidad biótica; y es incorrecta cuando tiende a hacer lo contrario” (Leopold, en Kwiatkowska 1993, p.76). Además logra concluir: “nunca se ha logrado un cambio importante en la ética sin un cambio interno en nuestra fuerza intelectual, en nuestras lealtades, afectos y convicciones” (Leopold, en Kwiatkowska 1993, p.66).

Tratando de sintetizar brevemente lo que se ha dicho. Una conciencia ecológica para Leopold tendría siempre presente cierta dimensión afectiva, estética y espiritual como elementos imprescindibles (no refuerzos) para poder alcanzar los compromisos de conservar la salud de los ecosistemas y diversificar la biota. Pero no quiere decir esto que su conservación se plantee en términos de *ser perseguida* como fin en sí mismo³².

³² Como podrá apreciarse Leopold deja abierta la cuestión de adoptar o no un enfoque antropocéntrico débil en la ética ambiental. Se le considera como el inaugurador del ecocentrismo porque hace de la biosfera –la tierra– un fin en sí; y con ello deja puesto el campo teórico para argumentar que **ver por la totalidad de la biosfera no implica forzosamente verla desde la perspectiva antropocéntrica**. Es decir, es posible defender situaciones en donde los intereses humanos estén subordinados a la salud de los ecosistemas. En otras palabras, podríamos interpretar a Leopold diciendo que lo que termina rechazando es la noción de que los intereses humanos son los únicos fines en sí mismos –lo único intrínsecamente valioso–, pero deja abierta la discusión de lo que moralmente nos debe parecer más relevante.

No habría tal cosa en realidad, sino que para realizar tal compromiso Leopold discurre que existe una *necesidad* del sujeto (no un deber) de incluir en su educación ecológica una valoración adicional –valores en efecto humanistas– a la naturaleza. En una reflexión hacia el mundo natural habría una teoría moral humanista presente, más no una antropocéntrica. Para concluir con este apartado y con el paradigma eco-céntrico que nos brinda Leopold voy a remitirme a algunas palabras que Stephen R. Kellert dice:

“Aunque sin minimizar la importancia de los beneficios económicos derivados de los sistemas naturales, Leopold extendió este entendimiento para incluir en ellos valores estéticos, emocionales y espirituales, cada uno de ellos con un significado adaptativo y biológico para el bienestar físico y mental del hombre. De ese modo, Leopold coloca la percepción humana del valor en lo natural, fundamentalmente y de lleno, bajo un contexto ecológico y evolutivo [...] Leopold articula de forma explícita y con valentía una ética de la tierra que une los valores ambientales con la biología humana, e incluye en ella tanto una dependencia económica como no económica.”³³

³³ “While not minimizing the importance of economic benefits derived from natural systems, Leopold extended this understanding to include aesthetic, emotional, and spiritual values as well, each possessing an adaptive and biological significance to human physical and mental well-being. Thus, he placed the human perception of value in natural squarely and fundamentally in an ecological and evolutionary context [...] he explicitly and boldly articulates a land ethic that links environmental values to human biology, and includes both economic and noneconomic dependencies.” (Kellert, en Knight 2002, p.132)

1.4 El respeto hacia la naturaleza y su relación con el concepto de valor intrínseco

Pero cuando hablamos de respetar a un animal, de lo que realmente hablamos es de respetarnos a nosotros mismos.

Avishai Margalit

En los tres apartados anteriores pudo apreciarse ampliamente los distintos criterios y compromisos éticos que tanto Taylor como Leopold toman en cuenta a la hora de hablar de un respeto hacia la naturaleza. El criterio de Taylor para ser objeto de una actitud moral de respeto se concentraba en la capacidad de ser portadores de valía inherente –donde las únicas entidades capaces de eso eran los organismos con bien propio–. Los compromisos éticos de proteger y promover el bien propio de esos organismos se toman como fines éticamente obligatorios, es decir, que en última instancia han de perseguirse como fines en sí mismos. Paul W. Taylor se da cuenta de los problemas filosóficos que entraña el segundo de los compromisos al momento de adoptar una actitud moral de respeto. Un asunto del que hablaré en este apartado.

Del otro lado, el criterio de Leopold para una actitud general de respeto hacia la naturaleza –a los ecosistemas concretamente– se concentra en llegar a ser conscientes que formamos parte de un equipo biótico, y por consiguiente que hay cierta obligación moral por proteger la salud de los ecosistemas. Vimos en el apartado anterior que para el ecocentrismo la salud del conjunto del ecosistema debe ser valorado como un fin en sí en el sentido que no se toma su salud como algo instrumental (no es teleológico). Pero además apreciamos que en Leopold específicamente el proteger o fomentar el bienestar del ecosistema no se plantean en términos de *ser perseguidos* como fines en sí mismos –es decir, como entrañando ellos algo intrínsecamente valioso–. El proteger la salud de los ecosistemas no puede decirse en su ética que sea perseguido como fin en sí mismo puesto que el autor está implicando con su protección el compromiso ético de velar por la diversidad de la biota, al parecer independientemente del impacto ecológico del ser humano. Esto se debe enfatizo nuevamente a que existe para Leopold cierta dependencia entre estabilidad del ecosistema y diversidad de la biota. Pero como se verá más adelante, desde el ecocentrismo una actitud general de respeto demanda en realidad tan sólo la obligación de proteger la salud de la Biosfera a razón de que esa obligación se entienda cuando se irrumpe económica o no económicamente en ellos.

Lo que a continuación me propondré es hacer una descripción y un análisis de los compromisos suficientes que se requiere para tener y expresa una actitud moral de respeto (individual u holísticamente). Esta descripción está pormenorizada en Taylor, no es autoría mía, aunque con la ligera acotación que se omitirá el segundo compromiso del autor: el de **promover** el bien propio del organismo como fin en sí mismo.

Se llegó a decir en su momento en el apartado primero que lo importante es no perder de vista que el compromiso fundamental con la naturaleza –la actitud moral de respeto– está para regular nuestro impacto ecológico sobre ella. Por tanto es una actitud que comienza en el individuo, y como tal no se preocupa de entrada por las múltiples circunstancias ajenas a su campo de acción. Es la virtud por excelencia del sujeto ético, y como dejó en claro Taylor, es la actitud moral fundamental porque pone los criterios decisivos al momento de definir qué razones son buenas razones para justificar nuestros actos. Pero recordemos que todo el propósito de Taylor para definir dicha actitud con la naturaleza está en rechazar la doctrina de la superioridad ética-ontológica del hombre. Ese es el resultado que ansiamos llegar. Ahora, si ese es el caso, tenemos que reformular entonces la pregunta de esta manera: ¿qué compromisos *reales* se espera de alguien que se propone rechazar la superioridad ética-ontológica del hombre? ¿En verdad implican estos el compromiso ético de promover o fomentar el bien ajeno? Taylor dice esto:

“Los fines generales y la totalidad de propósitos de alguien que tiene respeto por la naturaleza son dos: el fin de evitar hacer daño o interferir con el estado natural de los organismos salvajes, y el propósito de preservar su existencia como parte de un orden natural. La adopción de medidas para lograr estos objetivos implica adoptar políticas y participar en prácticas que tienen por objeto formas específicas de conservación de los ecosistemas naturales y de asegurar un entorno físico en nuestro planeta beneficioso para una gran variedad de comunidades bióticas. La disposición de buscar tales fines y llevar a cabo tales propósitos se deriva de la disposición valorativa fundamental de tomar a las criaturas salvajes como seres de valía inherente.”³⁴

³⁴ “The general ends and overall purposes of one who has respect for nature are twofold: the purpose of avoiding doing harm to or interfering with the natural status of wild living things, and the purpose of preserving their existence as part of the order of nature. Taking steps to accomplish these ends involves adopting policies and engaging in practices that are aimed at specific ways of preserving natural ecosystems and of ensuring a physical environment on our planet that is beneficial to a great variety of biotic communities. The disposition to seek such ends and pursue such purposes stems from the fundamental valuational disposition to consider wild creatures as beings having inherent worth.” (Taylor 2011, p.81)

Creo que en esta cita se encuentra gran parte de la respuesta que buscamos. Nuevamente se aprecia el compromiso deontológico de Taylor en el punto número dos, cuando dice “el propósito de preservar su existencia como parte de un orden natural.” En torno al dilema que se había sugerido acerca de si Taylor toma como fin éticamente obligatorio el promover o fomentar el bien de los organismos en la actitud de respeto, la salida que le queda es muy similar a la aporía de Kant en su pensamiento moral: en general hay una disposición a actuar siempre acorde a un principio práctico universal, sin embargo, el que se realice *incondicionalmente* ese principio resulta paradójico en la práctica.³⁵ Con independencia de esto, lo que más me interesa destacar es el primer punto que señala Taylor: el fin de evitar hacer daño o interferir con el estado natural de los organismos silvestres. Esta aseveración es la que finalmente termina por formalizar el compromiso real al adoptar una actitud moral de respeto. Si miramos más de cerca esta actitud veremos que se compone de dos principios: el principio de no-maleficencia y el principio de no-interferencia. Dos rasgos descriptivos del respeto que se relacionan y condicionan irrevocablemente. Taylor dice esto en relación al primer principio: “la regla de no-maleficencia prohíbe los actos dañinos y destructivos realizados por agentes morales. Esta regla no se aplica al comportamiento de un animal no humano ni a la actividad de una planta que pudiese traer perjuicio a otro organismo o causar su muerte.”³⁶ Esta regla es primordial ya que delimita o restringe el sentido del 2^{do} principio. Aquí una breve descripción del segundo principio: “la regla de no-interferencia es una restricción a la libertad de un individuo. [...] La libertad se piensa como ausencia de coacción.”³⁷

³⁵ En la ética de Kant el concebírnos como «fines en sí» se encuentra descrito en la 2^{da} formulación del imperativo categórico: “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin, al mismo tiempo y nunca solamente como un medio.” Al pensar al ser racional como «fin en sí mismo», Kant lo pensaba como un fin contra el cual *nunca* debe obrarse. Sin embargo, no dice “*nunca* como medios”, sino “*no sólo* como medios”. Él se dio cuenta que en la vida diaria podemos utilizar a los demás como medios para alcanzar nuestros fines, aunque éticamente, por respeto a un principio práctico universal, nunca se actúa en perjuicio de ellos. Algo similar pasa con Taylor, el respeto a ese «fin en sí» que involucra ser centro teleológico de vida, está condicionado a ciertos casos donde el bien del organismo no puede fomentarse incondicionalmente. Taylor si toma en cuenta en el debate ético los casos de defensa personal, de supervivencia y el argumento del “mal menor”. De ese modo, restringe incondicionalmente la actitud moral de respeto a la norma: “nunca en sufrimiento o daño del organismo como resultado de nuestras acciones”. Aunque como Kant, por respeto a ese principio práctico universal, Taylor también es de la idea que nuestras acciones, si es que en verdad encontramos un valor intrínseco en el bien propio del organismo, deberían estar orientadas no sólo a no causar daño o sufrimiento, sino también a cuidar o beneficiar a eso que se toma como fin en sí mismo.

³⁶ “The Rule of Non-maleficence prohibits harmful and destructive acts done by moral agents. It does not apply to the behavior of a nonhuman animal or the activity of a plant that might bring harm to another living thing or cause its death.” (Taylor 2011, p.175)

³⁷ “The Rule of Non-interference is a restriction on the freedom of an individual. [...] Freedom is absence of constraint.” (Taylor 2011, p.175)

Esta segunda regla o principio es el más problemático de defender éticamente ya que el tema de la restricción de la libertad probablemente sea la cuestión filosófica más sensible en toda ética. Sin embargo, en la formulación de una actitud de respeto este principio está presente sólo en servicio de una actitud de no-maleficencia. En otras palabras, que éticamente no tiene sentido coartar nuestra libertad de manera voluntaria a no ser que nuestros actos sean dañinos o destructivos para el objeto al que se dirige nuestro respeto. De este modo es como se conjugan ambos principios para brindarnos el concepto de respeto, y se conjugan también para darnos un principio aún más general: el «principio de imparcialidad». Ahora, en el paradigma en el cual nos interesa plantearnos esta actitud –en el biocéntrico– tal formulación corresponde a la contraparte positiva de ese rechazo a la superioridad ética-ontológica del hombre con la naturaleza, el cual se había dicho era tener un punto de vista imparcial con las demás especies.

“La virtud de la imparcialidad asociado a la regla de no interferencia es la disposición a estar libre de prejuicios con referencia a las diferentes especies. Incluye la disposición a permanecer neutral cuando, en condiciones no controladas por el hombre; el bien del organismo o del grupo de organismos entra en conflicto con el bien de otro organismo o grupo de organismos.”³⁸

Taylor aquí nos brinda la disposición cabal de una actitud moral de respeto hacia la naturaleza: la disposición a **permanecer neutral** en condiciones no controladas por el hombre –como consecuencia de un rechazo a la superioridad ética-ontológica del hombre con el mundo natural–. Aquí se expresan los compromisos reales de dicha actitud. El respeto no nos compromete éticamente a promover o fomentar el bien ajeno con independencia de nuestros propios actos. Se llega a convertirse en una obligación moral cuando hay directamente un daño o perjuicio como resultado de ellos. Con estos mismos criterios debemos entender los compromisos éticos de una actitud general de respeto hacia la naturaleza a nivel ecológico, esto es, a la hora de adoptar el paradigma eco-céntrico. Ya que se recordará que no solamente se persigue definir dicha actitud a nivel individual, sino también se persigue a un nivel sistémico.

³⁸ “The virtue of impartiality associated with the Rule of Noninterference is the disposition to be free of bias with reference to different species. It includes the disposition to remain neutral when, under conditions not controlled by humans; the good of one living thing or group of living things is in conflict with the good of another. In order to achieve such impartiality one's personal feelings for or against any particular species must not be allowed to influence one's judgment or conduct.” (Taylor 2011, p.209)

Para explicar esta disposición partamos de la máxima moral de Leopold: «una cosa es correcta cuando tiende a mantener la integridad, la estabilidad y la belleza de la comunidad biótica; y es incorrecta cuando tiende a hacer lo contrario». Esto sintetiza los componentes centrales de su ética, y aunque hallamos un vínculo valorativo presente –es decir, al hablar de belleza se pone un valor estético en un mecanismo físico– a la hora de hablar de la salud del ecosistema Leopold tiene una idea clara de lo que quiere decir: “la salud es la capacidad de la tierra para auto-renovarse. La conservación es nuestro esfuerzo por entender y conservar esa capacidad” (Leopold, en Kwiatkowska 1993, p.74).

Previamente se dijo que para la salud del ecosistema depende que se mantenga un equilibrio en los circuitos de energía de la Pirámide Biótica. Un equilibrio sostenido es vital para conservar la diversidad de las comunidades bióticas. En cierta medida es correcta esta apreciación: un decaimiento progresivo en los niveles de biodiversidad de un ecosistema es síntoma de que el mecanismo biótico está “fallando”. Sin embargo, Leopold tenía un gran conocimiento del funcionamiento de la Pirámide Biótica, y se dio cuenta que la tierra **por sí misma** tiene la capacidad de *auto-renovarse*. Esto quiere decir que a un nivel eco-sistémico siempre se halla la manera de compensar las pérdidas de biodiversidad provocadas por el propio mecanismo –pues recordarán que la pirámide funciona dado que existe un equilibrio entre la cooperación y la competencia de sus diferentes partes–. Julianne L. Newton comenta esto de la siguiente manera:

“La salud de la tierra depende de que el suelo reciba nutrientes por lo menos al ritmo que los libera, y de la estructura normal y el funcionamiento de la pirámide de la tierra. La pirámide, a su vez, depende de la auto-organización sobre la asignación completa de sus especies nativas. Es prudente mantener las partes de la naturaleza. Es prudente usar la tierra con gentileza, evitando cambios violentos siempre que sea posible.”³⁹

A partir de esto, si es que aceptamos éticamente que somos ciudadanos bióticos y no dueños de la naturaleza, uno tiene la obligación moral desde el enfoque holista de proteger que no haya una pérdida de esa capacidad que posee el ecosistema. Esto es lo que significa proteger la salud del ecosistema. Ahora, y aquí ocurre la divergencia del asunto, desde el punto de vista de una ética de respeto aceptar dicha actitud te exige a ti

³⁹ “Land health depend on soil that receive nutrients at least at the rate it release them and on the normal structure and functioning of the land pyramid. The land pyramid, in turn, depends upon the self-organization of its full complement of native species. It is wise to keep nature’s parts. It is wise to use the land gently, avoiding violent changes whenever possible.” (Newton 2006, p.342)

como ciudadano biótico en efecto la obligación de que no exista una pérdida de esa capacidad pero como consecuencia de tus actos. Leopold sabía que la estabilidad del ecosistema dependía únicamente de esa capacidad de la tierra de reciclar sus nutrientes de manera eficiente y continua para el funcionamiento de la Pirámide Biótica, y sabía que la integridad del ecosistema dependía tan sólo que no dividiéramos las partes que fueran necesarias para que hubiera esa estabilidad dentro de los ecosistemas, pero a mi modo de apreciar las cosas ninguno de estos conceptos exige una conservación por la diversidad de la biota –a no ser, por supuesto, que la “enfermedad” del ecosistema se deba a nuestros actos–. Tener una actitud general de respeto hacia la naturaleza no significa que exista un compromiso ético de promover o fomentar la diversidad de la biota independientemente de nuestros actos. Son dos cosas en esencia distintas.

“Cuando ocurre un cambio en alguna parte del circuito, muchas otras partes deben ajustarse al mismo. Un cambio no necesariamente obstruye el flujo de energía. La evolución es una larga serie de cambios auto-inducidos, cuyo resultado ha sido la elaboración del mecanismo del flujo y el alargamiento del circuito.” (Leopold, en Kwiatkowska 1993, p.71)

La insistencia en el pensamiento de Leopold en conservar la diversidad de la biota y no tener simplemente una disposición a permanecer “neutral” con la naturaleza se debe a la idea central en el ecocentrismo: somos parte integral de una comunidad biótica global. Por esa razón la totalidad de los ecosistemas naturales está llena de cambios inducidos por el hombre. Es necesario no una actitud “imparcial”, sino una actitud de conservación. La conservación, dice Leopold en alguna parte de su libro, “es un estado de armonía entre los hombres y la tierra.” De esta tesis se entiende, como lo muestra la cita, que un cambio en los circuitos no necesariamente obstruye o desvía el flujo de energía –esto es otra forma de expresar en Leopold que una alteración en la diversidad de la biota del ecosistema no siempre termina siendo perjudicial–.

Haciendo una breve síntesis de lo que hasta ahora se ha dicho me gustaría que apreciáramos un punto importante. El que con la disposición que implica aceptar los compromisos reales de una actitud general de respeto hacia la naturaleza –a saber, la disposición a permanecer neutral en condiciones no controladas por el hombre–, no tendría que haber una incompatibilidad al momento de expresar esa actitud desde los enfoques que hemos venido analizando el tema –el enfoque individual y el holista–.

Pues en el primer enfoque el respeto tan sólo significa no dañar al organismo y no interferir con su estado natural; y dentro del segundo, el respeto significa aceptar el compromiso ético de proteger que no haya pérdida en la capacidad de *auto-renovación* del ecosistema como consecuencia de nuestros actos. Si esto es así no veo la dificultad de brindar una actitud general de respeto tanto para el organismo silvestre como para el ecosistema al mismo tiempo. Esto siempre y cuando no se introduzca en esa actitud las conductas de promover o fomentar el bien de las entidades de manera incondicional. Sin embargo, como lo noté párrafos arriba, Leopold no busca en realidad tener una actitud imparcial con la naturaleza. El autor tenía un pensamiento conservacionista y como tal colocaba un valor capital en conservar la diversidad de la biota con o sin la irrupción humana, pues dentro de su argumentación está siempre presente elementos valorativos exógenos a la pura descripción física del funcionamiento del ecosistema.

Como se dijo, dentro de su ética una conciencia ecológica tiene presente valores afectivos, estéticos y espirituales como elementos motivacionales para poder alcanzar los compromisos de proteger la salud del ecosistema y conservar la diversidad de la biota. Como lo expresa Stephen R. Kellert en seguida: “empecé a ver los valores ambientales desde una perspectiva fundamentalmente ecológica y evolutiva [...] esto, a su vez, me llevó a tomar conciencia que las personas dependen de la salud y la integridad de los sistemas naturales para su bienestar físico, mental y espiritual.”⁴⁰ A mi modo de ver las cosas este aspecto de su ética, aun cuando esté presente en ambos compromisos –pues en Leopold no existía separación alguna–, pienso cobra mayor fuerza en el segundo; en el tema de la biodiversidad. Ya que para proteger la salud del ecosistema podría bastar con que deliberemos el tema **interesadamente**, es decir, que como ciudadanos bióticos a largo plazo nuestro bienestar depende de una biosfera sana. Más bien creo que aquel aspecto en Leopold se vincula con la apreciación del valor de los ecosistemas naturales en su conjunto –que incluye admiración por los paisajes y la vida salvaje en general–. La dimensión estética en la ética de Leopold se percibe cuando dice: “nuestra capacidad de percibir la calidad en la naturaleza comienza, como en el arte, con lo bello. Se expande a través de etapas sucesivas de la belleza a los valores aún no capturados por el lenguaje.”⁴¹

⁴⁰ “I began to view environmental values from a fundamentally ecological and evolutionary perspective [...] this, in turn, led me to an awareness of people depend on the health and integrity of natural systems for physical, mental, and spiritual well-being.” (Kellert, en Knight 2002, p.136)

⁴¹ “Our ability to perceive quality in nature begins, as in art, with the pretty. It expands through successive stages of the beautiful to values as yet uncaptured by language.” (Leopold 1949, p.96)

Y de igual modo se puede ver aquí: “la biota es bella colectivamente y en todas sus partes, pero sólo pocas de sus partes son útiles en el sentido de producir un beneficio para el propietario privado.”⁴² Como conservacionista Leopold tenía un gran aprecio por la vida salvaje, sin embargo muy pronto se dio cuenta que el valor de conservar la biota necesitaba de algo adicional en una conciencia ecológica. Se necesitaba una educación estética, afectiva y espiritual que nos hiciera apreciar íntegramente la naturaleza. Pienso que esta es una de las razones por las cuales no hallamos en su pensamiento un discurso deontológico, es decir, que no se plantea el tema de conservar la diversidad de la biota en términos de ser perseguido como fin en sí mismo. No es perseguido como tal porque nuestras obligaciones con la naturaleza no son una cuestión simplemente deliberativa, sino que se exige además una carga afectiva y estética como aspectos motivacionales.

“Buscamos contactos con la naturaleza porque derivamos placer de ella. Como en una sala de ópera, empleamos maquinaria económica para crear y mantener instalaciones adecuadas. Como en la ópera, profesionales se ganan la vida creando y manteniendo esas instalaciones, pero sería falso decir que el motivo básico, cualquiera que sea la razón, es económico.”⁴³

Leopold al justificar la conservación de la diversidad de biota se sirve de una valoración estética, afectiva y espiritual para justificarse. No se persigue como fin en sí mismo. No hay un *telos* porque la salud de los ecosistemas podría pensarse como parte integral de nuestro bienestar físico y mental, además de incluir una apreciación de sus componentes abióticos –ejem: paisajes naturales–. Eric T. Freyfogle comenta que:

“Leopold describió el bienestar humano de manera holista, como una totalidad unificada, no en términos de la suma de bienestar de los seres humanos individuales. Además, Leopold habló del bienestar humano sólo una vez que el hombre hubiera de abrazar el tipo de despertar ecológico que él consideraba esencial. Tales sujetos olvidarían los intereses superfluos y estarían satisfechos por los beneficios estéticos y espirituales de la vida en conjunto con una comunidad biótica saludable.”⁴⁴

⁴² “The biota is beautiful collectively and in all its parts, but only a few of its parts are useful in the sense of yielding a profit to the private landowner.” (Leopold, en Callicott 1999, p.224)

⁴³ “We seek contacts with nature because we derive pleasure from them. As in opera, economic machinery is employed to create and maintain facilities. As in opera, professionals make a living out of creating and maintaining them, but it would be false to say of either that the basic motive, the *raison d’être*, is economic.” (Leopold 1949, p.145)

⁴⁴ “Leopold described human welfare holistically, as a unified totality, not in terms of the summed welfare of individual humans. In addition, Leopold spoke of human welfare after humans embraced the kind of ecological awakening that he deemed essential. Such humans would forgo superfluous wants and

Con referencia al criterio de Leopold para tener una actitud de respeto hacia la naturaleza basta con que tengamos presente que somos ciudadanos bióticos, y que la protección de la salud de los ecosistemas es parte integral de nuestro bienestar. Pero el que la conservación de la diversidad de la biota sea perseguida como fin en sí mismo no encuentra otra respuesta más que en nuestra propia valoración de nuestro entorno.

“No hay fin último. El punto de vista de Leopold es que la pregunta –¿con qué fin?– no se produce con el tema de las grúas ni está preocupado por el hecho de que no exista uno [...] ¿No es suficiente con que existamos? ¿No deberíamos simplemente aceptar el misterio de nuestra existencia y dar el homenaje que se merece dando un sentido a nuestra creación?”⁴⁵

Por lo tanto, es claro ahora que la tarea de promover o fomentar la salud del ecosistema dista mucho de perseguirse como fin en sí mismo. Es claro que en el tema de los ecosistemas habría siempre otros motivos por los cuales nos interesaría protegerlos: ya sea que hablemos del aspecto económico –como imperativo de seguir utilizando sus recursos–, así como también del aspecto no económico –porque nuestra salud mental depende de una apreciación estética, afectiva y espiritual de la naturaleza, y porque además esa misma apreciación nos ayudaría a valorar la biodiversidad. Ahora, una vez desglosado en ambos autores los compromisos éticos reales de una actitud **general** de respeto hacia la naturaleza, tanto del organismo individual como del ecosistema, me gustaría volver a analizar la cuestión del criterio para otorgar dicha actitud en su sentido **moral**. Pues se dijo en Taylor que el criterio para ser objeto de respeto se encontraba en poseer valía inherente, mientras que en Leopold el criterio que se toma no se persigue como fin en sí. Sin embargo, como expresé desde un comienzo, mi objetivo consiste en explicar una actitud moral de respeto que incluya a las comunidades silvestres, y eso significa tener una *consideración moral directa* hacia los conjuntos de organismos, pero no al conjunto del ecosistema en sí. Es decir, el que sea **directa** significa que debemos encontrar es respeto fundamentado en un **valor intrínseco** –en un valor que si se termine persiguiendo como fin en sí–. Para poder explicar mejor esto retomaré una vez más los dos términos que no forman parte del concepto de valía inherente en Taylor.

would be satisfied by the aesthetic and spiritual benefits of living in a whole and healthy biotic community.” (Freyfogle, en Callicot [editor] 2009, p.618)

⁴⁵ “There is no ultimate end. Leopold’s point is that the question—To what end?—does not occur to the crane nor is he troubled by the fact that there is none [...]Isn’t it enough that we exist at all? Shouldn’t we simply accept the mystery of our existence and pay it the homage that it deserves by giving it a meaning of our own making?” (Callicot 2013, 27)

- a) *Valor intrínseco*: cuando el ser humano u otro ser consciente pone cierto valor positivo en un objeto, evento o condición específica en donde se experimenta directamente algo agradable en sí mismo.
- b) *Valor inherente*: este es el valor que se le da a un objeto, evento o condición que creemos debe ser preservado, no por su utilidad o por su valor comercial, sino simplemente porque posee valor histórico, valor cultural o valor estético.

Siguiendo esta terminología, podemos deducir por ejemplo que en la ética de Leopold se puede hablar en cierto modo de un «valor inherente» en la protección y la conservación del ecosistema –pues se puede apelar que la apreciación del valor del ecosistema es un valor estético que se persigue en sí mismo–. Sin embargo, en Taylor el criterio para otorgar respeto hacia la naturaleza en su sentido moral está puesto *únicamente* en ser portadores de valía inherente. El concepto de valor inherente como tal no entra en la discusión: ser o tener valor inherente quizá sea suficiente para considerar al objeto desde un punto de vista ético pero quizá no lo haga objeto de una actitud moral de respeto. Y en este aspecto sigo fiel a lo que propone Taylor: el tener un valor inherente, ateniéndonos a la definición del autor, no puede ser criterio para otorgar dicha actitud. El merecer consideración moral directa desde una perspectiva biocéntrica equivale a decir que hay consideración moral hacia una entidad natural a través de un valor intrínseco, o siguiendo a Taylor, a través de una valía inherente. Sin embargo, nunca sobre la base de un valor inherente. Los valores inherentes son formulados siempre desde una perspectiva auto-interesada. A las entidades a las cuales se les adjudique este tipo de valor habrá en efecto una consideración humana ya que resultan valiosas para nosotros, sin embargo, en el caso de haber una consideración moral esta siempre va a ser indirecta, es decir, como instrumento o medio para el bienestar humano o para el bienestar quizá de otros organismos individuales (por extensión de la ética humana). No obstante, dejando de lado este clase de fines en sí, la pregunta que hago es esta: ¿qué tal el otro concepto en la terminología de Taylor, el de valor intrínseco?

Un valor intrínseco es cuando el ser humano pone cierto valor positivo en un objeto, evento o condición en donde se experimenta directamente algo *agradable* en sí mismo. La hipótesis de trabajo que a partir de ahora me gustaría explorar es que poseer cierta clase de valor intrínseco en concreto puede fungir también como criterio para otorgar una actitud moral de respeto –evidentemente con esta descripción tan amplia no todo valor intrínseco valdría como criterio para otorgarla–.

Este valor se encontraría tanto en lo “humano” como en lo “natural”, y por ende aun serviría para justificar esa actitud moral de respeto hacia la naturaleza. Lo que creo conveniente resaltar ahora es que al momento de reformularla lo que se termina respetando al final de cuentas es *el criterio* propiamente, no las entidades o las cosas hacia las cuales se dirige esa actitud.⁴⁶ Planteo entonces a partir de este momento como hipótesis de trabajo que la actitud moral de respeto se fundamenta en *última instancia* en un valor intrínseco presente tanto en organismos individuales –silvestres y seres humanos– como en conjuntos de organismos –comunidades silvestres y grupos sociales humanos–. Esto significa que el valor que se persigue, regresando a las tres acepciones de O’Neill, lo es en virtud de sus propiedades intrínsecas –la segunda acepción del término–. Con esto dicho, sólo queda explicitar entonces cuál es el valor intrínseco del que se habla. Sin embargo, antes de hacerlo cabalmente me gustaría primero explicar de dónde surge. Pues de nuevo lo que propongo no es invención mía, en realidad existe una serie de antecedentes filosóficos a lo que estoy a punto de plantear. Este valor es un valor ciertamente olvidado en la ética de Taylor aunque de algún modo insinuado en el pensamiento de Leopold. De hecho, ambos autores hablan de la dimensión donde surge y por tanto, quizá podría decirse tienen una opinión o un posicionamiento al respecto. Esta dimensión de la que hablo es la dimensión afectiva.

También quiero dejar en claro que ante esta nueva hipótesis de trabajo no pretendo de ningún modo imposibilitar el criterio de ser centros teleológicos de vida ni el criterio de ser ciudadanos bióticos –los criterios respectivos de Taylor y Leopold–. No digo que estos criterios sean incorrectos o inviables. Pues mi creencia es que la ética no está para juzgar los criterios o principios de una teoría en razón de ser verdaderos o falsos, sino está para discurrir, en condiciones de un continuo y abierto diálogo, cuáles pueden ser mejores para resolver un mayor número de problemas.

⁴⁶ Tenemos que tener presente que el respeto se otorga a lo que se toma como intrínsecamente valioso. En Taylor, por ejemplo, lo intrínsecamente valioso consistiría en tener bien propio.

Capítulo II

La simpatía como valor intrínseco para explicar una actitud moral de respeto hacia las comunidades silvestres

En el capítulo primero hemos argumentado que la actitud moral de respeto no incluye el compromiso ético de promover o fomentar el bien de las entidades a la que se dirige nuestro respeto –a menos que nuestras propias acciones y conductas sean las que han provocado algún tipo de perjuicio o daño al bien (o a la salud) de las entidades–. También analizamos los diferentes criterios y compromisos éticos que tanto Paul W. Taylor como Aldo Leopold tienen en mente a la hora de hablar cada quien de un respeto hacia la naturaleza –el primero hacia los organismos individuales y el segundo hacia los organismos silvestres y los ecosistemas naturales–. La conclusión central a la que llegué contrastando a estos dos autores fue que en realidad no existe un conflicto en expresar esa actitud en general tomando al mismo tiempo los dos paradigmas con los que se ha usado el concepto «naturaleza» (el biocéntrico individualista y el eco-céntrico), siempre y cuando uno no insistiera en promover o fomentar el bien de las entidades en disputa independientemente de nuestras acciones. Este punto lo sostuve pues me aventuré a conjeturar que el llegar a fomentar o promover un bien con independencia de nuestros actos formaba parte de una actitud no sólo distinta sino **posterior** a la de respeto. Y que ésta a su vez dependía fundamentalmente de una dimensión afectiva. En el presente capítulo me gustaría retomar este aspecto con el fin de traer a la discusión mi hipótesis de trabajo, la cual podría resumirla de la siguiente manera: la actitud moral de respeto se fundamenta en *última instancia* en un sentimiento llamado simpatía¹, y dado que es algo que se experimenta al menos para el ser humano como agradable en sí argumentaré que el valor de esa propiedad, siguiendo la terminología de Taylor, es un «valor intrínseco».

¹ Por simpatía tomaré la acepción que Martin L. Hoffman da al término: «afección empática de compasión» (Hoffman, en Eisenberg y Strayer 1992, p.61). Habría una distinción importante entre empatía y simpatía; pues el primero habla en general de “todo estado emotivo-psicológico que el sujeto experimenta como resultado de la percepción de otro estado emotivo-psicológico” (Preston y De Waal 2002, p.4), mientras que el segundo hace alusión a un proceso empático que surge de “una preocupación desinteresada por el bienestar ajeno” (De Waal 2007, p.52). En otras palabras, es un sentimiento donde se reconoce la necesidad de ayuda porque nos preocupa el bien del otro *en sí*. Lo característico de ella es que no responde a un simple malestar empático (no se habla del deseo de terminar el malestar ajeno como parte de remover un efecto desagradable en nosotros), sino que es un sentimiento que genera aflicción, angustia y alarma porque responde a un “genuino” interés por el bienestar de otros –es decir, que es un **sentimiento desinteresado**–. La simpatía implícitamente despertaría en nosotros de igual modo la conducta o disposición general de ser «altruistas» (Eisenberg 2000, p.667).

2.1 La dimensión afectiva en las éticas de Aldo Leopold y Paul W. Taylor

Si tenemos ahora en cuenta que la situación inicial de antagonismo entre las éticas ambientales conservacionistas y las éticas biocéntricas individualistas es de hecho una apariencia, es porque hemos analizado previamente que en las propuestas de Taylor y Leopold se halla presente en una actitud general de respeto hacia la naturaleza el compromiso ético de promover o fomentar el bien de las entidades en cuestión. En Taylor el respeto comprendía la obligación moral de “promover y proteger la salud del organismo como fin en sí”. Y en Leopold la obligación de “conservar la diversidad de la biota”. Pero como he argumentado, la actitud de respeto sólo nos exige éticamente tener la disposición a permanecer neutral en condiciones no controladas por el ser humano.

Hablamos que en el paradigma biocéntrico el fin de la actitud moral de respeto se traducía en encontrar un punto de vista “imparcial” con las demás especies a través de los compromisos de no dañar al organismo y no interferir con su estado natural. Estos dos compromisos revelaban propiamente el concepto de respeto: la conjunción de un principio de no-maleficencia y de un principio de no-interferencia. Esta conjunción servía de igual modo para ilustrar el fin de la actitud general de respeto dentro del enfoque eco-céntrico o eco-sistémico. El cual se decía era proteger la salud de los ecosistemas –el que no hubiese pérdida en la capacidad de *auto-renovación* de sus circuitos– como consecuencia del impacto ecológico humano. El criterio que considera Leopold para tener un respeto general hacia los ecosistemas representa la justificación de dicho fin. Es decir, que la razón que sustenta su ética se encuentra en que tomemos consciencia de nuestra condición como ciudadanos bióticos, y que como tales nuestro bienestar físico y mental depende íntimamente de la salud de la biosfera en su conjunto.

Y este punto, el decisivo en la ética de Leopold, es el que marca la controversia en el paradigma eco-céntrico con respecto al problema de enlazar la conservación de los ecosistemas con la noción de fin en sí mismo. Pues dada la interdependencia con el mundo natural la salud de los ecosistemas en su conjunto **podría no** perseguirse como fin en sí. Se podría argumentar que existen sólo dos motivos por los cuales nos interesa conservarlos: un motivo tanto económico como no económico. Este último se refiere a que el bienestar humano depende de una apreciación estética, afectiva y espiritual con la naturaleza cuya apreciación nos haría valorar los ecosistemas más allá del primer aspecto –hablamos de la admiración por paisajes naturales y la vida salvaje–.

Esta apreciación del mundo natural, que recae en una valoración exógena del funcionamiento del ecosistema, es indispensable para poseer una ética con la naturaleza. Vimos en la última parte del capítulo anterior como se presentaba en el pensamiento de Leopold la dimensión estética, ahora me gustaría indagar en el papel de la dimensión afectiva. Esta dimensión es la que nos interesa resaltar pues en ella es donde despertaría la conducta de promover o fomentar el bienestar ajeno. Una aseveración que a mi juicio convendría con el pensamiento de Leopold, pues como se dijo la dimensión afectiva encarna un elemento *motivacional* necesario para valorar y apreciar a la naturaleza.

Esto se observa, por ejemplo, cuando Leopold dice: “una relación ética con la tierra no puede existir sin amor, respeto y admiración por la tierra, y una alta consideración por su valor” (Leopold, en Kwiatkowska 1993, p.75). El amor es un aspecto integral dentro de una educación ecológica. Leopold piensa que sin un elemento afectivo nuestro respeto y nuestras obligaciones morales hacia la naturaleza quedarían sin una buena parte de su cimentación. Ya que una ética de la tierra según el autor es un proceso tanto intelectual como emotivo: “la evolución de una ética de la tierra es un proceso tanto intelectual como emocional” (Leopold, en Kwiatkowska 1993, p.77). El amor por la tierra explicaría el aprecio y la admiración que sentía Leopold por el mundo silvestre sin necesidad de apelar a una utilidad económica –aunque reconoce su utilidad para nuestra sobrevivencia–, y llegaría a asentar de igual manera, el compromiso que tanto le importaba rescatar dentro del paradigma eco-céntrico: el conservar la diversidad de la biota con independencia de si fuésemos o no directamente participes de su deterioro.

“Cuando veamos la tierra como una comunidad a la que pertenecemos, deberíamos empezar a usarla con amor y respeto. No hay otro camino para la tierra a la hora de sobrevivir el impacto del hombre mecanizado, ni para nosotros de recoger de ella la cosecha estética de la que es capaz; tanto en la ciencia como en la cultura.”²

El amor por la tierra significó en la época de Leopold, y por desgracia lo sigue siendo, un elemento difícil de incorporar en los postulados de una ética y de una gestión ambiental. Winifred Kessler y Annie Booth comentan algo importante al respecto:

² “When we see land as a community to which we belong, we may begin to use it with love and respect. There is no other way for land to survive the impact of mechanized man, nor for us to reap from it the esthetic harvest it is capable, under science, or contributing to culture.” (Leopold 1949, Prólogo xiii-xix)

“El amor por la tierra es un elemento difícil de incorporar en los planes y prácticas de la gestión ambiental, y sin embargo da cuenta en gran parte de la carga emocional del conflicto que rodea la planificación y la toma de decisiones del uso de la tierra. Aunque los educadores no deben decir a los estudiantes qué creer o cómo sentir, deberían alentarlos a participar en una profunda reflexión ética acerca de las relaciones que hay entre la gente, la tierra y los recursos naturales.”³

De ese modo, y con ciertas dificultades para asumirla dentro de los planes de una ética ambiental, la dimensión afectiva –el amor hacia el mundo natural– juega un papel central en Leopold. Aunque, claramente su enfoque conservacionista no depende por entero de esa valoración, pues como ya se comentó el ecocentrismo hace énfasis en el argumento de la interdependencia con el mundo natural, y con ello en que la salud de los ecosistemas debe dejar de pensarse que se persigue como un fin en sí mismo⁴. En efecto, somos parte de la dinámica funcional de los ecosistemas: hablar de la salud de estos –un flujo estable en los circuitos de energía y de materia– es hablar de un bienestar potencial para nosotros. El ecocentrismo posee una visión holista del mundo natural, y como tal zanja el compromiso de no maltratarlo como una cuestión de interés propio. No obstante, al tomar Leopold la idea de que amor por la tierra debe ser un elemento *motivacional* imprescindible para una ética ambiental me hizo pensar que, después de todo, la actitud general de respeto hacia la naturaleza –al menos una parte de ella– podría en *última instancia* fundamentarse, quizá no en un sentimiento de amor, pero sí en un sentimiento afín. El sentimiento que me gustaría proponer es el de «simpatía».⁵

³ “Love of the land is a most difficult element to incorporate into resource management plans and practices, and yet it accounts for the much of the emotionally charged conflict that surrounds land-use planning and decisions. Although educators should not tell students what to believe or how to feel, they should encourage students to engage in deep ethical reflection on relationships of people, land, and natural resources.” (Kessler y Booth, en Knight 2002, p.126)

⁴ Pues perseguir algo como fin en sí mismo significa que uno no encuentra mayores o ulteriores motivos que justifiquen la consecución de ese fin. Y al momento de tomar en cuenta la salud de los ecosistemas, lo queramos o no, debemos aludir a su utilidad económica. Y como lo señala José Manuel Maass, cuando de encontrar un manejo sustentable y responsable de la naturaleza se trata, tenemos que tener en mente “que la supervivencia del ser humano depende de la existencia y preservación de los ecosistemas naturales y de los servicios que estos nos brindan.” (Maass, en Calva 2012, p.275)

⁵ La distinción entre el concepto de amor y simpatía radica para mí en que el primero es un sentimiento *más personal*, es decir, es un sentimiento de mayor apego y que involucra vínculos afectivos más fuertes entre las partes. En cambio, el concepto de simpatía, como lo explicaré más adelante, nos remite a un fenómeno psicológico muy concreto. Por otra parte, el concepto de amor es de esos términos en filosofía que resultan muy difíciles de trabajar, pues este denota una experiencia demasiado general (abstracta), lo que hace perdernos en precisiones y distinciones conceptuales todo el tiempo. Por esa razón decido enfocar mi propuesta teórica en el concepto de simpatía en lugar de hacerlo con el de amor.

No obstante, antes de entrar de lleno a esto me gustaría regresar a la cuestión general de los sentimientos y de las emociones aunque ahora contrastados desde el biocentrismo individualista de Taylor. Pues la dimensión afectiva en este autor tiene otro papel. Desde su tesis, los sentimientos o afecciones han de ser irrelevantes a la hora de formular una actitud moral de respeto. Estos no deben influir para nada en nuestras conductas de promover y proteger el bien de alguien –recordemos que en su actitud de respeto existe tanto el compromiso ético de promover el bien propio de los organismos como de protegerlo, ambos como fines en sí–. La dimensión afectiva es un aspecto en todo momento subordinado pues afirma que: “el tomar la actitud de respeto hacia la naturaleza es adoptar un conjunto de normas y criterios éticos *válidos*” (Taylor 2011, p.91).

“Lo primero que hay que notar es el hecho, señalado anteriormente, que el respeto hacia la naturaleza es muy diferente al amor por la naturaleza. Al ser una actitud moral, el respeto no es una cuestión de simple afecto personal o de cuidado en la forma en que se representa un sentimiento de amor [...] Uno puede encontrar un cariño especial por una especie o población silvestre determinada o por toda una comunidad biótica, y experimentar como consecuencia de ello sentimientos de cuidado y preocupación. Cuando la preocupación y el cuidado se derivan del afecto personal ello forma parte de un amor por la naturaleza. Pero no se da evidencia de que uno tiene realmente respeto hacia la naturaleza.”⁶

En realidad, en la propuesta de Taylor hallamos cuatro dimensiones que conforman y delimitan la actitud moral de respeto: la valorativa, la conativa, la práctica y la afectiva. Al momento de acotar éticamente esta actitud Taylor propone que las dimensiones relevantes son la conativa y la práctica pues con ellas uno dispone de una *justificación racional*. En la anterior cita se habla que el afecto personal pone en evidencia una disposición de brindar cuidado y de sentir preocupación por el bienestar ajeno pero no da muestra de que se trate de una actitud moral de respeto. Y en cierto sentido concuerdo con ello: el afecto personal no debe ser directamente lo que nos motive a respetar a alguien. Sin embargo, esto no significa que el respeto no pueda explicarse de un elemento afectivo en un nivel más fundamental. Taylor continúa así:

⁶ “The first thing to notice is the fact, pointed out earlier in this chapter that respect for nature is quite different from the love of nature. Being a moral attitude, respect is not a matter of simple personal affection or caring in the way the love of nature is [...] One may have a special fondness for a particular species-population in a wild area or for a whole biotic community, and accordingly experience feelings of care and concern about these creatures. When concern and caring in this way stem from personal affection, they are part of one’s love of nature. But they do not give evidence that one has respect for nature unless they are understood to be a matter of moral commitment.” (Taylor 2011, pp.90-91)

“No es que el respeto hacia la naturaleza se oponga a los sentimientos de cuidado y preocupación por los seres vivos. Uno puede, como simple cuestión de bondad, no querer hacerles daño. Pero el que alguien se encuentre así motivado no indica necesariamente la presencia de una actitud moral de respeto [...] Sólo si la persona que manifiesta ese deseo comprende que las acciones que cumple son éticamente obligatorias, y que son necesarias, incluso en ausencia de ese deseo, es que dicha persona posee un genuino respeto por la naturaleza. Para expresar ese respeto nuestras acciones deben estar orientadas a la protección o preservación del bien del organismo silvestre como fin en sí mismo”⁷

El asunto que sigo encontrando problemático en Taylor es el punto de arriba. El hecho que se habla constantemente de las conductas de promover y proteger el bien de los organismos como si estos fueran una cuestión meramente deliberativa o racional. Conductas que han de perseguirse como fines en sí por el simple hecho de asumir que la propiedad o cualidad de poseer un bien propio, éticamente hablando, resulta por entero intrínsecamente valioso. Taylor reafirma su postura racionalista porque nos dice que basta sólo con que uno delibere correctamente (a partir de un silogismo válido) acerca de la condición de los organismos silvestres como centros teleológicos de vida para que despierte en nosotros *no sólo* los compromisos éticos de no dañar al organismo y de no interferir con su estado natural, *sino además* el compromiso de promover o fomentar su bien propio. Y precisamente en esto es en lo que trato de disentir con Taylor.

El respeto es una actitud moral que únicamente trata de encontrar un punto de vista imparcial con las entidades a las que se dirige nuestro respeto; es decir, que se enuncia bajo un principio de imparcialidad. Pero la conducta de promover o fomentar el bien de otro dista mucho de ser imparcial, pues no se está expresando sólo un principio de no-maleficencia sino a su vez se está expresando un «principio de beneficencia».⁸

⁷ “It is not that respect for nature *precludes* feelings of care and concern for living things. One may, as a matter of simple kindness, not want to harm them. But the fact that one is so motivated does not itself indicate the presence of a moral attitude of respect [...] It is only if the person who has the desire understands that the actions fulfilling it are ethically obligatory, and that they would be obligatory even in the absence of the desire, that the person has genuine respect for nature. In order to express that respect the actions must be aimed at the protection or preservations of a wild organism’s good (or the good of a group of such organism) as an end in itself.” (Taylor 2011, p.86)

⁸En una ética de respeto, como se comentó brevemente, se reconoce que el valor de no ocasionar un daño es **anterior** al valor de causar un beneficio. Digo esto en el sentido de que no se puede explicar una conducta de beneficencia a alguien si **previamente** no se asume que se tiene una actitud de respeto hacia él o ella. Lo que resultará fundamental aquí, es que paradójicamente el respeto no se entiende si no es porque potencialmente buscamos beneficiar al individuo o entidad hacia el cual se dirige nuestro respeto.

La beneficencia es una actitud que expresa cierta disposición a actuar en favor de alguien más. El punto clave para entender mi desacuerdo con Taylor es que yo parto de la idea que la beneficencia es una actitud posterior al respeto –en el sentido de que uno no beneficia o ayuda a alguien sin antes suponer que *previamente* se le respeta–, y además que depende ésta fundamentalmente de un aspecto afectivo. En otras palabras, lo que intento concretar es que la conducta de promover o fomentar el bien de alguien más no se llega a comprender en su aspecto inicial por medio de un razonamiento práctico –en efecto, hoy en día nos resulta de lo más común pensar que la beneficencia o asistencia proveniente de alguien es fruto únicamente de un ejercicio deliberativo: «alguien me ayuda porque espera obtener de mi la misma conducta a cambio»–.

Pero si puedo demostrar que la actitud de beneficencia se sostiene de un elemento fundamentalmente emocional –digámoslo ya de antemano, de la simpatía–, y si postulamos que la beneficencia no se comprende si **previamente** no se adopta una actitud moral de respeto, entonces habré de demostrar también que de alguna manera la base del respeto tiene que provenir de ese sentimiento –estructuralmente me propongo encontrar una *causa común* que explique esencialmente ambas actitudes–.

“Este contraste entre respeto y amor por la naturaleza tiene un significado central para nuestra comprensión de lo que se requiere para que la actitud de respeto esté racionalmente justificada. La base del respeto no reside en el atractivo emocional que los seres vivos puedan ocasionar en nosotros [...] no es ésta relevante a la hora de adoptar la actitud de respeto.”⁹

Taylor acaba de decir algo importante: **la base del respeto no reside en el atractivo emocional que los seres vivos puedan ocasionar en nosotros**. Coincidiría completamente con Taylor si hubiese explicitado con más detalle a que se refería con “la base del respeto“. Pues como dije, concuerdo que los afectos personales no deben ser *directamente* los motivos que nos lleven a respetar a alguien –ni siquiera nos deben ser relevantes al momento de expresar dicha actitud–. Pero quizá si sean relevantes los afectos en general a la hora de justificarla en última instancia. Lo que trato de indagar evidentemente es por la causa última de la actitud moral de respeto.

⁹ “This contrast between respect and love has fundamental significance for our understanding of what is required for the attitude of respect to be rationally justified. Since the ground of respect does not lie in the emotional appeal that living things might have for us, the fact that an animal or plant is attractive to us is not relevant to our adopting the attitude of respect toward it or to our expressing such an attitude in the way we treat it.” (Taylor 2011, p.91)

¿Por qué expresamos dicha actitud? Desde un comienzo Taylor tuvo un gran acierto al decirnos que el respeto muestra el compromiso ético de más alto grado, la actitud central a desarrollar por el sujeto. La razón recaía en que con ella se llegaba antes que nada a una «igualdad básica de valor» –adoptando la terminología de Lizbeth Sagols–. Éticamente nos debe parecer más apremiante la cuestión del respeto porque en ella se expresa el compromiso ético de dar una igualdad valorativa mínima a las entidades a las que se dirige nuestro respeto, algo que no se expresa formalmente en la actitud de beneficencia –el respeto resulta ser imparcial, la beneficencia no–. Todo el problema en el capítulo primero de no incluir los compromisos de promover o fomentar el bien ajeno en la actitud moral de respeto, de separar ambas actitudes sabiendo de ante mano sus implicaciones, es porque la beneficencia es una actitud más restringida que el respeto. La beneficencia implica gasto de tiempo personal –sacrificio– no vamos en la vida siendo generosos con todo el mundo ni mucho menos lo hacemos de un modo indiscriminado. Por eso creo que Taylor acierta en decir que: “adoptar la actitud moral de respeto hacia la naturaleza no puede justificarse o basarse en un compromiso moral más fundamental. Es en sí el más fundamental de los compromisos que uno puede hacerse.”¹⁰ Aquí concuerdo que el respeto moral no puede justificarse en *compromisos morales* más fundamentales, sin embargo aunque ellas envuelvan compromisos distintos, eso no significa que ambas actitudes no puedan estar unificadas bajo un mismo principio.

Avishai Margalit dice que “el respeto constituye la base a partir de la cual tratamos a las cosas por igual” (Margalit 1997, p.47), y reconocer el valor de esa igualdad básica con las entidades a las que se dirige nuestro respeto parecer ser el sustrato a partir del cual empezamos a discernir todos los demás problemas éticos que tenemos con ellos. Sin embargo, al cuestionarnos por la *causa última*, ¿qué mejor razón tenemos para respetar a alguien si no es porque paradójicamente se busca beneficiar **potencialmente** a esa entidad? El respeto es la primera y la más importante actitud moral que debemos desarrollar. No obstante, esa actitud no se entiende si no hay detrás un potencial acto de beneficencia. Esto no quiere decir, desde luego, aun cuando haya postulado que la beneficencia depende en su nivel fundamental de un elemento afectivo, que todo acto de beneficencia se explique directamente de ese elemento, pues es verdad que no toda asistencia se motiva de un atractivo emocional –como le llama Taylor–.

¹⁰ “Adopting the attitude of respect for nature cannot, therefore, be justified by being shown to be grounded on a more fundamental moral commitment. It is itself the most fundamental kind of moral commitment that one can make.” (Taylor 2011, p.90)

Uno puede no sentir personalmente afecto hacia alguien y aun así concederle cierta ayuda. Y al igual que lo advertimos con la beneficencia, el respeto podría en apariencia pensarse que se explica únicamente de un sencillo razonamiento práctico: «alguien me respeta porque racionalmente espera obtener de mí la misma actitud a cambio» –no daño a alguien ni me pongo en su camino porque es mutua la expectación– Y así como no todo acto de beneficencia se explica directamente de una dimensión afectiva, es lógico decir de igual modo que “no toda muestra de respeto se explica directamente de ella”. Y quizá esta sea la razón por la que se piense que los afectos y las emociones en general no tendrían por qué entrometerse en una actitud moral de respeto. Sin embargo, cuando exprese que la actitud moral de beneficencia se logra sostener fundamentalmente de un elemento afectivo, y por ende también la base del respeto, me refería a que ambas lo hacen como **última instancia**; esto es, como causa última. Ese aspecto emocional ciertamente no pretende aludir a ese tipo de amor que profesaba Leopold hacia la tierra, ni tampoco quiere asumir el papel de ese atractivo emocional que tanto critica Taylor¹¹, sino que se habla concretamente del sentimiento de simpatía.

La tesis a defender es que la actitud moral de respeto –la base del respeto si se prefiere– se fundamenta en última instancia en la simpatía. Para hacerlo he de justificar primero que la beneficencia depende en su nivel más fundamental de ese sentimiento. Como ya se habrá razonado no todo acto de beneficencia se explica directamente de la simpatía, pero al centrarnos en su nivel inicial se justificará el tipo de beneficencia que si llega a depender directamente de ella. Y ese tipo de beneficencia o de asistencia que surge propiamente de nuestros sentimientos compasivos se denomina «altruismo».¹² Y en segundo lugar habré de justificar precisamente que la actitud moral de respeto no se entiende si no existe una *disposición* a actuar en beneficio o en ayuda de alguien. Para llegar a ello se analizará que, aunque éticamente el respeto es **primero** en orden de importancia que la beneficencia, desde una perspectiva evolutiva de la conducta moral la actitud de beneficencia se desarrolló **antes** que la actitud de respeto.

¹¹ Al asumir que no se habla este tema desde un emotivismo se da por sentado que las afecciones o placeres personales no deben en teoría ser la causa real por la que se define una actitud de respeto; ni mucho menos la causa a la hora de discernir entre lo que es “correcto” o incorrecto moralmente hablando.

¹² Por «altruismo» tomaré la acepción que Thomas Nagel da al término: «la voluntad de actuar en consideración del bien de otros sin necesidad de motivos ulteriores» (Nagel 2004, p.89). Esta definición corresponde a la acepción que estamos usando de simpatía: un proceso empático cuya preocupación por el bienestar ajeno nace de un “genuino” –o desinteresado– interés por su bienestar. El altruismo no es una conducta egoísta, de esto se hablará más adelante en el apartado tercero; el placer que se siente al actuar de esa manera no puede considerarse como un motivo egoísta.

El primer punto es el que se discutirá en los dos siguientes apartados, el segundo punto será objeto del último. El problema al que nos enfrentamos con respecto al primer paso –justificar que la beneficencia depende en su nivel fundamental de la simpatía–, se puede traducir de la siguiente manera: ¿cómo sostener que las conductas altruistas son el tipo de beneficencia más fundamental que aquellas que no lo son? Para ponerlo con otras palabras: ¿cómo defender que el altruismo es más fundamental que las conductas de «reciprocidad»¹³? Para hacerlo hemos de regresar al criterio de Leopold.

Se ha discutido detalladamente que el criterio que toma Leopold en su ética para tener una actitud general de respeto hacia la naturaleza era reconocernos como ciudadanos bióticos. Si hemos de entrar de lleno a la justificación del primer paso se debe reparar nuevamente en la metodología que le hizo posible a Leopold llegar a tal criterio. Se comentó esto en el apartado tercero del capítulo anterior, y se trata como ya recordarán de ampliar los límites de la comunidad hasta tomar en cuenta a la tierra en su conjunto –siendo así la idea de comunidad la esencial para el ecocentrismo–. La primera característica en la que repara Leopold en su pensamiento trata precisamente del hecho que la ampliación de los límites de nuestra comunidad es lo que ha posibilitado que la ética se haya **extendido** a lo largo de la historia: “durante los tres mil años que han transcurrido desde entonces, las normas éticas se han extendido a muchos campos de la conducta [...] Esta extensión de la ética [...] es en realidad un proceso en la evolución ecológica” (Leopold, en Kwiatkowska 1993, p.61). Luego continua así:

“La primera ética se ocupó de la relación entre los individuos. Ampliaciones posteriores trataron de la relación entre el individuo y la sociedad [...] Hasta ahora no hay una ética que se ocupe de la relación del hombre con la tierra y con los animales y plantas que crecen en ella [...] La extensión de la ética a este tercer elemento en el ambiente humano es, si interpreto la evidencia correctamente, una posibilidad evolutiva y una necesidad ecológica.” (Leopold, en Kwiatkowska 1993, p.62)

¹³ El principio de reciprocidad explícitamente reconoce que el motivo que nos incita a actuar en beneficio de otro no es porque nos interese desinteresadamente su bienestar. Colaboramos porque esperamos “algo a cambio” a partir de ese intercambio mutuo de asistencia. La idea que se tiene de la cooperación recíproca es que “varios individuos trabajan juntos para beneficio mutuo” (Tomasello 2010, p.17) De este modo, aunque el fenómeno psicológico es muy simple: ayudar. Nuestro principio de beneficencia se dividirá en dos –en razón del motivo que nos incita a actuar–: por altruismo o por reciprocidad.

Para mí la gran aportación de Leopold se encuentra en haber vuelto a hacer énfasis en la idea de comunidad, pues a partir de ella se entiende que la extensión de nuestra ética se debe históricamente a una amplitud de tal concepto. Leopold dice que: “las éticas son una especie de instinto de comunidad en formación. Toda la ética que ha evolucionado hasta ahora descansa sobre una premisa: que el individuo es un miembro de una comunidad de partes interdependientes” (Leopold, en Kwiatkowska 1993, p.63).

Cuando Leopold habla de extender la ética más allá de los humanos se refiere esencialmente a ampliar nuestra idea de comunidad –ampliar la percepción de las cosas con las cuales hacemos comunidad–. Lo interesante es que no cualquier “clase de cosas” pertenecientes a nuestra comunidad son las que nos importan éticamente hablando: rocas, edificios, autos, recursos naturales, máquinas, fábricas, dinero, etc., realmente con un sinnúmero de entidades hacemos “comunidad”, pero no a todas ellas les dirigimos nuestra actitud moral de respeto ni nuestra actitud moral de beneficencia. La pregunta hacia qué entidades se dirigen ambas actitudes se contesta por sí sola cuando reparamos en una pregunta más fundamental: ¿qué es realmente lo que se ha ampliado con la extensión de la ética? ¿A qué se refiere Leopold con “comunidad”? Si habrán notado remarqué en las tres citas de arriba una palabra que resulta imprescindible: **evolución**. Si lo hice fue porque quería llegar al punto de que en su ética eco-céntrica se piensan los términos de *extensión* y *ampliación* desde un contexto evolutivo.

En el siguiente apartado me ocuparé de exponer precisamente ese contexto, algo que Callicot sugiere es parte del “sustrato intelectual” de la ética que traza Leopold (Callicot 2014, p.50). Es decir, me detendré a explicar y a defender el origen y la evolución de la conducta moral humana según la llegó a proponer Charles Darwin. La teoría que maneja Darwin para explicar el desarrollo de la ética es crucial para llegar a una justificación de porqué el altruismo es más fundamental que los actos basados en la mera reciprocidad. Nuestra conducta moral ha seguido históricamente una secuencia al igual que todos nuestros demás rasgos hereditarios –eso es un hecho innegable–, el punto que quiero reparar es que esta secuencia sólo es posible gracias a un proceso evolutivo. La evolución, siguiendo a Darwin, es lo que daría paso a un hecho decisivo para nuestro proyecto: aquello que se ha extendido históricamente en la ética humana es precisamente una **mayor disposición** a sentir simpatía.

2.2 Charles Darwin y la perspectiva evolutiva de la ética

Si habrán notado el punto al que ahora se ha llegado en la discusión vuelve a retomar las dos primeras tesis del sistema de creencias de Taylor. Se dijo en el capítulo primero que la tesis del parentesco genético de las especies a partir de una continuidad evolutiva constituía el núcleo de justificación teórica para tener una actitud moral de respeto hacia la naturaleza. Este era el pilar argumentativo a partir del cual se llegaba a rechazar la noción de superioridad humana, y por consecuencia a aceptar un principio de imparcialidad con las demás especies. Lo que en este apartado me gustaría enfatizar es que la misma tesis de que existe una continuidad evolutiva entre las especies no sólo se aplica a nivel fisiológico o anatómico, sino que también alcanza un nivel conductual. La explicación biológica de la moralidad en los seres humanos trazada por Charles Darwin en *The Descent of Man* intenta dar cuenta de ello: que los fundamentos de la ética son desde un punto de vista evolutivo tan antiguos como nuestros demás rasgos hereditarios. Tanto así que su procedencia se remonta a periodos donde nuestra especie ni siquiera había logrado desarrollarse como ser racional. Darwin dice: “a mi modo de ver, el hombre y los animales superiores, especialmente los primates, tienen en común algunos instintos. Todos poseen los mismos sentidos, intuiciones y sensaciones; pasiones, afectos y sentimientos, aun los más complejos los tienen parecidos” (Darwin 1988, p.28).

Más adelante, respecto a esta continuidad evolutiva de la moralidad dice: “para que un ser de apariencia simiana haya podido transformarse en hombre, es necesario que esa forma anterior haya variado en todas sus facultades, tanto física como moralmente” (Darwin 1988, p.67). El punto que me interesa resaltar de la teoría evolutiva de Darwin es que el surgimiento la ética humana descansa en un pasado común con otras especies, algo que se ha podido deducir de la observación conductual de animales colectivos no humanos. Ese punto de origen constituye el sustrato biológico de nuestra ética y se localiza en los denominados «instintos sociales». Estos, según la evidencia que compiló Darwin en sus investigaciones y los datos empíricos de la moderna sociobiología, son afines a una gran mayoría de primates, mamíferos y algunos vertebrados¹⁴.

¹⁴ En los últimos sesenta años de investigación sobre el estudio comparativo conductual de primates y otros mamíferos, en conjunción con el estudio antropológico evolutivo del *Homo Sapiens*, se han tenido más elementos de análisis, experimentos y datos empíricos para aseverar que el conocimiento del mundo animal y el mundo del hombre se encuentran vinculados en una dimensión moral. Esto lo demuestra el trabajo de Edward O. Wilson en su libro *Sociobiology: The New Synthesis*, en donde inspirándose en el

“La proposición siguiente me parece reunir muchos grados de probabilidad: un animal cualquiera, dotado de instintos sociales pronunciados, adquiriría inevitablemente un sentido moral tan pronto como sus facultades intelectuales se hubiesen desarrollado tan bien, o casi tan bien como en el hombre.” (Darwin 1988, p.43-44)

Esta tesis es la premisa central en nuestra hipótesis de trabajo. La idea de que son nuestros instintos sociales los que han dado paso evolutivamente al desarrollo de una conducta moral en el ser humano. Una conducta o, como Darwin prefiere usar, un *sentido* compartido con otros animales sociales. Es este rasgo en la condición biológica de los humanos –el de ser seres gregarios– lo que nos da la posibilidad de ser seres morales, condición a-priori sin la cual no tendría sentido hablar de moralidad.

“Los filósofos de la escuela derivativa de la moral han admitido en otras ocasiones que el fundamento de la moralidad reposa sobre una forma de egoísmo, y más recientemente sobre el principio de la mayor felicidad. De lo que antes hemos dicho podemos deducir que el sentido moral es fundamentalmente idéntico a los instintos sociales, y tratando de los animales inferiores sería absurdo considerar estos instintos como nacidos del egoísmo.” (Darwin 1988, p.58-59)

El sentido moral procede de lo que Darwin denominó instintos sociales. Este mismo hecho es lo primero que advierte Singer en su análisis sobre los orígenes del altruismo en su libro *The Expanding Circle*. En este texto el autor logra explicar en grosso modo que si hemos de tomar en cuenta las conductas altruistas como centrales a nuestra moralidad debemos ser conscientes en primer lugar que nosotros como especie hemos sido seres sociales mucho antes de convertirnos en seres racionales: “evidencia antropológica muestra que hace cinco millones de años nuestros antepasados, los mitad humano, mitad mono, conocidos como *Australopithecus africanus*, vivían en grupos, tal y como nuestros parientes genéticos más cercanos, los gorilas y chimpancés, lo hacen.”¹⁵

Al aludir y rechazar las tesis de la escuela derivativa de la moral Darwin estaba pensando por supuesto en la escuela contractualista. Esa corriente teórica que sustentó tiempo atrás el origen de la ética propuesto por aquella fantasía Rousseauniana de pensar al ser humano aislado (al individuo) como la más natural de las condiciones.

pensamiento de Darwin lleva a cabo un estudio sistemático y pormenorizado de las bases biológicas, hasta ese momento desconocidas, de la gran mayoría de las conductas sociales humanas (Wilson, 1975).

¹⁵ “Fossil finds show that five million years ago our ancestor, the half-human, half-ape creature known to anthropologists as *Australopithecus africanus*, lived in groups, as our nearest living relatives-the gorillas and chimpanzees-still do.” (Singer 2011, p.3)

Si ahora se acepta que, a partir de evidencia y de datos empíricos, los humanos hemos vivido mucho más tiempo en grupos sociales de lo que hemos sido racionales, podemos aseverar con alto grado de confianza que las restricciones de nuestra conducta hacia aquellos con los que convivimos ocurrieron mucho antes de poseer un sentido de individualidad o un pensamiento racional. La explicación del surgimiento que plantea el contractualismo acerca de la ética y del poder político queda desestimada a falta de evidencia empírica. Más adelante en su investigación Singer dice que: “no es la fuerza del Estado lo que nos persuade a actuar de forma ética. El Estado, o cualquier otra forma de organización social, puede reforzar nuestra tendencia a observar un código de ética, pero esa tendencia existe antes de establecer un poder social.”¹⁶ Frans de Waal es otro de los investigadores y etólogos que pone énfasis en este hecho vital de nuestra condición. En su libro *Primates and Philosophers* cuestiona de igual modo a la escuela contractualista:

“Hobbes y Rawls crean la ilusión de una sociedad humana que responde a un acuerdo voluntario con reglas autoimpuestas consentidas por agentes libres e iguales. Sin embargo, nunca hubo un momento en el que devinimos sociales: descendemos de ancestros altamente sociales -un largo linaje de monos y simios- y siempre hemos vivido en grupo [...] La sociabilidad se ha vuelto cada vez más arraigada en la biología y psicología de los primates. Por tanto, de haberse tornado cualquier decisión de crear sociedades, el mérito debería atribuirse a la madre naturaleza y no a nosotros mismos.” (De Waal 2007, p.28)

Con esto dicho me gustaría reparar en el siguiente problema. Aun cuando se tome como acertada la idea que lo que denominó Darwin «instinto social» conforma el sustrato biológico de nuestra conducta moral –llamémosla desde ahora sentido moral–, aun así eso no nos dice nada acerca de las **motivaciones** para agruparnos socialmente. En efecto, aun cuando se halle desacreditada la idea del ser solitario tal y como lo creyó J.J. Rousseau, el contractualismo podría seguir en pie con ciertos matices a razón de la tesis fuerte de Thomas Hobbes: que la moralidad humana se presenta como una fina capa bajo la cual bullen pasiones antisociales, amorales y egoístas en los humanos –esto lo resume con la locución latina “*homo homini lupus*”–. De ser esto cierto nosotros no tendríamos otra opción que consolidar un pacto para vivir socialmente, y lo alarmante de esto es que no habría algo así como una motivación *desinteresada* por hacerlo.

¹⁶“It is not the force of the state that persuades us to act ethically. The state, or some other form of social power, may reinforce our tendency to observe an ethical code, but that tendency exists before the social power is established.” (Singer 2011, p.24)

Por consecuencia parece que no es tan correcta la apreciación que hace Darwin al suponer que los instintos sociales, fuente de la moralidad, son incompatibles con un punto de vista egoísta –estos podrían responder a una mera estrategia de supervivencia–. A lo que quiero llegar con esto es que ya no es materia de controversia el debate de si la vida social surgió o no de un contrato deliberado–evidencia empírica corrobora que lo hacemos por instinto–, más bien el dilema se encuentra en explicar cuáles pueden seguir siendo los **motivos** para vivir socialmente. Y todo parecería indicar que la propuesta de Darwin, al margen de su teoría evolutiva, se inclina por defender la idea de que la vida social, y por ende el sentido moral, posee solamente una «motivación auto-interesada». Sin embargo, argumentaré a continuación que eso es una respuesta bastante errónea.

La pregunta que nos hacemos es, ¿qué nos dice el hecho que los instintos sociales hayan dado paso evolutivamente al sentido moral? ¿Cómo puede decirse que son el sustrato biológico de la ética? Nuevamente Callicott en *Thinking Like a Planet* tiene un apartado donde analiza esto: cómo, siguiendo los postulados de la teoría de Darwin, los instintos sociales dan cabida a una explicación del surgimiento de la moral a partir de una selección natural. Callicott se pregunta, “¿cómo es posible que cualquier limitación de nuestra libertad de acción individual haya crecido, heredado y evolucionado dada la firme y universal concepción de la vida como «una lucha por la existencia»?”¹⁷ (Callicott 2013, p.50). Esto en realidad es una falacia si no se está familiarizado con los mecanismos evolutivos. Darwin resuelve este malentendido diciendo que la moralidad en general origina que los individuos adopten conductas pro-sociales y que la conducta inmoral por el contrario nos alimenta a llevar conductas anti-sociales, porque para algunas especies como la nuestra la lucha por la existencia es comprobado se consigue con mayor eficiencia si se actúa colectivamente; en grupos cooperativos y socialmente integrados. Siguiendo la lógica de nuestros mecanismos de evolución podemos afirmar que, en efecto, *inicialmente* la vida social no fue más que una simple estrategia de supervivencia. Al respecto de esto podríamos remitirnos a lo que piensa De Waal de los mecanismos evolutivos: “la evolución favorece a los animales que se ayudan entre sí, si al hacerlo obtienen beneficios a largo plazo más valiosos que los beneficios derivados de actuar por su cuenta y competir con los demás” (De Waal 2007, p.37).

¹⁷ Nótese la expresión que recoge Callicott de Darwin: «struggle for existence» (lucha por la existencia). Este será un punto importante más adelante dado que con esta expresión se ha llegado a malinterpretar el pensamiento darwiniano diciendo que él se refería más bien a la vida como una lucha por la supervivencia. Darwin nunca dice «supervivencia», dice «existencia». La selección natural puede que funcione como mecanismo de supervivencia, pero la concepción de la vida como tal es otra cosa.

Darwin lo que hace con su teoría es explicar los instintos sociales mediante la evolución, esto es, toma el mecanismo de la selección natural para dar paso a una primacía de tales instintos como medio de supervivencia individual. No obstante, el punto crucial que debemos atender es que representó un **medio** para la supervivencia, más no significa que siga siendo la causa última por la cual sigamos siendo sociales.

“Los instintos sociales adquiridos por el hombre de un estado muy grosero, o seguramente por sus primitivos progenitores simianos, son aún hoy el móvil de buena parte de sus mejores acciones, pero estas son principalmente determinadas por los deseos expresados y las opiniones de sus semejantes, y más aun a menudo por sus propios y egoístas deseos.” (Darwin 1988, p.50)

En su teoría es crucial remarcar esto ya que se necesita tener claro que aquello que denomina instintos sociales, en efecto, en un estado primitivo sirvieron para nuestra propia conveniencia¹⁸. Sin embargo, los instintos –como lo subraya De Waal cuando analiza las implicaciones de los principios cooperativos desde la teoría evolutiva–, en ocasiones terminan por desprenderse de sus causas iniciales:

“Todas las especies que se sirven de la cooperación -desde los elefantes hasta los lobos y las personas- muestran lealtad al grupo y tendencias de ayuda a los demás. Pero el impulso de ayudar nunca estuvo totalmente desprovisto de un valor de supervivencia de quienes mostraban ese impulso. Sin embargo, como tantas veces ocurre, el impulso acabó por divorciarse de las consecuencias que determinaron su evolución.” (De Waal 2007, p.40)

Esta es la clave de mi argumentación. Pensar que nuestros instintos sociales por el simple hecho de haberse iniciado sobre una base motivacional auto-interesada siguen atados *inamoviblemente* a impulsos egoístas. Pero si suponemos que así como las especies han heredado rasgos y adaptaciones fisiológicas desligadas de las funciones originarias de sus ancestros, hemos de estimar que sus instintos conductuales también evolucionaron y siguieron adelante de sus motivos originales. Los instintos sociales no responden ya sólo a una motivación auto-interesada. Darwin demostró que los instintos sociales en realidad responden también a una motivación desinteresada.

¹⁸ No podemos negar nunca esto. Como lo llega a explicar Michael Tomasello en su estudio comparativo entre primates e infantes humanos (estudio al cual apelaremos posteriormente): “todos los organismos viables deben tener un rasgo egoísta; deben preocuparse por su propia supervivencia y bienestar porque, de lo contrario, no dejarán demasiados descendientes. Por decirlo de alguna manera, al afán por cooperar y ser útil descansa sobre esos cimientos egoístas.” (Tomasello 2010, p.25)

Dicha motivación en realidad es producto de un sentimiento que se ha creado evolutivamente a partir de esos instintos. Darwin dice: “finalmente, los instintos sociales que han sido adquiridos sin duda por el hombre, como por los animales inferiores, para el **bien de la comunidad**, habrán originado en él algún deseo de ayudar a sus semejantes desarrollando algún sentimiento de simpatía” (Darwin 1988, p.62). Este surgimiento se logra observar también en la siguiente cita: “pero aun entonces los instintos sociales impulsan la realización de actos que sirviesen al **bien de la comunidad**, la cual sería fortalecida, dirigida y muchas veces desviada por la opinión pública, cuya fuerza reposa sobre la simpatía instintiva”¹⁹ (Darwin 1988, p.44). Con esto llegamos a la transición que me interesa pasar: los instintos sociales no sólo formaron un sentido moral en nuestro comportamiento, sino que dichos instintos fueron desapegándose gradualmente de una motivación auto-interesada, y en su lugar se desarrollaron sobre cimientos compasivos.

“Entre los animales que viven permanentemente asociados, los instintos sociales están siempre presentes y son persistentes. Se hallan siempre dispuestos a dar la señal de peligro para defender a sus compañeros y a ayudar a éstos según sus costumbres, sin que a ello les estimule ninguna pasión ni deseo especial; experimentan en todos los periodos por sus camaradas algún grado de amistad y simpatía [...] Lo mismo sucede entre nosotros, y el hombre que no presentara vestigios de parecidos sentimientos, sería considerado como un monstruo.” (Darwin 1988, p.53)

Ahora, uno podría pensar, y está en lo correcto si así lo hace, que aun cuando el sentido moral fuese evolucionando en compañía de un sentimiento de simpatía eso no justifica en realidad que la motivación auto-interesada haya dejado de percibirse como la motivación **detrás** de dichos instintos. Podemos inferir que ambos siguieron su curso evolutivo pero que al fin y al cabo los instintos sociales no han dejado de ser la buena estrategia de supervivencia que siempre han sido, y esto independientemente de sí que con el tiempo se hayan sumado sentimientos compasivos. Por mi parte las razones por las cuales pienso que el sentido moral no logró sentarse nunca bajo una motivación auto-interesada, sino que en lugar de ello llegó a hacerlo sobre la simpatía, son el núcleo de argumentación para explicar que las conductas altruistas representan el tipo de beneficencia más fundamental que las conductas de reciprocidad. Y las razones son tres.

¹⁹ Puse énfasis en la expresión “bien de la comunidad” porque evidentemente nos hace remontarnos al concepto central del paradigma eco-céntrico: comunidad. Nos va a ser muy útil estas citas más adelante pues pone en evidencia una marcada continuidad entre el pensamiento de Darwin y Leopold.

La primera y probablemente la más endeble, se trata de que los instintos sociales –al margen de las tesis de Darwin– no sólo no responden ya evolutivamente a una motivación auto-interesada, sino que por hábito y costumbre esta motivación ha dejado de ser la motivación **dominante**. Darwin comienza así: “los sentimientos de amistad y simpatía, a pesar de todo, se fortalecen por el hábito” (Darwin 1988, p.50). Después nos dice: “la costumbre en el individuo tomaría definitivamente una parte importante en la dirección de la conducta de cada miembro, porque los impulsos e instintos sociales, como también la obediencia a los deseos y a las decisiones de la comunidad, se fortalecerían mucho por el hábito” (Darwin 1988, p.44). Por último, donde concreta el rol decisivo del hábito para consolidar nuestros móviles dominantes, Darwin dice:

“En el preciso momento de la acción, el hombre puede obedecer al móvil más poderoso, y aunque este hecho le estimule a veces a realizar los actos más nobles, le encaminará más ordinariamente a satisfacer sus propios deseos a expensas de sus semejantes. Pero pasado el goce, cuando compare las impresiones pasadas y ya débiles con los instintos sociales más duraderos encontrará su compensación [...] De este modo el hombre llega a comprender, por costumbre adquirida o hereditaria, que le conviene más obedecer a sus instintos más persistentes.” (Darwin 1988, p.54)

Debo advertir, a pesar de esta cita, que Darwin nunca llega a afirmar que los sentimientos compasivos hayan reemplazado a los impulsos egoístas como móviles dominantes de nuestros instintos sociales. Solamente se limita a decir que esos instintos son los más persistentes, y que con el tiempo llegamos a desarrollar un sentimiento de simpatía. El que la motivación auto-interesada haya dejado de ser la motivación dominante para los instintos sociales es una conclusión personal. No obstante, tengo una buena razón para creer que su pensamiento se dirigía precisamente hacia la misma resolución. La razón parte de que tales instintos, y por ende el sentido moral, conllevan implícitamente cierto nivel de placer o satisfacción al momento de efectuarlos.

“En efecto, primero los instintos sociales impulsan al animal a hallar placer en la sociedad de sus compañeros, a experimentar cierta simpatía hacia ellos y a prestarles diversos servicios. Pueden estos ser de una clase definida y evidentemente instintiva, o presentarse sólo como una disposición o deseo de ayudarles de una manera general como sucede en los animales sociables superiores.” (Darwin 1988, p.44)

Hay que reparar en el hecho que Darwin toma este aspecto como el primer rasgo distintivo de los instintos sociales: existe un **placer intrínseco** en ellos, y dicho placer tendría que decirnos bastante sobre la fuerza que acompaña al sentimiento de simpatía. Darwin dice: “con respecto al impulso que mueve a ciertos animales a asociarse entre sí y a auxiliarse de diversos modos, podemos inferir que es debido, en la mayoría de los casos, a los mismos sentimientos de satisfacción o de placer que experimentan cuando realizan otras acciones instintivas” (Darwin 1988, p.47) Este es un punto donde me gustaría detenerme, pues con lo que se acaba de decir es lógico pensar que el placer de llevar a cabo esos instintos sociales representa una de las causas por las cuales se habría *reforzado* el sentimiento de simpatía, más no decimos que es razón de origen.

Los instintos sociales debieron dar lugar a que la convivencia con el otro fuese en general una experiencia placentera, y por consecuencia que hiciéramos de la simpatía a partir del hábito algo natural en nuestras vidas. Ciertamente, ya en la práctica, el hábito de ayudar al prójimo puede que haya aumentado o disminuido el grado de placer individual dependiendo del trato que uno recibiera como respuesta, pero aquí el rasgo psicológico elemental es que nuestra condición gregaria parte de que la experiencia de vivir socialmente es mayoritariamente placentera. Ahora, la cuestión no es quedarnos únicamente en ese estadio, sino que debemos demostrar además que nuestra vida social conlleva un placer o una satisfacción mucho **mayor** que el placer que se obtiene de actuar bajo impulsos egoístas. Esta es formalmente la segunda razón por la cual considero que el sentido moral no logra sentarse nunca bajo una motivación auto-interesada. El hilo conductor que propongo para justificar esto está en percibir una distinción esencial. La distinción entre «vida en comunidad» y «vida social». Esta la hago porque Darwin usa la noción de instintos sociales de modo genérico para denotar nuestro actuar en colectivo. Pero en concreto, esos instintos no nacen propiamente a nivel del grupo social. La vida social resulta ser ya una **extensión**. La tarea es llegar a matizar de qué es propiamente esa extensión.

“La impresión del placer de la sociedad es probablemente una extensión de los afectos de la familia, que se puede atribuir principalmente a la selección natural y en parte al hábito. Entre los animales para quienes la vida social era ventajosa, los individuos que encontraban mayor placer en estar juntos podían escapar mejor de diversos peligrosos; mientras que aquellos que descuidaban más a sus camaradas y vivían solitarios, deberían perecer en mayor número.” (Darwin 1988, p.48)

La vida en comunidad nace en la «esfera parental», más tarde se extiende hasta consolidar una «esfera social». Esta tesis pienso no necesita de mucha explicación, creo que es bastante intuitiva y aceptada la idea que la familia es el núcleo social, y que nuestros círculos sociales –nuestros diferentes grados de organización social– son ya una ampliación de esta. En ambas esferas se convive y se actúa en colectivo –hacemos comunidad por escasas que sean nuestras relaciones prácticas–. Así, cuando hablo de vida en comunidad me refiero a integrar ambas esferas. Nótese que Darwin dice que la extensión de los afectos de la familia se puede atribuir principalmente a dos cosas: *selección natural* y *hábito*. Con esto deduciríamos que desde una perspectiva evolutiva el sentido moral en los humanos eventualmente tuvo que evolucionar de un conjunto inicial de afecciones parentales y filiales, comunes desde luego a mamíferos y a algunos vertebrados. La clave es que estos vínculos afectivos se construirían constantemente de los lazos entre padres y congéneres. Si estas afecciones lograrán persistir y entretenerse en las relaciones con otros de su misma sangre –hermanos, abuelos, tíos, primos, etc.– es de esperarse que con el tiempo surgiría un pequeño grupo de individuos unidos todos en una red afectiva mutua, y se construiría así una forma muy rudimentaria de sociedad (verbigracia explicaríamos así el nacimiento de las organizaciones tribales). Lo que me apremia resaltar con esto son dos cosas: la primera es el hecho que, siguiendo con la terminología de Darwin, los instintos sociales debieron gestarse propiamente dentro de la esfera parental; y segundo, que el placer de llevar a cabo esos instintos tuvo que nacer por consecuencia de las afecciones parentales y filiales. Darwin dice que: “es inútil tratar de investigar el origen de las afecciones parentales y filiales que forman en apariencia la base de las afecciones sociales” (Darwin 1988, p.48). Es inútil de investigarlas puesto que son evidentemente de las experiencias más universales que tiene el ser humano, quizá la primera experiencia placentera que se obtiene al salir del vientre materno. Estoy convencido que muchos lectores se identificarán fuertemente con la tesis de que los afectos parentales y filiales son de hecho el origen de nuestras afecciones sociales.

Esta es la razón por la cual pienso que el placer de los instintos sociales debe ser **más fuerte** que el placer o la satisfacción de nuestros impulsos egoístas.²⁰ Y este mismo placer me gustaría añadir es lo que quizá debió llevar desde una ontogenia temprana del individuo al desarrollo de un sentimiento de simpatía.

²⁰ Por egoísta me refiero al hecho de actuar sin consideración por el bien ajeno, no me refiero a actuar simplemente de forma interesada: actuar así no es actuar de forma egoísta. Esto lo retomo de Kurt Baier cuando aclara que el egoísmo psicológico no puede decirse que sea egoísmo en sentido ético, pues todos estamos motivados de algún modo por nuestra propia motivación (Baier, en Singer 1995, §16).

Si pudiéramos establecer la línea de investigación más confiable para rastrear el surgimiento de nuestros sentimientos compasivos indudablemente sugeriría comenzar con los vínculos afectivos que se gestan en la esfera parental. En su lectura de Darwin, De Waal indica que la capacidad de sentir compasión, tal y como se ha planteado aquí, debió surgir de la esfera parental, y en específico del tipo de beneficencia ligado a ella.

“Es importante insistir en la capacidad de sentir compasión [...] porque es en este terreno donde existen sorprendentes continuidades entre los humanos y otros animales sociales [...] Probablemente surgieron por primera vez con **el cuidado parental**, en el que se protege y alimenta a individuos vulnerables.” (De Waal 2007, p.39)

Que las afecciones sociales provienen de nuestros afectos parentales y filiales, es la tercera y la más fuerte de las razones por la que pienso que el sentido moral no logró sentarse nunca bajo una motivación auto-interesada, sino que en su lugar logró hacerlo sobre sentimientos compasivos. Creo que si no se apela a ese sustrato en nuestra condición humana en realidad no tendría yo razones para suponer que la simpatía es la base del sentido moral, y por ende pienso que sería ingenuo defender dado nuestros propósitos iniciales que la actitud de beneficencia se fundamenta en última instancia en ella –pues deducimos con lo anterior que el cuidado parental es generalmente la primera forma de beneficencia que uno llega a experimentar en vida–. Sin embargo, basándome en las reflexiones de Darwin, veo que existen criterios para argumentar que el actuar en beneficio de otros surge primordialmente de un sentimiento *desinteresado*.

En el apartado anterior se dijo a nota a pie de página que aunque el fenómeno psicológico de la actitud de beneficencia era muy simple (ayudar), en realidad nuestros actos de beneficencia responderían a dos tipos de conducta –a partir del **motivo** que nos incitaría a brindar ayuda–: conductas altruistas y conductas de reciprocidad. Toda esta argumentación que he llevado a cabo ha tenido como finalidad poder trazar un fondo teórico común para sostener que las conductas altruistas, a través de la tesis que la simpatía conforma la base del sentido moral, representan el tipo de beneficencia más fundamental que las conductas de reciprocidad. No sólo porque desde un punto de vista evolutivo se desarrollaron **antes** que estas, sino porque al rastrear su procedencia vemos que probablemente el placer que obtenemos de ellas es mucho más fuerte que el que obtendríamos a la hora de colaborar mutuamente por beneficio propio.

Como ya se dijo, si la simpatía es la base del sentido moral significa entonces que existe una inclinación natural a actuar de forma altruista, observable desde etapas de desarrollo tempranas, y tanto en los humanos como en seres sociales no humanos. Por suerte, para corroborar esto existen suficientes pruebas científicas que lo respaldan.

Si definimos la conducta altruista como aquella conducta en donde se ayuda al otro sin necesidad de esperar algo a cambio –esto es, sin motivos ulteriores–, entonces el altruismo está bien documentado en animales sociales no humanos (véase Singer 2011 y Tomasello 2010). Acciones como alertar la presencia de predadores de las aves cantoras, compartir la comida de los gibones y chimpancés, ayudar a los heridos y a los cansados como lo hacen los delfines y los elefantes, o las diversas formas de sumisión en las que resuelven las disputas los lobos –que raramente terminan en muerte–, etc., todos estos casos son en efecto formas de altruismo, y nos dice Singer representan conductas con “base genética” (Singer 2011, pp.6-8). No se enseña a las aves cantoras a alertar del peligro a sus compañeras de vuelo del mismo modo que no se enseña a una madre a dar cariño y protección a sus hijos: “la primera y más evidente forma en donde la evolución logra producir conductas altruistas es en la preocupación de los padres por sus crías”²¹, nos comenta Singer. Y a decir verdad en el caso de los mamíferos el cariño, el afecto y el cuidado que tiene una madre o un padre por sus crías raramente se interpreta como una forma de altruismo, aunque en realidad lo son. En nuestra especie al menos, por ejemplo, los sacrificios que hacen diariamente los padres por sus hijos representan un esfuerzo enorme, a veces doloroso, por beneficiar a otros seres que no son ellos mismos. Y esto debe bastar como evidencia empírica, al menos en la esfera parental humana, para demostrar que existe una inclinación natural a actuar altruistamente.

No obstante, lo más interesante de esto es que dicha inclinación no se refleja ni se queda estancada únicamente en la esfera parental. El estudio comparativo que realiza Tomasello en el comportamiento de niños y chimpancés comprueba que desde una edad temprana los niños, sobre todo a partir de los doce y catorce meses, muestran ya una inclinación a ayudar de forma altruista, en muchas y en variadas situaciones, y lo hacen todo al parecer de forma indiscriminada; es decir, sea que se traten de sus padres o no. Nos dice Tomasello: “a partir del primer año de vida los niños ya muestran inclinación por cooperar y hacerse útiles en muchas situaciones, aunque no en todas. Además, no aprenden esa actitud de los adultos: es algo que les nace.” (Tomasello 2010, p.24)

²¹ “Thus the first and most obvious way in which evolution can produce altruism is the concern of parents for their children.” (Singer 2011, p.12)

Me gustaría apelar brevemente a la investigación empírica de Tomasello pues en ella se explica un aspecto fundamental para nuestros propósitos: indica que los niños en general tienden a actuar altruistamente de forma espontánea, y no es por el contrario resultado cultural ni de ninguna contextualización o condicionamiento social. En su modelo de investigación tanto Tomasello como Félix Warneken aclaran que los seres humanos son dados a ser más o menos altruistas en diferentes ámbitos de su vida diaria, según el tipo de “entidades” con la que se trate: pueden ser estos bienes, servicios y/o información. Dependiendo de lo que esté en juego los humanos nos inclinamos a ser más o menos altruistas, ya que los beneficios de cada uno de ellos son distintos y tienen una historia evolutiva también distinta. Para nuestros fines enfoquémonos únicamente en el aspecto de los servicios. En su estudio dan varias razones por las cuales creen que ayudar a otros en la resolución de problemas simples es un comportamiento que surge desde la ontogenia temprana en los niños. A continuación las enumerare:

1. La primera razón es que aparece relativamente en temprana edad (entre los catorce y los dieciocho meses).²²
2. La segunda es que los premios y los elogios, si bien logra complicar los escenarios, no parecen influir sobre su comportamiento.²³
3. La tercera es que no brindan ayuda sólo porque procuren complacer a sus padres o a alguna otra forma de autoridad.²⁴
4. La cuarta es que se comparte ese comportamiento con los chimpancés. Esa circunstancia demuestra que el altruismo en los humanos no es enteramente producto del ambiente cultural que nos caracteriza.²⁵
5. La quinta razón es que se ha comprobado en numerosas investigaciones que la actitud de ayuda de los niños está mediada por un interés empático.²⁶

Por esas cinco razones, nos dice Tomasello, en realidad casi no hay indicios para sugerir que las primeras muestras de ayuda al otro en los infantes sea producto del intercambio cultural, tampoco de la intervención de los padres o de alguna otra forma de autoridad, ni mucho menos de alguna forma de socialización. Al contrario, se muestra una inclinación espontánea por beneficiar a otros cuando se reconoce que se hallan estos en dificultades (Tomasello 2010, pp.24-32).

²² Warneken, F., B. Hare, A. Melis, D. Hanus y M. Tomasello, “Spontaneous altruism by chimpanzees and young children”, *PLOS Biology* 5 (7): e184, 2007

²³ Warneken, F. y M. Tomasello, “Extrinsic rewards undermine altruistic tendencies in 20-month-olds”, *Developmental Psychology* 44 (6): 1785-1788, 2008

²⁴ Warneken, F. y M. Tomasello, “Altruistic helping in human infants and young chimpanzees”, *op. cit.*

²⁵ Warneken, F. y M. Tomasello, “Spontaneous altruism by chimpanzees and young children”, *op. cit.*

²⁶ Vaish, A. M, Carpenter y M. Tomasello, “Sympathy, affective perspective-taking and prosocial behavior in young children”, *Developmental Psychology*.

De este modo, por esta y otras investigaciones que se han realizado sobre el tema, y por las tres razones anteriores construidas a partir del pensamiento de Darwin –que nuestros instintos sociales por hábito fueron hallando como razón dominante una motivación desinteresada, que el placer de los instintos sociales es más fuerte que el de los impulsos egoístas, y que los afectos parentales y filiales conforman el origen de las afecciones sociales–, definiendo que la base misma del sentido moral –y por ende la raíz biológica de la ética– ha de provenir en última instancia del sentimiento de simpatía.

A pesar de todo esto, aunque se deduzca que desde una perspectiva evolutiva las conductas altruistas se desarrollaron *primero* y con mayor fuerza que las conductas de reciprocidad –pues el cuidado parental representa la primera forma de beneficencia que se experimenta generalmente en vida–, y aunque se diga que lo hicieron porque el sentido moral se desarrolló sobre una motivación desinteresada dominante, lo que ahora resulta imprescindible decir es que éticamente no son ya las conductas más *relevantes*. La clave de esto está en que los instintos sociales, al ver ese éxito evolutivo inmanente en ellos, se han ido *extendiendo* a través del tiempo, y al hacerlo no es que hayamos extendido propiamente nuestra simpatía. Esto lo analizaré en el siguiente apartado. Como se dijo previamente, la actitud de beneficencia no es imparcial. La beneficencia, teniendo desde un inicio como paradigma la esfera parental, ha sido siempre restringida. Más bien, lo que se ha ido extendiendo con la ética ha sido una mayor disposición a sentir simpatía por más entidades, pero no propiamente el sentimiento como tal. Dicha disposición la expresamos todos los días por la forma espontánea de ayudar y de dar asistencia a los demás –existe una disposición a repetir ese sentimiento con los que aún no son cercanos a nosotros–. Siendo esto así, aunque sostenga que dicho sentimiento sea la base del sentido moral, resulta imperativo no reducir toda la ética a ella. A modo de conclusión con las reflexiones de Darwin diré que los instintos sociales trabajan siempre con dos motivaciones: una auto-interesada y otra desinteresada. No podemos ignorar ni negar ninguna de las dos. Sin embargo, he concluido que la motivación desinteresada fue la que eventualmente se desarrolló para convertirse en la motivación dominante de nuestro sentido moral. Hasta este momento en la discusión pienso que he justificado con éxito el primer paso para argumentar que la actitud moral de respeto se encuentra fundamentada en *última instancia* en la simpatía.

2.3 La extensión de nuestros círculos morales: del altruismo a la reciprocidad

Desde una perspectiva evolutiva hemos apreciado que las conductas altruistas son el tipo de beneficencia más fundamental que las conductas de reciprocidad –a partir de la tesis que la simpatía conforma la base del sentido moral–. Sin embargo, concluí mi argumentación de modo aparentemente contradictorio pues expresé que desde la misma perspectiva el altruismo ha dejado de ser la conducta moral más relevante para la ética humana. Esto se debió a que los instintos sociales a través de los mecanismos evolutivos se han ido extendiendo con el tiempo, y al hacerlo no es que hayamos aumentado nuestra simpatía con más individuos o entidades –pues de ser este el caso el altruismo hubiese sido el único tipo de beneficencia que hubiésemos desarrollado y la asistencia humanitaria sería el “pan de cada día”–. En realidad dada esta extensión evolutiva y debido a un factor dimensional la actitud de beneficencia está encauzada generalmente por un auto-interés racional. Esto es lo que a continuación me gustaría explicar.

Como se ha comentado, la beneficencia es una actitud moral que expresa cierta disposición a actuar en favor del bienestar ajeno. Pero ciertamente la pura actitud no nos puede decir nada sobre **los motivos** del sujeto para adoptar esa disposición. Siguiendo la misma lógica con la que he trabajado mi hipótesis debemos pensar que todo sistema ético tiene sus raíces (biológicas) puestas en una genuina conducta altruista –ya sea que se hable de la ética humana como de la moral de otros animales sociales²⁷–. Esto ha representado un dilema porque según sus detractores de ser congruentes tiene que ser enmarcada dentro de la teoría de la evolución darwiniana. En realidad esto representa un pseudo-problema porque, como se observó con la pregunta de Callicot en el apartado anterior en referencia a los instintos sociales, el altruismo encaja perfectamente y no incurre en contradicciones con los mecanismos evolutivos. Singer reformula el mismo cuestionamiento de Callicot de este modo: “si la evolución es una **lucha por la supervivencia**, ¿por qué las conductas altruistas no han sido despiadadamente eliminadas, las cuales parece aumentar las perspectivas de supervivencia de otros a costa de la propia?”²⁸

²⁷ Digo “animales sociales” porque tengo mis dudas sobre si el término *especie* sea el adecuado para hablar en términos de conductas altruistas. Pues es más que sabido que la simpatía es un sentimiento que traspasa los límites de la especie. Lo vivimos con nuestras mascotas y con el afecto inter-especie que observamos se muestran diferentes organismos.

²⁸ “If evolution is a struggle for survival, why hasn't it ruthlessly eliminated altruists, who seem to increase another's prospects of survival at the cost of their own?” (Singer 2011, p.5)

Hay que notar además que Singer cambia un poco el sentido de la pregunta que hace Callicot. Callicot habla de concebir a la vida como «una lucha por la existencia» (*struggle for existence*). Mientras que Singer habla del mecanismo evolutivo en concreto como «una lucha por la supervivencia» (*struggle for survival*). Esto es muy importante de aclarar ya que es aquí donde aparecen malas interpretaciones de la teoría evolutiva –sobre todo las del darwinismo social–. Si la evolución es la lucha por la supervivencia la pregunta es evidente: ¿por qué el altruismo no ha sido erradicado del comportamiento humano dado que beneficia la perspectiva de supervivencia de otro individuo a costa de la nuestra? Muchos consideran que la evolución funciona como una férrea competencia entre especies; los organismos fuertes sobreviven y se reproducen, y los débiles no. Y por eso la relación entre evolución y altruismo es incompatible. Esto es falso y es un error común entre aquellos que no están familiarizados con lo que ocurre en la vida silvestre, pues existen infinidad de casos documentados de conductas altruistas entre miembros de una misma y diferente especie. Y la razón es muy sencilla: el mecanismo de la evolución no se da entre especies ni grupos sociales, vaya ni siquiera entre los individuos; *se da entre genes*. El campo de batalla en donde ocurre la selección natural está en los fragmentos de las moléculas de ADN; ahí es donde ocurre que ciertas características se heredan a la prole y ciertas características no, dependiendo del ambiente y de las circunstancias de vida en que uno se encuentre. Si algunos genes proveen a los organismos con rasgos que aumentan sus expectativas de supervivencia y reproducción esos tipos de genes sobrevivirán en las futuras generaciones. La evolución puede ser vista como una competencia por la supervivencia de los genes; los genes son los metafóricamente “egoístas”. Si el grupo de genes que hacen que los organismos se preocupen desinteresadamente por otros son –si otros factores permanecen constantes– más propensos a sobrevivir entonces estos continuarán con el viaje evolutivo. Esto no quiere decir de ninguna manera que el comportamiento de los seres humanos sea egoísta por naturaleza, en el sentido que los genetistas dicen que los genes lo son.

Darwin pensó que los organismos de muchas especies, incluida la nuestra, aprendieron que si ayudaban a los demás eventualmente recibirían ayuda de ellos; y esto les proporcionaba una ventaja evolutiva. Con esto en mente, Singer introduce así una dicotomía en la actitud de beneficencia: el primero es el «altruismo de parentesco» (*kin altruism*) y el segundo el «altruismo recíproco» (*reciprocal altruism*).²⁹

²⁹ Él denomina inicialmente a las conductas de reciprocidad “altruismo recíproco” aunque más adelante aclara que de altruismo no tienen nada estas prácticas, es una mera cuestión terminológica.

El altruismo de parentesco funciona básicamente, nos dice Singer, porque existe la tendencia natural a ayudar a nuestros parientes genéticos (Singer 2011, p.11). La proporción de nuestros genes en común con otros individuos disminuye conforme se hace más distante la línea genealógica, pero en general tendemos a ayudar con mayor frecuencia a los que se encuentran más cercanos a nuestra estirpe. El punto que me gustaría reflexionar siguiendo nuestra hipótesis de trabajo es que no sería el parentesco genético la **causa directa** por la cual se habrían desarrollado desde temprana edad el altruismo, pues como se comentó es de esperarse que siendo los afectos parentales y filiales el origen de los afectos sociales la simpatía con los más allegados a nosotros, independientemente del parentesco genético, haya sido el motivo central para promover tales conductas. En grupos sociales compactos en donde la mayoría de sus miembros se encuentran emparentados entre sí –aunque la vinculación importante es gracias a una red afectiva mutua– este tipo de beneficencia podría explicar muy bien cómo habrían desarrollado sus miembros una «selección de parentesco» (*kin selection*).³⁰

En este nivel la simpatía parece ser el motivo dominante para actuar en beneficio de otros, pues existe un sentimiento *desinteresado* por los más allegados a nosotros dada la fuerte conexión afectiva que nos une. Lo interesante para la discusión gira en torno al hecho de haber aprendido a actuar con el tiempo en beneficio de otros a partir de una motivación auto-interesada. Y esto se debe precisamente a lo que Darwin pone énfasis: a la inmanente ventaja evolutiva de los instintos sociales.

“Sea cual fuere el modo complejo como la simpatía haya nacido en los primitivos tiempos ofrece una verdadera importancia para todos los animales que se defienden con reciprocidad; por selección natural debe haberse aumentado precisamente, ya que las comunidades que contuviesen mayor número de individuos en que se desarrollase la simpatía, debían vivir mejor y tener una prole más numerosa.” (Darwin 1988, p.48)

³⁰ La selección de parentesco dentro de las éticas tradicionales ha sido bien estudiada y ampliamente aceptada por muchos filósofos. Uno de ellos ha sido Henry Sidgwick en su tratado de filosofía moral *The Methods of Ethics* (1981). Sidgwick da una lista detallada en donde postula que a ciertos individuos se les debe cierta generosidad y gratitud por encima de otros. En primer lugar tenemos prioridad hacia aquellos individuos que caen dentro de la esfera parental o filial, y después los individuos acomodados en las distintas capas de la esfera social. Sin embargo, aunque el parentesco es el vínculo más básico y extendido entre los seres humanos, si nos quedamos en ese nivel puede ser tan perjudicial y atroz como ser alguien inmoral, pues la preferencia hacia los más cercanos podrían orillarnos o llevarnos a cometer las mayores injusticias dentro de nuestra sociedad.

La extensión de la ética a través de la extensión de nuestros instintos sociales desde una perspectiva evolutiva tiene como punto de ascenso el desarrollo cognitivo del mecanismo de reciprocidad. La reciprocidad no se limita a una selección por parentesco, sino tiende a ampliar la beneficencia a otros siguiendo una regla bastante simple: «tú rascas mi espalda, y yo rasco la tuya». De entrada esta clase de beneficencia parece ser una conducta opuesta al altruismo, pues uno de los rasgos de las conductas altruistas es que son desinteresadas –no esperas nada a cambio–, y la reciprocidad nos parece sugerir que sigue más bien la lógica opuesta: aquella que se concibió previamente en la noción de un contrato social. La idea de un acuerdo en la tradición contractualista –que por cierto no implica que sea algo escrito–, está en que partes auto-interesadas hacen un acuerdo de mutua colaboración. Y esto requiere necesariamente de ambas partes cierta capacidad para deliberar, pues se establece el condicional de: «**si** yo te ayudo **entonces** tú tienes que devolverme ese favor». Como lo sugiere Singer:

“El altruismo recíproco puede ser especialmente importante dentro de un grupo de seres que razonan y se comunican -como lo llegan a hacer los seres humanos-, porque entonces puede propagarse de un acuerdo bilateral a una relación multilateral. Si yo te ayudo, pero tú no lo haces, infiero que puedo dejar de hacerlo en un futuro.”³¹

La reciprocidad puede no exigir la capacidad de razonamiento humano, pero requeriría al menos cierto grado de inteligencia. De ese modo podemos deducir que este tipo de beneficencia es **restringido** a pocas especies. La extensión de la ética se podría entender como un proceso de transición de un altruismo instintivo a una reciprocidad racional. Y el éxito evolutivo de nuestra especie y de otras especies sociales fue gracias a que se comprendió justamente la lógica detrás del mecanismo de reciprocidad. Singer dice que: “la reciprocidad es más común entre, y tal vez limitado a, las aves y mamíferos; sus casos más claros provienen de animales sociales altamente inteligentes como lobos, perros salvajes, delfines, babuinos, chimpancés, y los seres humanos.”³²

³¹ “Reciprocal altruism may be especially important within a group of beings who can reason and communicate as humans can, for then it can spread from a bilateral to a multilateral relationship. If I help you, but you do not help me, I can of course cease to help you in the future.” (Singer 2011, p.41)

³² “Reciprocity is most common among, and perhaps limited to, birds and mammals; its clearest cases come from highly intelligent social animals like wolves, wild dogs, dolphins, baboons, chimpanzees, and human beings.” (Singer 2011, p.17)

Esto representa una objeción contundente hacia aquellos que piensan que la ética tendría sus raíces puestas en un auto-interés racional. Esta idea es falsa porque se ha puesto en evidencia que la reciprocidad necesita de cierto grado de deliberación, además que las especies que la practican deben vivir en grupos pequeños y sobre todo estables, pues de esta manera las oportunidades de repetir los actos de reciprocidad ocurrirían con mayor frecuencia, en contraste con grupos sociales inestables y de una vida corta. Singer hace una reflexión muy interesante acerca de eso:

“Que la práctica del altruismo recíproco debe ser la fuente de muchas de nuestras actitudes de aprobación y desaprobación moral, incluyendo nuestras ideas de justicia, engaño, gratitud, retribución, etc., sería más fácil de aceptar si no fuera porque esta explicación parece poner dichas actitudes e ideas sobre una base demasiado egoísta. El altruismo recíproco parece no ser altruismo en absoluto; podría más exactamente describirse como ‘egoísmo ilustrado’ [...] Nuestras actitudes morales, sin embargo, exigen algo muy distinto. Si me estoy ahogando en un oleaje embravecido y un extraño se zambulle y me rescata, deberé estar muy agradecido; pero mi gratitud disminuirá, por ejemplo, si me entero que mi salvador calculó primero la probabilidad de recibir una recompensa por salvar mi vida, y tomó el zambullido sólo porque las perspectivas de tal recompensa parecían prometedoras.”³³

La aprobación moral encuentra siempre una respuesta más "calurosa" cuando vemos actos que denotan una preocupación espontánea –desinteresada– por nuestro bienestar. Esto no quiere decir que debemos menospreciar el papel de la reciprocidad en nuestra conducta moral, tan sólo significa que cuando se trata de indagar sobre la base misma de la moralidad–su instancia última–, creo es imposible tratar de sustentarla en un “frio” auto-interés racional. Pero si aquel argumento no les convence para demostrar cómo la reciprocidad no puede tomarse en serio como la base de la ética, el siguiente argumento de Singer tal vez lo haga: imaginemos una práctica simple de reciprocidad como quitar mutuamente los parásitos de otros, en esta práctica si deseo que alguien más remueva mis parásitos debo de estar dispuesto a quitar los parásitos de otros.

³³ “That the practice of reciprocal altruism should be the source of many of our attitudes of moral approval and disapproval, including our ideas of fairness, cheating, gratitude, and retribution, would be easier to accept if it were not that this explanation seems to put these attitudes and ideas on too self-interested a footing. Reciprocal altruism seems not really altruism at all; it could be described as enlightened self-interest [...] Our moral attitudes, however, demand something very different. If I am drowning in a raging surf and a stranger plunges in and rescues me, I shall be very grateful; but my gratitude will diminish if I learn that my rescuer first calculated the probability of receiving a sizable reward for saving my life, and took the plunge only because the prospects for the reward looked good.” (Singer 2011, p.42)

No obstante, para poner en marcha dicha práctica debo primero haber discriminado o seleccionado en quién confiar y en quién no, de lo contrario no podría yo saber si aquel depositario de mi asistencia entiende de antemano las reglas explícitas de la reciprocidad. En otras palabras, debo distinguir entre aquellos que me pueden devolver la asistencia recibida y aquellos que no. Así, nos dice Singer lo siguiente:

“Tomemos individualmente estas extensiones de altruismo recíproco. La primera y más importante es la distinción entre aquellos que vale la pena ayudar y aquellos que no. Por supuesto, si todos esperamos a que el otro comience con la asistencia nunca vamos a ponernos en marcha. Inicialmente alguien tiene que eliminar los parásitos de otra persona sin saber que va a recibir el mismo favor a cambio. Después de poner en práctica este proceso el historial de cada miembro del grupo se pondrá de manifiesto, y entonces podremos dejar de ayudar a los que no lo están haciendo.”³⁴

Con este ejemplo es evidente que incluso desde un punto de vista lógico se encuentra una seria dificultad en proponer que los actos de reciprocidad son las acciones de beneficencia más fundamentales que aquellas que hacemos por altruismo. Si no existe un contrato deliberado en «tú rascas mi espalda y yo rasco la tuya», los primeros animales en beneficiar a otros miembros de su especie –sin contar por supuesto los de la esfera parental–, debieron haberlo hecho sin mucha expectativa de recibir algo a cambio. De esta manera, es importante advertir que el mecanismo de reciprocidad requiere un conjunto de habilidades que ciertamente se encontrarían exclusivamente en animales colectivos con una inteligencia altamente desarrollada. Es difícil pensar que todo acto de beneficencia haya surgido en esa limitada clase de animales cuando en el mundo silvestre las muestras de altruismo son mucho más frecuentes. La reciprocidad como lo aprecia Tomasello en su investigación: “no es una cuestión sencilla, porque lo que haga en tales circunstancias depende de lo que crea vas a hacer tú y viceversa, recursivamente. Por consecuencia, necesitamos poder comunicarnos y confiar unos a otros suficientemente” (Tomasello 2010, p.74). Es difícil estudiar este tipo de beneficencia, según Tomasello, porque se necesita adoptar distintos enfoques a partir del conjunto de habilidades cooperativas y motivacionales que se han **compartido** dentro del grupo.

³⁴ “Let us take individually these outgrowths of reciprocal altruism. The first and most crucial is the distinction between those it is worth my while to assist and those it is not. Of course, if we all wait for each other to begin, we shall never get going. Initially someone has to remove someone else's parasites without knowing if there will be a return. After a bit of this, however, the track record of each member of the group will become clear. Then I can stop helping those who have not helped me.” (Singer 2011, p.38)

Esta afirmación es evidente verbigracia en el caso de las instituciones sociales humanas, las cuales representan maneras de interactuar organizadas en cooperación y acordadas por el grupo en extremo complejas.³⁵ Pero es precisamente este nivel de complejidad en el mecanismo de reciprocidad lo que permitió una ventaja evolutiva a aquellos organismos que la desarrollaron. La extensión de la ética se debe propiamente al grado de complejidad de la reciprocidad, y el éxito evolutivo de los instintos sociales fue porque ciertas especies pudieron desarrollar las habilidades y facultades suficientes para complejizarla. Lo curioso de esto es que el éxito no fue a nivel de especie ni mucho menos a nivel de individuos, sino que el éxito llegó primordialmente a «nivel grupal».

“Hasta este punto, la explicación del origen de la ética de Darwin parece coherente con los principios básicos de su teoría evolutiva, según la cual la selección natural se extiende sobre rasgos manifestados por los individuos de una especie [...] Sin embargo, el siguiente paso en la explicación de Darwin implica el controvertido concepto de selección grupal.”³⁶

Callicot con esta cita pone en la discusión un aspecto casi ignorado en Darwin, y que tendrá más tarde repercusiones críticas para toda la argumentación: hacer énfasis en el concepto de «grupos sociales»³⁷. Los grupos sociales, según la lectura que hace Callicott, al ver el éxito obtenido en una estructura colectiva y cooperativa crecieron lógicamente en términos de población. Cabe imaginar que llegado el momento de crecer demográficamente los grupos de organismos que se hallaban en pugna no sólo lucharon por el territorio y por los medios de vida, sino también por la propia estructura social del grupo. Y así, podemos discurrir que grupos pequeños y débiles tuvieron que adherirse a grupos más grandes y fuertes, adoptaron su ética o códigos de conducta, o de otro modo se vieron al borde de su propia extensión (Callicot 2013, pp.50-53).

³⁵ Tomasello analiza esto en su investigación diciendo que para pasar de las actividades grupales simples de los monos antropoides a las complejas formas de colaboración humana debieron cumplirse tres procesos básicos. En primer lugar, y la más importante, tuvieron que definir una meta común –esto se lograría únicamente con un alto grado de coordinación y comunicación–. En segundo lugar, incluso antes de iniciar estas actividades los primitivos seres humanos tuvieron que volverse más tolerantes y confiar más en los otros. En tercer y último lugar, debieron desarrollarse prácticas institucionales a nivel grupal donde además de asignar roles institucionales tuvieron que desarrollarse normas y castigos sociales más complejos. (Tomasello 2010, pp.74-75)

³⁶ “Up to this point, Darwin’s account of the origin of ethics by natural selection seems consistent with the basic principles of *Darwinian* evolution, according to which natural selection ranges over traits manifested by individual specimens [...] However, the next step in Darwin’s account involves the controversial concept of group selection.” (Callicot 2013, p.52)

³⁷ En el siguiente capítulo este aspecto se convertirá en la justificación central para defender que las comunidades silvestres *en sí* pueden ser depositarias de sentimientos compasivos, y mucho más adelante en la argumentación, en que pueden ser objeto de una actitud moral de respeto.

Al margen de la teoría de Darwin este proceso se fue repitiendo a lo largo de la historia, haciendo grupos sociales más extensos y más compactos. Todos ellos con un sistema propio de prácticas y normas de cooperación. Los clanes formaron tribus, las tribus llegaron a formar pueblos, los pueblos naciones, y las naciones erigieron los estados modernos. Un proceso histórico, cuya explicación es básicamente evolutiva, que se repitió hasta conformar las sociedades que hoy en día conocemos: sociedades de naciones con un fuerte lazo de cooperación que sobrepasan raza, lengua y nacionalidad.

“Adelantando el hombre en civilización, y reuniéndose las pequeñas tribus en comunidades más grandes, la simple razón indica a cada individuo que debe extender sus instintos sociales y su simpatía a todos los miembros de la misma nación, aunque personalmente le sean desconocidos. Llegado a este punto, sólo una valla artificial se opone a que sus simpatías se hagan extensivas a los hombres de todas las naciones y razas” (Darwin 1988, p.61)

De esa manera la selección natural llega a favorecer a individuos que estarían dispuestos a limitar su libertad de acción para así incorporarse a grupos de individuos socialmente integrados en reglas de cooperación. Aquellos que no estuvieran dispuestos a limitar su libertad de acción y adoptaran conductas anti-sociales, o desintegrarían el grupo social donde se encuentran o serían en definitiva expulsados de él, y se hallarían en desventaja en la tarea por la lucha de la existencia. Esta lógica, sin lugar a dudas, terminaría por abogar por una primitiva y aún no tan primitiva «selección grupal». La selección grupal efectivamente funciona cuando grupos cooperativos adquieren ventaja sobre grupos menos cooperativos, los primeros tienden a alcanzar un crecimiento demográfico, y eso nos ilustra algo sorprendente acerca de nuestros instintos gregarios. Singer reflexiona que debe existir cierto **límite cuantitativo** hasta donde puede trabajar todo principio de cooperación recíproca: grupos demasiado extensos tienden a dividirse nuevamente en grupos más pequeños. Esto se puede atribuir a aislamientos geográficos o a falta de recursos, pero se debe sustancialmente a que la reciprocidad en el grupo es excesiva, y por consecuencia llega a ser prescindible (Singer 2011, pp.18-22). Singer dice: “los grupos son unidades mucho más pequeñas que las especies, entran y salen evolutivamente con más frecuencia que ellas, por lo que la selección grupal probablemente sea un contrapeso eficaz sobre la selección individual y sobre la selección de especies.”³⁸

³⁸ “Survive-groups are far smaller units than species, and come in and out of existence much more frequently, so group selection is more likely to be an effective counterweight to individual selection than is species selection.” (Singer 2011, p.20)

Encontramos instintos sociales en una gran mayoría de mamíferos, nos lo recuerda Darwin, y mientras muchas especies viven en grupos colectivos íntegramente unidos por afectos, sólo el *Homo sapiens* logró llegar de ese instinto por medio de un arduo proceso evolutivo hasta estructuras de cooperación características de grupos sociales más extensos y complejos. La extensión de la ética fue posible gracias al nivel de complejidad del mecanismo de reciprocidad. Por esta causa, aprendimos que actuar en beneficio de alguien más podría dejar de estar motivado por un desinteresado interés hacia él. Con estos parámetros se comprende ahora que la reciprocidad haya sustituido a las iniciales conductas de altruismo como el tipo de beneficencia más *relevante* para el sentido moral. Lo que permea la estructura social humana es un sistema de cooperación, sólo el altruismo puede ser causa eficaz dentro un círculo reducido de individuos. Para explicar y conservar la unidad de toda organización social más allá de cierto número de individuos es necesario recurrir a la reciprocidad. Aun así, eso no quita el hecho que por más estructurada que sea esa organización la extensión de los instintos sociales se gestó evolutivamente a partir de un primitivo sentimiento de simpatía.

Lo que ahora debemos reparar es que debido a la extensión de los instintos sociales la simpatía no logra explicar ya **directamente** las conductas de reciprocidad.³⁹ De ser esto cierto, cómo interpretar entonces la cita anterior de Darwin cuando dice: “sólo una valla artificial se opone a que sus simpatías se hagan extensivas a los hombres de todas las naciones y razas.” ¿Acaso es posible que aun cuando el altruismo funcione como justificación en círculos sociales reducidos la simpatía logre extenderse más allá de ellos? ¿Es posible extender nuestro sentimiento de simpatía hacia aquellos que no son cercanos a nosotros? Estos cuestionamientos son los realmente apremiantes pues el siguiente paso en la explicación del proceso de extensión de la ética humana según Darwin resulta ser el más asombroso desde el punto de vista biocéntrico.

“La simpatía que alcanza más allá de los límites del hombre, es decir, la compasión por los animales, parece ser una de las adquisiciones morales más recientes [...] Esta virtud, una de las más superiores en el hombre, parece ser resultado accidental del progreso de nuestra simpatía, que haciéndose más sensibles cuanto más se extienden, acaban por aplicarse a todos los seres vivientes.” (Darwin 1988, p.61)

³⁹ Esto lo advierte Tomasello en su estudio conductual con niños: “Así, después de un periodo inicial de generoso altruismo indiscriminado mezclado con algo de egoísmo cuando se trata de cosas valiosas, los niños se hacen más cautelosos según sus experiencias de los posibles beneficiarios de su altruismo.” (Tomasello 2010, p.51)

En el siguiente apartado me centraré en el problema que surge de esta cita de Darwin. ¿Es posible que nuestra simpatía se extienda indefinidamente? Y si es cierto que la actitud de beneficencia más *relevante* éticamente hablando es la reciprocidad –aun cuando el altruismo lo sea en su nivel más *fundamental*–, ¿por qué seguir entonces defendiendo que la simpatía es la base del sentido moral? ¿En qué sentido decimos que nuestros sentimientos compasivos siguen estando presentes incluso en aquellos actos donde varios individuos colaboran para beneficio propio?

La respuesta a todas estas interrogantes tienen que ver con la razón que se había postulado en el primer apartado de este capítulo: que la actitud de beneficencia, ya sea que se efectúe por altruismo o reciprocidad, sigue siendo una actitud **restringida**. Y aunque evolutivamente anterior desde el punto de vista ético es de menor jerarquía o relevancia. El hecho fundamental de no ser algo imparcial es la razón por la cual hubo posteriormente un **desfase** entre la actitud de beneficencia y la actitud de respeto. Como lo dedujo Taylor el respeto es en realidad el compromiso ético de más alto grado –es la actitud central a desarrollar por el sujeto– porque en ella llegamos a un punto de vista imparcial. La extensión de la ética según el enfoque evolutivo se debe a un proceso de evolución social, y hasta este punto dicho proceso no ha sido fruto más que de las dos formas generales en las que se expresa la actitud de beneficencia. Sin embargo, ahora nos compete ver cómo fue que, siguiendo en el contexto evolutivo, la actitud moral de respeto llegó a conformar la actitud central para el sujeto, y cómo lo hizo con la total dependencia de la actitud de beneficencia, pues como ya se explicará el respeto no se va a entender nunca si no existe la disposición a actuar en beneficio de alguien más.

Vale la pena destacar que la explicación de la extensión de la ética en Darwin es una idea que retoma Leopold. No es ningún secreto que, con lo que se ha expuesto hasta aquí, existe una influencia del primero sobre el segundo. Únicamente que la idea de extensión de la ética en Leopold difiere ligeramente de la idea que tiene en mente Darwin, pues como veremos su extensión se hallaba condicionada a partir de una ampliación de la idea de comunidad, y al hacerlo lo que estaba pensando más bien era en un enfoque holista o sistémico para explicar la relación entre el ser humano y la naturaleza. Este punto también será importante resaltarlo porque casualmente la noción de comunidad resulta ser la noción central a desarrollar en una actitud moral de respeto.

2.4 La relación entre simpatía y la actitud moral de respeto en contexto con las éticas de David Hume y Aldo Leopold

Las líneas generales del pensamiento que esboza Leopold, como hemos visto hasta este momento, tienen una clara y profunda influencia del pensamiento de Darwin. Y es aceptada entre muchos académicos la conexión casi imprescindible que poseen ambos autores acerca del papel de la dimensión afectiva en la ética –Leopold aboga por un amor y cuidado hacia la tierra, mientras que Darwin pone énfasis en el sentimiento de simpatía–. El hecho que la simpatía sea la base del sentido moral, nuestra hipótesis de trabajo –nunca explícita en la obra de Darwin pero de algún modo insinuada–, en realidad no es ninguna teoría nueva. Esta tesis la exploró y la mantuvo el filósofo empirista David Hume tres siglos atrás. La influencia filosófica que recoge Darwin de la obra *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, el tratado de filosofía moral más importante que escribió Hume, es trabajada numerosas veces por Callicot en *Thinking Like a Planet*⁴⁰. En este apartado me gustaría apelar a ciertos aspectos del planteamiento de Hume para sostener dos cosas: primero, que el sentimiento de simpatía, regresando a la definición de Paul W. Taylor, puede considerarse dentro de la experiencia humana como un «valor intrínseco»; y segundo, que dada la extensión de la ética y el limitado alcance de nuestros sentimientos compasivos, la actitud moral de respeto se desarrolló hasta llegar a convertirse en la actitud moral de más alto grado para el sujeto, esto sin desapegarse por completo de dichos sentimientos.

Como dije, la idea que el núcleo de la ética se conforma de sentimientos compasivos –de ahí el apelativo de sentido moral– se halla presente en David Hume. El filósofo escocés centra su teoría en mostrar primero que hacer un juicio moral es ante todo tener en la mente una «impresión» y no una idea⁴¹. Las impresiones que tratamos en los juicios morales son sentimientos o pasiones, y estos requieren despertar cierta propensión o aversión en el sujeto –algo que simplemente resulta imposible de alcanzar mediante un razonamiento deductivo–.

⁴⁰ Puede verse todo el segundo capítulo de *Thinking Like a Planet*, sobre todo desde el apartado 2.8 titulado “Las bases de Hume en la explicación evolutiva del sentido moral en Darwin” hasta el 2.13 donde se expone incluso la relación de Hume con la ética Leopold (Callicot 2013, pp.55-61).

⁴¹ Esto es más bien planteado en otra de sus obras, en el libro tercero de *A Treatise of Human Nature* (Hume 1988, pp.207-259). Teniendo en cuenta que el juicio moral en su totalidad es en realidad una «impresión de reflexión» (una cierta conjunción entre sentimiento y entendimiento) El sentido moral implica un sentimiento común a toda la humanidad, y hace que cada hombre, o que la mayoría de los hombres, coincida en general sobre la misma opinión o decisión en cuestiones éticas.

“El crimen o la inmoralidad no es un hecho o una relación particular que puede ser objeto del entendimiento, sino que surge enteramente del sentimiento de desaprobación que, por la estructura de la naturaleza humana, inevitablemente experimentamos tras una aprehensión de barbarie o de traición.” (Hume 2014, p.204)

Hume apela a hechos de nuestra psicología moral. A hechos y rasgos del comportamiento humano que provienen de la misma fuente que lo hace cualquier otro conocimiento válido: del método experimental –observación empírica y razonamiento inductivo–. Somos éticos acorde a Hume porque poseemos un sentido moral interno, un sentimiento que forma parte de nuestra psicología y que hace que tengamos cierta aprobación o desaprobación según sea nuestra intención al momento de actuar. Pues no son las acciones sino los **motivos**, nos lo recuerda constantemente el autor, la causa por la que se experimenta ese sentimiento de aprobación o de censura. Debido a esto, se dice que la virtud y el vicio no son algo “en” el objeto, porque efectivamente lo que hay en el objeto o en la acción puede ser observado y conocido mediante inferencias.

“La razón juzga acerca de una cuestión de hecho o acerca de relaciones [...] La hipótesis que nosotros abrazamos es clara. Mantiene que la moralidad es determinada por el sentimiento. Define la virtud diciendo que es cualquier acción mental o cualidad que da al espectador un grato sentimiento de aprobación; y el vicio, lo contrario.” (Hume 2014, pp.197-199)

Lo que me interesa de la teoría de Hume es la naturaleza de estos sentimientos, y haciendo hincapié en la virtud moral –en ese “grato” sentimiento de aprobación–. Los sentimientos que tratamos en la ética, dice Hume, surgen sin excepción de un principio de placer y de dolor. Y con esto la ética es más propiamente sentida que juzgada: la impresión surgida de la virtud es agradable y la impresión procedente del vicio es desagradable. Sin embargo, tiene que haber alguna distinción entre los sentimientos específicamente morales y los demás sentimientos que sólo consisten en una general impresión de dolor o de placer. Los sentimientos de aprobación o desaprobación morales no son cualquier sensación placentera o dolorosa. Existen diferencias en la cualidad sensitiva de nuestros placeres y dolores, y sólo algunos de ellos pertenecen a la clase de afecciones que alabamos o censuramos moralmente. Dichas afecciones son las únicas que podemos decir son propias al sentido moral.

“Las buenas cualidades del enemigo nos resultan nocivas, y pueden, sin embargo, seguir mereciendo nuestro aprecio y respeto. Sólo cuando un carácter es considerado en general, y sin referencia a nuestro interés particular causa esa sensación o sentimiento, es en virtud del cual lo denominamos moralmente bueno o malo.”⁴² (Hume 1988, p.219)

Con esta cita Hume sienta los criterios formales para hablar de la clase de sentimientos específicos de la ética. El sentido moral se encuentra encauzado por un carácter *desinteresado*, y la virtud y el vicio moral se determinan en general a partir de esa regla fundamental. Teniendo esto presente, entonces decimos que en Hume la virtud moral es esa sensación de grata satisfacción que proviene de un carácter desinteresado hacia el prójimo. Lo importante aquí es interpretar dicho carácter en un nivel empático. El filósofo escocés se centró antes que nada en la cuestión psicológica de sentir cierta *aversión* ante el sufrimiento del prójimo, y de sentir cierto *agrado* al actuar en beneficio de él, y lo hizo porque sabía que al tratarse de impresiones sensibles estas tenían que regirse forzosamente a partir de un principio de placer y de dolor. De este modo al explicar porque los humanos experimentamos un peculiar tipo de placer al momento de ayudar o beneficiar al prójimo, en la cual se llega a formar un carácter **intrínsecamente** bueno, la razón se encuentra en que uno ya provee de un sentimiento de satisfacción a la hora de realizarlo. Con esto en mente y antes de avanzar debo hacer una advertencia.

Recordemos que Hume parte de la tesis de que existe una psicología moral, no innata pero sí **formal**, que explica los fundamentos de la ética, y al hacerlo se tiene un enfoque **naturalista** del asunto. Ahora, este enfoque no pretende decirnos en realidad que exista algo así como una naturaleza humana establecida, ni que existan principios éticos inmutables. Lo «natural» en Hume es simplemente lo que se ha formado a partir del hábito y la costumbre. Así que la validez de su propuesta teórica está condicionada siempre a partir del peso cognitivo que uno mismo dé a la observación y a la inducción.

⁴² El modelo de ética de Hume siempre hay que presentarlo con sumo cuidado, pues muchas veces se tiene una lectura bastante superficial de su filosofía. Hablar en Hume de una ética fundada en ciertas pasiones o sentimientos no quiere decir que esté desprovista de un aspecto cognitivo. Hume no era un emotivista, y ciertamente le dio al raciocinio su justo lugar dentro de su teoría –no se trata de ninguna manera de despreciarla o de hacerla a un lado–; la razón de hecho juega un papel central para desarrollar muchas de las virtudes cívicas y sociales del ser humano. Sin embargo, cuando Hume indaga el estadio más primitivo de la conducta moral, su aspecto más fundamental, tan sólo sostiene que debe provenir de cierto tipo de afección. Hume forma parte de toda una escuela de pensamiento en la historia de la filosofía que sostiene que la dimensión ética básica del ser humano es una dimensión afectiva. Él dice: “se puede disputar sobre la verdad, pero no sobre el gusto. Lo que existe en la naturaleza de las cosas dicta la norma de nuestro juicio, mientras que lo que un hombre siente dentro de sí mismo es lo que marca la norma del sentimiento” (Hume 2014, p.40).

Habiendo aclarado esto entonces regresemos a la línea de argumentación de Hume. Pues ahora vemos que esa regla fundamental del sentido moral que él maneja nos remite casualmente a la noción de fin en sí mismo, aunque para ser más específicos, al concepto que Taylor presentó desde el primer capítulo: «valor intrínseco». Dentro del apéndice dedicado al sentido moral Hume dice lo siguiente:

“Preguntad a un hombre *por qué hace ejercicio*, y os responderá que *porque desea conservar la salud*. Si le preguntáis entonces *por qué desea la salud*, inmediatamente os contestará que *porque la enfermedad es dolorosa*. Si lleváis vuestras inquisiciones más allá y deseáis que os dé una razón de *por qué odia el dolor*, es imposible que jamás pueda daros ninguna. Se trata de un fin último, y no puede ser referido a ningún otro objeto [...] Es imposible que aquí haya un proceso *in infinitum*, y que una cosa pueda ser siempre razón de por qué otra es deseada. Tiene que haber algo que sea deseable por sí mismo, debido a su inmediata concordancia o acuerdo con el sentimiento y afecto humanos.” (Hume 2014, p.205)

La misma concepción que tiene aquí Hume la hayamos en la definición de «valor intrínseco» de Taylor. Este concepto recordemos es cuando el ser humano pone cierto valor positivo en un objeto, evento o condición en donde se experimenta algo **agradable** en sí mismo, y eventualmente al hacerlo uno no encuentra ya motivos ulteriores que justifiquen sus actos a partir de ese valor. Esto se asemeja mucho a lo que postulada Darwin sobre los instintos sociales: que implícitamente llevan cierto nivel de placer o satisfacción a la hora de realizarlos. Pero aunque Hume no habla de instintos sociales si habla en cambio del sentimiento de simpatía como algo deseable en sí mismo. Esto es algo constitutivo en nuestra psicología y es la clase de fundamentación filosófica que determina en su teoría el más importante de sus principios morales: el «principio de benevolencia». Lo intrínsecamente valioso para Hume se concentra en hacer el bien a los demás. Al cuestionarnos *por qué* somos benevolentes o *por qué* existe la inclinación a ayudar al prójimo sin necesidad de recibir algo a cambio, parece que no encontramos ya respuesta si es que nos afanamos en planteamos el asunto únicamente desde una perspectiva auto-interesada.

“No hay cualidades que merezcan más aprobación del género humano que la beneficencia, la amistad y la gratitud, el afecto natural y el espíritu cívico, o cualquier otra virtud que proceda de una tierna inclinación hacia los demás, y de una generosa preocupación por los de nuestra especie.” (Hume 2014, p.49)

Al igual que nuestros impulsos egoístas el sentimiento de simpatía ha de tomarse como fin en sí mismo. Este es el aspecto en la filosofía moral de Hume que más destaco, y es estrictamente en este sentido como he afirmado desde el capítulo primero que la simpatía ha de ser considerada como un valor intrínseco. Desde el punto de vista conductual es semejante el asunto: el aspecto desinteresado en la definición de ese tipo de beneficencia que llamamos altruismo es lo que encontramos intrínsecamente valioso –es decir, que lo experimentamos al menos los humanos como agradable en sí–.

No obstante, las consecuencias de esta idea –que la simpatía es algo deseable en sí mismo– son complejas cuando tomamos en cuenta otro factor. Hume sostiene que los sentimientos morales varían conforme a nuestra proximidad o lejanía con el objeto, y de acuerdo además de la actual disposición de nuestra mente. Aun cuando exista un placer intrínseco provocado por ese sentimiento de aprobación de eso no se sigue que ese sentimiento se extienda con la misma fuerza o intensidad a todos por igual.

“En general, puede afirmarse que en la mente de los hombres no existe una pasión tal y como el amor a la humanidad, considerada simplemente en cuanto tal y con independencia de las cualidades de las personas, de los favores que nos hagan o de la relación que tengan con nosotros. Es verdad que no existe criatura humana, e incluso sensible, cuya felicidad o desgracia no nos afecte en alguna medida cuando nos está próxima [...] Pero esto proviene simplemente de la simpatía; y no hay prueba alguna de la existencia de una tal afección universal hacia la humanidad.” (Hume 1988, p.238)

Que la simpatía sea un sentimiento limitado viene a traer consecuencias profundas para su teoría moral. No obstante, por el momento lo que deseo resaltar es que este mismo punto de vista casualmente lo comparte también Darwin. Y es de hecho parte del aspecto que Callicott sugiere fue continuidad y herencia del pensamiento de Hume (Callicott 2013, pp.55-58). Darwin comenta lo siguiente con respecto al acto de ayudar de los seres humanos conforme a sus sentimientos compasivos:

“Podrían afirmar que están dispuestos a ayudar a sus compañeros del mismo grupo de diversas maneras, a arriesgar su vida por ellos y encargarse de sus huérfanos; pero se verían obligados también a reconocer que se escapa completamente a su comprensión este amor desinteresado para todas las criaturas vivientes.” (Darwin 1998, p.64)

Esto último explicaría en parte lo que se comentaba en el apartado anterior con respecto hacia una simpatía indefinida en Darwin. Pues aunque él reconoce que existe compasión humana hacia los animales, ésta nos dice: “parece ser resultado *accidental* del progreso de nuestra simpatía” (Darwin 1988, p.61). Así, al igual que Hume, Darwin es de la idea que el sentimiento de simpatía nunca se llega a extender indefinidamente. Inclusive debemos recordar que Darwin constantemente pone énfasis en el concepto de «grupo social». Y por esta razón en realidad se encuentra abogando por una selección grupal: grupos cooperativos adquieren ventaja sobre grupos menos cooperativos –ya sea que hablemos dentro de la esfera parental o dentro de la esfera propiamente social–.

“Primero los instintos sociales impulsan al animal a hallar placer en la sociedad de sus compañeros, a experimentar cierta simpatía hacia ellos y a prestarles diversos servicios [...] Estos sentimientos y servicios no se extienden de ningún modo a todos los individuos de una misma especie, sino tan sólo a los que componen la misma asociación.” (Darwin 1998, p.44)

De este modo y siguiendo la línea de investigación que traza Callicott he de conceder también –al igual que Darwin y Hume– que la idea de que los sentimientos compasivos son limitados es correcta. Y dicha aseveración propiamente, dado los fines de este trabajo, es la más importante de apreciar. En la ética de Hume tal proximidad y lejanía del objeto al que se dirige nuestra simpatía es esencial para comprender como las virtudes y los vicios, dentro de su argot filosófico, dependen de cierto modo de un factor dimensional, y por consecuencia es un rasgo que logra permear la **intensidad** con que se percibe nuestra **obligación moral**. Hume dice: “un hombre ama naturalmente más a sus hijos que a sus sobrinos, a éstos más que a sus primos y a estos últimos más que a los extraños, siempre que todas las demás circunstancias sean iguales. De aquí es donde surgen nuestras reglas comunes del deber, prefiriendo unos a otros” (Hume 1988, p.241).⁴³

La teoría de Hume añade un factor extra a nuestras consideraciones, a saber que la proximidad o lejanía con que se tenga al objeto de nuestra simpatía logrará afectar el grado de responsabilidad con que se tome la problemática del «deber ser». Por ejemplo, ¿existirían obligaciones morales de ayudar a un extraño en necesidad, en caso de no ser directamente causa de su desdicha, independientemente de nuestra cercanía “afectiva” con él? O en caso de conflicto, ¿habría en realidad un fallo moral en preferir el bienestar de aquellos que conforman nuestros círculos sociales más cercanos?

⁴³ Hume constantemente habla de “amor” en su teoría moral para hacer alusión a nuestros sentimientos compasivos en sí. La distinción que había hecho anteriormente entre simpatía y amor aún sigue vigente.

Hume fue consiente que nuestro sentimiento de simpatía se encuentra rodeado de un aura de parcialidad⁴⁴, y que eso habría de tener repercusiones graves al momento de deliberar sobre lo que éticamente es correcto e incorrecto.

“Por lo tanto, esta parcialidad y desigual afección deberán tener influencia no sólo sobre nuestra conducta y comportamiento en sociedad, sino incluso sobre nuestras ideas de virtud y vicio, de modo que nos lleven a considerar cualquier transgresión notable de este grado de parcialidad, sea por agrandar nuestros afectos o por reducirlos, como viciosa e inmoral.” (Hume 1988, p.246).

La virtud en general en la ética de Hume es un rasgo del carácter que provoca un sentimiento de aprobación. Todas las distinciones de orden ético se derivan en última instancia de ese sentimiento, pero para corregir las parcialidades de dicho sentimiento necesitamos, dice Hume, establecer la distinción entre «virtudes naturales» y «virtudes artificiales». Las virtudes naturales son sentimientos espontáneos del ser humano, son ciertas disposiciones que se encuentran ligadas directamente al sentimiento de simpatía –tales como la generosidad, la amabilidad, la cortesía, la caridad, etc. –.⁴⁵ Estas virtudes forman los caracteres que median nuestras relaciones interpersonales en un espacio muy reducido de individuos (dentro de la esfera parental o dentro de una tribu). Por ese motivo piensa Hume no necesitamos reglas o leyes que nos guíen a actuar conforme a ellas⁴⁶. Esto tiene correlación con lo que comentábamos anteriormente con respecto al hecho que el altruismo es causa eficaz en un círculo reducido de individuos: ciertamente dentro de la esfera parental y en una tribu la simpatía parece ser el motivo dominante para actuar en beneficio de los demás, pues existe un interés *desinteresado* por los que son cercanos a nosotros dada una conexión afectiva.

⁴⁴ Esa postura se relaciona con su contraparte conductual, aquella que analizamos en el anterior apartado: el hecho que el altruismo sólo es causa eficaz de la beneficencia dentro un círculo reducido de individuos.

⁴⁵ John Rawls en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, logra resumir de un modo comprensible esta definición: “Estas virtudes existen en la ruda y natural condición de la humanidad antes de su estado civilizado. Constituyen la moralidad natural y parcial de nuestros afectos. Ésta era la moralidad del primer estadio. En aquellos tiempos, las virtudes de la justicia, la fidelidad y la honradez no existían, y su mención habría sido saludada como ininteligible.” (Rawls 2001, p.246).

⁴⁶ Si nos ponemos a pensar en esto, tal vez a la mayoría nos parecerá absurdo suscribir leyes o castigos ante los deberes que pueda tener un hijo ante su padre; el respeto, la cordialidad, la amabilidad ante nuestro progenitor no necesitan ser recordadas en un pedazo de papel o en un lapida de piedra, nos parece natural actuar de tal manera frente a un padre que “idealmente” nos ha brindado cariño y gentileza. Estas virtudes podemos decir suponen una simpatía directa, y no tienen nada que ver con la noción de “ley”. Por eso Hume las relaciona con la noción de “deber imperfecto” porque nuestro sentido de obligación moral es muy débil como para percibirlo en este nivel (se nos hace inútil su presencia).

Pero la ética no se limita evidentemente a mediar las relaciones prácticas de la esfera parental. Es necesario además mediar nuestras relaciones prácticas a una escala propiamente social. Dentro del marco teórico de Hume las llamadas virtudes artificiales, a diferencia de las virtudes naturales, despliegan sus potencialidades en círculos sociales amplios. Estas llegan a suscitar un sentimiento de aprobación moral no en razón de su correspondencia **inmediata** con sentimientos compasivos, sino en razón de ciertas convenciones sociales –las cuales están determinadas a partir del grado de extensión de nuestros círculos sociales–. J.B Schneewind en su libro *La invención de la autonomía humana* nos dice que este tipo de virtudes en la ética de Hume son las indispensables para la existencia de cualquier tipo de organización social más allá del ámbito familiar:

“Las virtudes artificiales son las que se necesitan si una sociedad ha de existir más allá del nivel familiar; la virtud de la justicia, que se relaciona con la propiedad, es la más importante de todas. Las virtudes naturales de Hume, como los deberes imperfectos, sirven más bien para mejorar o embellecer las relaciones personales.” (Schneewind 2009, p.438)

Las virtudes artificiales, aquellas indispensables para formar una sociedad, se entienden como disposiciones que el carácter adquiere para acatar ciertas normas o convenciones sociales, y sólo una práctica general (habitual) de estas virtudes puede mostrar sus beneficios a largo plazo. Dentro de este conjunto de virtudes Hume logra reconocer la más importante de ellas: la «justicia». La explicación que se da en torno a la justicia se halla en que al no provenir de ninguna **pasión original** –de una disposición ligada directamente a nuestros sentimientos compasivos–, en realidad no tendríamos un motivo natural para justificar nuestro sentimiento de aprobación ante los actos justos. Toda su propuesta ética está diseñada para sostener dos principios éticos fundamentales: el principio de benevolencia y el principio de justicia. No obstante, el último de estos principios tiene su nacimiento y su sentido debido al corto alcance del primero –la benevolencia es limitada porque nuestra simpatía es de igual modo limitada o parcial–.

“He aquí algo que puede ser considerado como cierto: que el origen de la justicia se halla únicamente en el egoísmo y en la limitada generosidad de los hombres, junto con la escasa provisión con que la naturaleza ha subvenido a las necesidades de estos [...] El único motivo de que una amplia generosidad de los hombres y una abundancia de todas las cosas destruyan la idea de justicia se debe a que harían de esta idea innecesaria.” (Hume 1988, pp.253-254)

Es debido al limitado alcance del sentimiento de simpatía que las virtudes artificiales se desarrollaron y adhirieron a nuestro carácter. Si los humanos tuviéramos una benevolencia ilimitada, es evidente, siguiendo a Hume, que no habríamos pensado jamás en instaurar reglas de justicia en nuestros grupos sociales. Pues los sentimientos de la esfera social no tendrían distinción cualitativa con los afectos de la esfera parental.

“Supongamos asimismo que [...] el alma humana se ensanche tanto y esté tan repleta de sentimientos de amistad y generosidad que cada hombre tenga la máxima ternura hacia cada otro hombre y no sienta más preocupación por sus propios intereses que por los de sus prójimos. Parece evidente que, en un caso así, y debido a tan grande benevolencia, el uso de la justicia quedaría en suspenso.” (Hume 2014, pp.57-58)

Si nuestros sentimientos compasivos no son los motivos directos de la justicia entonces ¿qué motivo nos orientaría a aprobar los preceptos de tal virtud? En la sección segunda del libro tercero de *A Treatise of Human Nature* al autor logra identificar ese motivo. Nos dice que la justicia se relaciona con las convenciones y normas que regulan las posesiones dentro una sociedad. De este modo en la razón de ser de tal virtud –y habría que preguntarnos si no lo es del grupo social en sí– se halla inmiscuida la noción de «propiedad». ⁴⁷ Para Hume es nuestra avidez por poseer –esta inclinación a adquirir bienes o posesiones–, la que hace que el sujeto tenga siempre una “tendencia natural” al conflicto. Es decir, que debido a esa inclinación por poseer nos hallamos ineludible y constantemente en situaciones de conflicto con otros miembros del grupo. En su teoría moral la justicia tiene como fin el **respeto a la propiedad** privada y representa el medio para garantizar una cohesión social del grupo. La clave radica en que al no provenir directamente de sentimientos compasivos dicha virtud no tuvo de otra más que haber aparecido históricamente gracias a un proceso deliberativo (Hume 2014, pp.80-84).

⁴⁷ En definitiva cuando los hombres van tomando conciencia de que poseer algo será benéfico para cada quien, se dan cuenta que sólo es posible instaurar la institución de la propiedad si todos se abstienen uniformemente de tomar las pertenencias ajenas. En otras palabras, Hume ve la justicia como aquella virtud que en un momento dado nos exige **respetar** las normas o convenciones referentes a las posesiones de los demás. Hume dice: “en la presente disposición del corazón humano sería quizá difícil encontrar ejemplos de una generosidad tan extendida; pero cabe observar que el caso de las familias se acerca a ella, y que cuanto más fuerte es la benevolencia mutua entre los individuos, mayor es esa aproximación, hasta el punto de que toda distinción de propiedad puede en gran medida borrarse entre ellos. Entre marido y mujer, la ley supone que el cemento de la amistad es lo suficientemente fuerte como para abolir toda división de posesiones.” (Hume 2014, pp.58-59)

Explicar la causa por la que actuamos justamente es explicar cómo hemos llegado a desarrollar **racionalmente** un sentido del deber moral. No obstante, el deber moral sólo cobra pleno significado cuando se analizan las relaciones prácticas propias de la esfera social. La virtud de la justicia para Hume tiene mucha mayor relevancia desde un punto de vista ético conforme nuestros círculos sociales acrecientan.⁴⁸

“Más supongamos aún que varias sociedades distintas entre sí mantienen una suerte de relación para su conveniencia y ventaja mutuas. En este caso, las fronteras de la justicia se agrandarán todavía más, en proporción a la anchura de la visión que tengan los hombres, y a la fuerza de sus mutuas conexiones.” (Hume 2014, p.68)

Toda esta explicación de Hume es importante para nuestros fines ya que la tesis de que no hay “motivo compasivo” directo que seleccione los actos de justicia, sino que por el contrario provienen de un acto deliberativo, tiene una perfecta analogía con el problema que he venido planteando concerniente a la actitud moral de respeto. Como podrán discurrir, el que la simpatía sea limitada viene a determinar la naturaleza restringida de nuestra actitud moral de beneficencia⁴⁹. Sin embargo, como establecimos desde capítulos anteriores, el respeto es la actitud moral que busca encontrar un punto de vista **imparcial** con las entidades a las que se dirige tal actitud. Establecimos que éticamente le debe parecer más apremiante al sujeto la cuestión del respeto porque con esa actitud se estaba expresando el compromiso ético de dar una *igualdad básica de valor* –siguiendo la terminología de Lizbeth Sagols–. La pregunta que deberíamos hacernos teniendo en cuenta lo que se acaba de argumentar es, ¿cómo fue posible que una actitud moral “parcial” haya dado paso **evolutivamente** al desarrollo de una actitud moral “imparcial”? La respuesta en parte nos la acaba de dar las reflexiones de Hume: gracias a un proceso deliberativo –lo que implicaría desde luego hablar de un desarrollo cognitivo–, y gracias al hábito de llevar a la práctica dicha actitud.

Por otro lado, en el apartado tercero había dicho que la simpatía parece ser el motivo dominante para actuar en beneficio de los miembros de un grupo pequeño de individuos –hablando del caso de la esfera parental o de una organización tribal–.

⁴⁸ La justicia se encarga por mantener cierta cohesión social con el fin de que se obtengan ventajas mutuas a partir de una sociedad en esencia cooperativa. Toda organización social en el fondo está caracterizada por un conflicto de intereses fundamentalmente derivadas del concepto de propiedad.

⁴⁹ La conducta de promover o fomentar el bien de otro, como he tratado de argumentar en los últimos apartados, dista mucho de ser imparcial. La beneficencia es por naturaleza restringida, sea que la veamos desde el punto de vista simpático como recíproco –en esta última vimos que la reciprocidad se volvía prescindible si los grupos sociales crecían exponencialmente–.

No obstante, concluí además que el haber aprendido a actuar en beneficio de otros a partir de una motivación auto-interesada se debió precisamente a la inmanente ventaja evolutiva que suponen los instintos sociales. Comenté que la extensión de la ética –a través de la extensión de aquello que Darwin denomina instintos sociales–, tuvo como rasgo distintivo el desarrollo cognitivo del mecanismo de reciprocidad. El hecho que la reciprocidad sea la actitud de beneficencia más relevante desde el punto de vista evolutivo –aunque no sea la fundamental– se debe a que ciertos organismos pudieron desarrollar las habilidades y facultades cognitivas necesarias para complejizar dicho mecanismo –lo que habría ocasionado que nuestros círculos sociales acrecentaran cada vez más–. Eso me llevó a aseverar que para conservar la unidad de toda organización social más allá de cierto número se necesitaba recurrir al principio de reciprocidad. Sin embargo, esto es correcto si analizamos el asunto **sólo** desde el punto de vista de la actitud de beneficencia. Quiero sugerir que en esta misma explicación de la reciprocidad –el de haber sido producto de un desarrollo cognitivo–, en paralelismo con el tema de la justicia que he presentado de Hume, se encuentra una similitud con la explicación del surgimiento de la actitud moral de respeto. Pues es debido también a la extensión de la ética como ocurrió un **desfase** entre la actitud beneficencia y la actitud de respeto.

La razón está en las implicaciones de una extensión de los círculos sociales y de la naturaleza restringida de la primera actitud. El respeto por sí solo, en realidad no tendría ningún significado a no ser que evolutivamente haya habido una necesidad de extender nuestros círculos sociales sabiendo de antemano que la beneficencia, por muy generosos que seamos, es una actitud que nos reservamos a un círculo limitado de "entidades" –me gustaría decir seres humanos pero no creo necesario demostrar que esa actitud traspasa los límites de la especie–. Con esto presente cabe esperar que la tarea de la ética se centre en extender, no la actitud de beneficencia, sino la actitud moral de respeto. Y aunque en un sentido evolutivo podemos suponer que iban a la par –es decir, que inicialmente en la esfera parental, donde la conducta de beneficencia dominante es el altruismo, la actitud de respeto se halla implícita en los actos de cuidado parental; y como tal no puede pensarse como actitud aislada–, al agruparnos socialmente la actitud de respeto pudo pensarse con independencia de la beneficencia. Pues fuimos conscientes que, ya sea por el alcance limitado de nuestra simpatía o porque la reciprocidad del grupo se vuelve prescindible, el compromiso mínimo que podíamos dar hacia los demás era el de reconocer una igualdad básica de valor.

Ciertamente si nuestras vidas fueran regidas por un ilimitado raudal de tierna generosidad y benevolencia, si en cada decisión que tomásemos en nuestras vidas viéramos por el interés y bienestar del otro, la **formulación racional** de una actitud de respeto –escindida de la actitud de beneficencia– no habría aparecido (no se habría identificado aisladamente). Pero la extensión de nuestros círculos sociales nos obligó a desarrollar la actitud de brindar respeto a alguien, sin necesidad de otorgarle asistencia de ningún tipo. Así, la actitud más relevante para mantener una unidad o cohesión social en realidad no es la beneficencia, sino aquella actitud que le subyace y que se presupone racionalmente: el respeto. Ahora bien la pregunta crucial es si esta actitud puede seguir manteniendo esa cohesión prescindiendo de la simpatía. Y la respuesta, al menos desde mi hipótesis de trabajo, absolutamente es no. Aun cuando el respeto como actitud moral se haya **desprendido** en el comportamiento humano de la beneficencia –en cualquiera de sus formas–, no se puede entender si no es porque potencialmente se busca beneficiar a lo que estamos respetando, y esto se debe a que el sentimiento de simpatía por muy limitada que esta sea nunca deja de estar aludida en nuestras deliberaciones éticas. La justificación para sostener esto la brinda nuevamente la filosofía moral de Hume.

A la hora de analizar su punto de emergencia Hume se da cuenta que el motivo que inspira las acciones justas no está respaldado inmediatamente por un sentimiento de simpatía, sino que por el contrario el sentimiento de aprobación ante la justicia debe ser construido por medio de la experiencia social del individuo. Sin embargo, la justicia no deja de ser virtud moral, y por ende está siempre edificada sobre una impresión sensible. Este hecho es fundamental, porque el que Hume haya denominado a la justicia **virtud artificial** no significa que estuviese desprovista totalmente de sentimientos compasivos –la conducta moral sigue teniendo como sustrato una dimensión afectiva–.

“Pero además no hay nada más cierto que el hecho de que no es una relación de ideas lo que nos infunde esa preocupación [la de actuar con justicia], sino nuestras impresiones y sentimientos, sin los cuales todas las cosas de la naturaleza resultan totalmente indiferentes y son incapaces de afectarnos en los más mínimo. Por tanto el sentimiento de justicia no está basado en nuestras ideas, sino en nuestras impresiones.” (Hume 1988, p.254)

Este punto es el importante de entender pues nos remite nuevamente a la regla fundamental de la moralidad en Hume: el sentido moral se encuentra en todo momento encauzado por un carácter *desinteresado*. El sentimiento de la virtud moral artificial no

puede derivarse por ningún medio solamente del razonamiento (los motivos que nos incitan a actuar justamente tampoco pueden ser únicamente motivos auto-interesados). Aunque las reglas de justicia sean producto exclusivo de seres altamente evolucionados cognitivamente eso no las exime de estar fundadas sobre cimientos afectivos. Por esa razón puse énfasis en que era imperante en Hume interpretar ese carácter desinteresado principalmente en un nivel empático: sentimos aversión ante el sufrimiento del prójimo, y sentimos cierto agrado al actuar en beneficio de él. Y de este modo aunque nuestros sentimientos compasivos dependan de un factor dimensional, y por consecuencia no se extiendan a todos con la misma intensidad, las reglas de la justicia reconocemos son necesarias instaurarlas en un grupo social porque inferimos que cometer actos injustos podría llevar a los miembros del grupo a situaciones adversas e incluso dolorosas.⁵⁰

Nuevamente esta explicación de la justicia en Hume es con la que encuentro paralelismo en torno a la actitud moral de respeto.⁵¹ En efecto, el respeto no tiene una correspondencia **inmediata** con nuestros sentimientos compasivos, no obstante en un plano psicológico sabemos que el sufrimiento, el desamparo o el despojo del prójimo nos produce un sentimiento de desagrado natural, y eso es con independencia de la proximidad o lejanía que se tenga con él –la proximidad determina la **intensidad** de la compasión o que tan dispuestos estamos a asistirlos, pero la impresión de dolor ante la suerte del otro no toma en cuenta formalmente estos distanciamientos–.⁵² *Cuando digo que la simpatía es la base del respeto me refiero a que esas impresiones de sufrimiento provenientes del daño físico o psicológico a alguien **proceden** significativamente de una previa impresión de placer que nace cuando manifiestan bienestar.*

⁵⁰ La transición de percibir impresiones dolorosas de una persona –nivel empático– a actuar en ayuda de ella –nivel simpático– depende enteramente, como lo sugiere Hume, de la proximidad o lejanía (afectiva) con que se tenga al objeto de nuestros sentimientos. Así, aunque en esencia tendríamos que analizar todas aquellas circunstancias que nos hagan desinteresarnos por ayudar a alguien en necesidad, creo con entera convicción que el criterio general sigue siendo el que postula Hume.

⁵¹ La actitud moral de respeto debe interpretarse como un problema de justicia, tal vez no en la acepción que Hume le da al término –él se refiere a la justicia como tradicionalmente se le había entendido y estudiado en filosofía política: como justicia social o distributiva–. La actitud moral de respeto por el contrario se enfoca en la justicia en un grado más elemental y previo, justicia en el sentido de «dignidad». A eso se refiere la Dra. Sagols en su texto con la expresión «igualdad básica de valor»: una igualdad de dignidad (Sagols 2014, p.13). Esto se comentará en el siguiente capítulo.

⁵² **Esto no quiere decir que el fundamento filosófico propio del sentido moral sea la empatía.**

Sostengo que el proceso empático es un requisito lógico y necesario, pero no suficiente. Como lo he tratado de formular en los tres primeros apartados del presente capítulo: la capacidad de sentir simpatía pudo haberse gestado en los afectos propios de la esfera parental. Y quizá busquemos repetir, como patrón psicológico, esos afectos con aquellos que no son tan próximos a nosotros. Pues nuestra historia evolutiva nos ha encauzado, según la sociobiología, a dejar de un lado las prácticas endogámicas y emparentarnos con los que aún no estamos emparentados.

El valor moral que encontramos en no dañar a un organismo individual no puede explicarse desde esta argumentación si no es porque en última instancia existe la **predisposición** a ayudarlo, y esto es debido a la satisfacción natural que provocan ciertas impresiones en relación a su bienestar.⁵³ La actitud moral de respeto tiene como objeto remitirnos a un fenómeno moral y psicológico más elemental para vivir en comunidad: ayudar. En este sentido, aunque no en el único, digo que la simpatía se halla inclusive en la base misma de la actitud moral de respeto. Las razones por las cuales respetamos y beneficiamos a los demás no pueden diferir en un nivel esencial.

Sin embargo, la distinción entre la actitud moral de beneficencia y de respeto sigue en pie por una cuestión más importante: la beneficencia la limitamos a los grupos sociales. El término grupo social no es el más adecuado para referirnos a la actitud moral de respeto. Un término más pertinente para hablar del respeto es de hecho el que ya enfatizaba con tanto esmero Aldo Leopold: «comunidad». Al extender la ética –la actitud moral de respeto– no la estamos extendiendo a los grupos sociales propiamente –nuestros círculos sociales por más que se alarguen tienen fronteras jurídicas y políticas bien definidas–. Concretamente no socializamos –en sentido de **dar forma** a lo social– con los miles de millones de seres humanos que existen, ni mucho menos con los billones de organismos más que habitan y comparten este planeta con nosotros. Más bien el respeto lo extendemos a una «comunidad moral», cuyas fronteras reconocemos son enteramente artificiales. Una comunidad moral la conforman aquellas entidades que respetamos moralmente; es decir, a las que les brindamos una igualdad básica de valor.

Esta igualdad valorativa como recordarán tenía que ver previamente en nuestra discusión con el problema de los criterios para otorgar dicha actitud: Taylor toma como criterio el poseer valía inherente –el hecho de ser centros teleológicos de vida–, mientras que Aldo Leopold aboga por tomar conciencia que somos ciudadanos bióticos, y que formamos parte de una comunidad biótica global. Como dije en un inicio mi hipótesis de trabajo no pretende anular o imposibilitar ninguno de estos criterios. Sin embargo, hablando en un sentido filosófico, el respeto en tanto actitud moral en realidad se otorga hacia aquello que reconozco tiene cierta igualdad valorativa conmigo mismo.

⁵³ **Esto no significa nuevamente que la empatía sea la causa formal de nuestros sentimientos compasivos.** El surgimiento de la simpatía no es una cuestión de simple interés empático o de contagio emocional. Puede un ser sensible en la vida real tener la capacidad psicológica de verse afectado por el estado emotivo-psicológico de alguien más, y aun así no despertar en él ningún sentimiento compasivo. Las causas de esto pueden ser muy diversas, pero quiero suponer, siendo fiel a mi tesis, que una falta de cuidado y de afecto parental pudieron haber ocasionado tal comportamiento patológico. En otras palabras, el tener la capacidad para empatizar con alguien no implica necesariamente que nazca en nosotros, de forma natural, la capacidad para simpatizar. La simpatía también va formándose conforme la experiencia.

Es decir, esta igualdad básica de valor **también** se explica porque el sujeto hace una transposición del valor más elemental que posee para llevar a cabo una «vida en comunidad» –nos identificamos con ese alguien de modo muy específico–.⁵⁴

*Con la tesis que he delineado en este capítulo podemos concluir que hablar de una actitud moral de respeto es hablar de todos aquellos posibles depositarios de mi beneficencia, y en un nivel más esencial o próximo los posibles depositarios de mi simpatía. Con esto estoy proponiendo de hecho criterios **alternos** para definir a las entidades hacia las cuales se dirige nuestro respeto en un **sentido holista**. La cuestión pienso no es si los organismos o los seres humanos en sí puedan concebirse o no como ciudadanos bióticos, y tampoco importa mucho si poseen estrictamente bien propio o intereses vitales. Lo relevante más bien es si tienen o pueden poseer la capacidad para la compasión y la reciprocidad, y en un grado previo, la capacidad para crear vínculos afectivos. Esto es lo que considero indispensable para vivir en comunidad, y por ende lo que considero desde un punto de vista ético intrínsecamente valioso.*

Nuestra comunidad moral no puede quedarse estancada en la esfera social, vaya mucho menos en la esfera parental. De hacerlo se caería en una situación peligrosamente inmoral, suficiente como para cometer las atrocidades e injusticias más grandes (llevar a cabo un proceso de igualación con respecto a la esfera parental para que los miembros de un grupo social no prefieran automáticamente los intereses de los miembros de su familia sobre los intereses del grupo, es un modo de decir que se busca instaurar cierta justicia social). La comunidad moral es siempre más grande que el grupo social al que pertenecemos, pues no involucra únicamente para nosotros las entidades **potenciales** para vivir socialmente, sino que ha de involucrar además aquellas entidades con la misma capacidad para vivir en comunidad aun cuando ellas no logren hacerlo con nosotros. Cuando respetamos moralmente a una comunidad de organismos silvestres no quiere decir que se desee o se busque entablar un proceso de socialización con los miembros de ese conjunto. Más bien, a través de mi respeto hacia los miembros de esa comunidad lo que hago es conferir o manifestar **mi simpatía** en el sentido de reconocer y valorar su aptitud para sentir simpatía con alguien más dentro del conjunto. En el siguiente capítulo pondré énfasis en esto último en contexto con el enfoque que nos compete analizar la actitud moral de respeto: el enfoque biocéntrico holista.

⁵⁴ En el criterio que Taylor propone, por ejemplo, compartimos con los demás organismos una propiedad en común: la de tener *bien propio*. Y esa propiedad era la que se consideraba racionalmente y desde un punto de vista ético intrínsecamente valioso.

Capítulo III

Una actitud moral *simpática* de respeto y su relevancia para una ética biocéntrica holista

En el capítulo anterior logramos apreciar de qué manera la simpatía logra pensarse como la base filosófica del sentido moral, y también de qué modo se considera ella como un valor intrínseco en nuestra experiencia –los sentimientos compasivos son deseables en sí, no apelan a un fin ulterior–. Esto nos hizo apelar dentro de la teoría moral de Hume a la concepción o regla general para discernir sobre todas nuestras discrepancias éticas: el sentido moral se caracteriza fundamentalmente por un carácter *desinteresado* hacia el otro –los motivos egoístas no podrían suponerse como la razón última de nuestra conducta moral–. Esto me llevó a decir que las razones por las cuales respetamos y beneficiamos a otro no difieren en lo esencial: la actitud de beneficencia en su nivel más fundamental –el altruismo– y la actitud moral de respeto se justifican ambas en última instancia a partir de la simpatía. No obstante, también llegué a exponer con el análisis de las tesis de Darwin y Hume que el problema de esta postura teórica es que dicho sentimiento no deja de ser nunca parcial y restringido.

La cuestión ahora es muy simple: ¿cómo es que un sentimiento por naturaleza parcial se encuentra fundamentando filosóficamente una actitud moral imparcial como lo es el respeto? Aunque el afecto personal nunca debe representar el motivo por el cual respetemos a alguien, el compromiso ético de dar una *igualdad básica de valor* –el fin último de la actitud moral de respeto– no se entiende si no es porque inferimos que faltar o negarles el respeto a quienes deben ser objeto de respeto –cometer cierto grado de injusticia hacia ellos– significa crear un estado de relaciones vulnerable y doloroso con ellos. Y uno no alcanza ese grado de razonamiento a menos que previamente haya adquirido la capacidad para sentir simpatía. No es posible desarrollar una actitud moral de respeto sin antes haber desarrollado sentimientos compasivos, y en un grado previo sin antes haber poseído la capacidad para crear vínculos afectivos con alguien más. Mi actitud de respeto debe denotar una preocupación *desinteresada* hacia el bienestar de quien logro respetar, esto inclusive si reconozco mi distanciamiento afectivo y mi deseo quizá de no estrechar esa lejanía. Esta tesis es la que desarrollaré a continuación, y lo haré desde el enfoque que nos ha competido analizarla: el biocéntrico holista.

3.1 ¿Simpatía por la comunidad? El horizonte práctico de la simpatía dentro de una ética de respeto hacia las comunidades silvestres

Lo que moralmente importa es el criterio que permita distinguir entre las emociones socialmente útiles y las que no lo son, entre aquellas que tienen un valor funcional para la convivencia, para la democracia y para el desarrollo moral de la persona

Victoria Camps

Como hemos apreciado con los dos capítulos anteriores, encontramos una idea general de extensión de la ética en Darwin del mismo modo que lo hallamos en Leopold, únicamente que existe una importante diferencia entre ambos. En Darwin esta extensión se halla condicionada aun por la imagen paradigmática de su tiempo sobre lo que significaba «vivir en comunidad» (Darwin no creía que las comunidades bióticas pudieran llegar a conformar una comunidad moral con el ser humano). Sin embargo, Leopold fue el primero en romper con esto, pues su aportación teórica fue ver que el respeto y la consideración moral no sólo aplicaban a los miembros de una comunidad biótica, sino que llegaban a aplicar a la comunidad en sí. Esto es importante retomar ya que si aceptamos la tesis central que he planteado –que el respeto se fundamenta en última instancia a través de un valor intrínseco; a saber, la simpatía–, entonces debemos tener presente que esta tesis se aplica tanto a nivel de “conjunto” como a nivel de sus partes componentes. Y esta sentencia nos lleva a un problema ya conocido.

Hablamos previamente en el paradigma biocéntrico que el fin de la actitud moral de respeto se traducía en encontrar un punto de vista imparcial con las demás especies, y esto se llevaba a cabo a través de dos compromisos fundamentales: no dañar al organismo y no interferir con su estado natural. Ambos compromisos nos revelaban propiamente el concepto de respeto: la conjunción de un principio de no-maleficencia y de un principio de no-interferencia condicionado al primero. De este modo se concluyó que en realidad no tendría que existir conflicto en expresar una actitud moral de respeto tomando al mismo tiempo el paradigma biocéntrico y el paradigma eco-céntrico. Esto por supuesto, siempre y cuando uno no insistiera en promover o fomentar el bien de las entidades en disputa con independencia de nuestros actos –pues la beneficencia se nos ha presentado todo este tiempo de modo restringido o parcial–.

El modelo de ética biocéntrico que nos presentó Taylor se centraba ante todo en los organismos individuales, y en que estos eran “objetos” de una actitud moral de respeto en la medida en que poseían un bien propio. Es claro que desde este enfoque los ecosistemas no poseen bien propio –no tienen deseos o intereses, no son conscientes, ni mucho menos expresan emociones o sentimientos–. Aquella actitud no debe suscitar una consideración moral directa con los ecosistemas porque los conjuntos en sí carecen de valía inherente. Sin embargo, como propuse, el que los ecosistemas carezcan de valía inherente no los hace carentes de otros criterios para brindarles una actitud general de respeto. Esto se vio con el ecocentrismo. Dentro de este paradigma la actitud general de respeto tenía como fin proteger la salud del ecosistema. Observamos que la salud del ecosistema en un sentido es un «fin en sí» –refiriéndonos a que su bienestar no es un valor instrumental, y por tanto la integridad del conjunto no se reduce al bien de cada uno de los organismos–, pero también que el hecho de que ella sea *perseguida* como fin en sí mismo es algo que resulta un tanto controversial. Para el ecocentrismo ese «fin en sí» podría bien interpretarse como un valor intrínseco, y como tal suponer que está por encima de intereses humanos. Pero como lo planteó Leopold, la perspectiva está abierta: la totalidad de la biosfera puede verse *prioritariamente* desde la perspectiva humana –un antropocentrismo débil– o puede verse desde un ecocentrismo radical.

Leopold tuvo conocimiento que la estabilidad de un ecosistema depende de la capacidad que tiene la tierra de reciclar sus nutrientes de manera eficaz para que el funcionamiento de la Pirámide Biótica no se interrumpa. La integridad del ecosistema estriba en no dividir las partes que lo conforman: ríos, cuencas, suelos, planicies, etc., en realidad todos sus componentes abióticos son relevantes, y hemos de darles la misma consideración moral que sus componentes bióticos. En este punto es donde se hallaba la crítica biocéntrica fuerte hacia el paradigma eco-céntrico. Pues se aprecia el contraste más renuente entre ambos: el ecocentrismo nos ilustra un enfoque holista del asunto. El holismo en los debates ambientales y ecológicos suele dividirse de dos formas: uno práctico y uno ético. Por un lado se sostiene que se debe tomar por cuestiones prácticas una perspectiva holista al momento de proponer políticas ambientales sustentables, y por el otro lado, se sostiene que los ecosistemas y/o comunidades bióticas **por sí solas** son acreedoras de una consideración moral directa –poseen cierto valor intrínseco–. El holismo práctico únicamente consagra este enfoque con la finalidad de comprender los sistemas naturales en su forma o constitución, aunque su valoración moral sigue siendo reducible al valor de los elementos individuales que los componen.

Desde su perspectiva, el holismo ético logra atribuir cierto valor intrínseco a los ecosistemas y/o a las comunidades bióticas en lugar de hacerlo exclusivamente a los miembros de ese conjunto. Entre esta dicotomía se hallan debatiendo un gran número de eticistas y teóricos ambientales. Lo que nos lleva nuevamente a tomar en cuenta las reflexiones que Gary E. Varner hace en su libro *In Nature's Interests*. Varner dice que tomar cierto enfoque “sistémico” de la gestión ambiental no nos compromete de hecho a adjudicarles una valía moral intrínseca a los ecosistemas (Varner 2002, p.10). Pues de hacerlo uno implícitamente estaría afirmando que se valora al conjunto en *igualdad* con el valor de sus componentes bióticos individuales –y esto significaría, por ejemplo que una extensión de tierra fértil o una llanura entera podrían llegar a ostentar por lo menos el mismo grado de valor moral que los organismos que habitan dentro del ecosistema–.

Es verdad que dentro de las posturas del holismo ambiental es común seguir apreciando un conflicto interno (semántico) en relación a lo que se quiere decir cuando se habla del «valor de los ecosistemas»: querer sostener por un lado que existe un valor intrínseco en la protección de la naturaleza, y por el otro en sostener que existe tan solo una consideración moral directa aunque sin necesidad de apelar a esa noción.¹ Sin embargo, pienso que este conflicto interno es distinto a la objeción que les llega del lado del paradigma biocéntrico. Evidentemente creo que nadie valoraría de igual modo un puñado de rocas ígneas o arena caliza con el valor de la vida de un organismo sintiente y completamente desarrollado. Ésta no es la clase de **igualdad** que persigue el holismo ético ambiental, pues de hacerlo uno cometería el error de seguir concibiendo el asunto en términos de “entidades individuales”, y no es el caso. A veces uno pierde perspectiva y olvida que el holismo ético valora, además de todos los componentes individuales del ecosistema natural, las *relaciones e interacciones* que ocurren dentro del conjunto.

¹ Los ecologistas profundos, por ejemplo, intentan conservar la estabilidad y la integridad de la biosfera por un bien propio, es decir, sin tener en cuenta los beneficios potenciales que los seres humanos puedan conseguir al adoptar dicha actitud. Arne Naess y George Sessions ponen como punto central en su manifiesto lo siguiente: el bienestar y el florecimiento de la vida humana y no humana sobre la Tierra tienen valor en sí mismos (expresión sinónima: valor intrínseco). Estos valores son independientes de la utilidad del mundo no humano para los propósitos humanos (Naess, en Kwiatkowska 1993, p.23). Bill Devall y George Sessions en *Deep Ecology* sugieren que el movimiento de ecología profunda defiende una forma de «igualitarismo biocéntrico»: La intuición de la igualdad biocéntrica consiste en que todas las cosas de la biosfera tienen igual derecho a vivir y a florecer, a alcanzar sus propias formas individuales de desdoblamiento y autorrealización dentro de la mayor Autorrealización. Esta intuición básica consiste en que todos los organismos y entidades de la ecosfera, como pertenecientes a un todo interrelacionado, tienen igual valor intrínseco (Devall y Sessions 1985, p.67). El movimiento de ecología profunda, al igual que lo hace Taylor sólo que con un enfoque distinto, pone como criterio el alcanzar un *derecho a la vida* –un derecho de continuidad de la existencia–. De este modo, en ambos decimos que la veneración por la vida constituye un *valor en sí*, sólo que la ecología profunda enfatiza su holismo porque la vida particular la perciben siempre a partir de un “todo interrelacionado”.

Las rocas o la arena caliza por sí solas carecen de igualdad valorativa con un ser vivo, pero cuando tomamos el asunto en términos de litorales o de dunas de arena el asunto puede cambiar drásticamente. El holismo ético atribuye consideración moral a los sistemas naturales porque filosóficamente se está reflexionando y valorando más allá del enfoque individual: se habla de conjuntos de organismos, conjuntos de poblaciones, conjuntos de cadenas tróficas, conjuntos de factores climatológicos, etc. Esto puede apreciarse mejor en el apartado tercero del primer capítulo. El reto para una ética holista es explicar cómo un sistema o subsistema en sí pueden concebirse como acreedores de una valía intrínseca. En Leopold vimos de qué modo se resuelve este problema: la estabilidad del ecosistema en su conjunto **puede no** perseguirse como un fin en sí –pues somos ciudadanos bióticos y una biosfera sana equivale a una vida humana saludable–. Sin embargo, regresando a nuestra hipótesis de trabajo observamos que la actitud moral de respeto aquí se está defendiendo a partir de un valor intrínseco. La pregunta entonces es la siguiente: *¿en verdad podemos extender nuestra capacidad de simpatía hacia el conjunto de los ecosistemas naturales? Mi respuesta al menos es no; pienso que es imposible simpatizar concretamente con el conjunto de un ecosistema natural.*²

Si esto es correcto entonces, ¿en qué sentido seguir defendiendo una actitud moral de respeto hacia la naturaleza con base en un sentimiento de simpatía? La respuesta tiene que ver con una acotación que hice desde un comienzo: nuestro objetivo es trazar un camino teórico para justificar una actitud moral de respeto que incluya a las comunidades silvestres, no a los ecosistemas propiamente. Nunca fue mi intención hablar de valores intrínsecos hacia el conjunto de los ecosistemas naturales –las razones para respetarlos varían dependiendo del enfoque que uno adopte–. Sin embargo, esto no imposibilita a mi juicio que no se hable de un *respeto simpático* que logre incluir a las comunidades silvestres. De hecho, ese ha sido siempre la intención: demostrar que es posible desarrollar la capacidad para simpatizar con el conjunto animales silvestres.³ Esto casualmente también lo subraya Varner en su texto. Varner acude a la misma línea de argumentación que propuso Callicott y de la que anteriormente hice alusión: la idea que existe una continuidad e influencia de Hume y Darwin en la ética de Leopold.

Según la lectura de Varner, Callicott en realidad lo que hace es reconstruir e interpretar filosóficamente la ética de la tierra de Leopold sobre la asunción de que las

² Es decir, si seguimos la línea de comprensión clásica en la que se ha pensado las relaciones simpáticas (entablado sólo entidades individuales), el sentir compasión por el conjunto en sí carece de sentido.

³ Recordemos que partimos de la premisa que los ecosistemas nos interesan éticamente por el bien de la comunidad silvestre que vive, interacciona y se transforma dentro de ellos.

ciencias naturales, y en especial la ecología, han ido transformado nuestra concepción de comunidad de tal modo que ahora nuestros sentimientos morales y nuestra simpatía –aludiendo a Hume y Darwin– se han extendido hasta al punto de lograr percibir no sólo a cada organismo en el planeta como miembro de una comunidad biótica global, sino percibir además a la comunidad en sí como **receptora** de dichos sentimientos y de dichas simpatías (Varner 2002, p.13). Varner es muy crítico con esta lectura de Callicott y termina subrayando algo fundamental:

“La afirmación que la selección grupal impulsó la evolución o el desarrollo del sentido moral no implica necesariamente que el sentido moral sea holístico en lugar de ser individualista, en la medida en que se afirma que Darwin siguió a Hume y Smith, debemos decir que el sentido moral sigue siendo individualista [...] La simpatía es un sentimiento tan importante en los escritos de Hume y Smith no sólo porque nos dice algo acerca de los motivos de un agente moral, sino además, y fundamentalmente, porque sugiere una forma cómoda en la que un agente puede llegar a entender lo que es bueno y malo para otro individuo.”⁴

Varner nos hace ver que habría que preguntarnos si esa supuesta extensión de nuestros sentimientos y simpatías a partir de una transformación de nuestra concepción de comunidad toma en cuenta a los individuos dentro de las comunidades bióticas o además a las comunidades en su totalidad. Si se toma únicamente la primera, entonces se tiene un holismo práctico, si se toma la segunda, entonces tenemos verdaderamente ante nosotros un holismo ético. ¿Es posible tener simpatía por los conjuntos? Si vemos la cuestión *sólo* desde la perspectiva del individuo creo que no. En efecto, para Hume aun cuando algunas veces se hable de un “bien general” sólo podemos sentir simpatía con seres individuales. Un ecosistema –pensándolo como entidad individual– no suscita sentimientos compasivos. No obstante, desde la perspectiva de Darwin yo no estaría tan seguro de las conclusiones que obtiene Varner. Varner deduce que si Hume afirma que la simpatía por una comunidad es semánticamente imposible, por lo tanto por el simple hecho de usar su terminología Darwin estaría adoptando y defendiendo implícitamente la misma postura individualista de Hume (Varner 2002, p.15).

⁴ “The claim that group selection drove the evolution of the moral sentiment does not imply that the moral sentiment is holistic rather than individualistic, and, insofar as Darwin followed Hume and Smith, the moral sentiment is individualistic [...] Sympathy is such an important sentiment in the writings of Hume and Smith not only because it tells us something about the motives of a moral agent but also, and crucially, because it suggests a convenient way in which a moral agent can come to understand what is good and bad for another individual” (Varner 2002, pp.15-16).

En varias ocasiones Darwin en su obra *The Descent of Man* pone énfasis en la dependencia última que llega a ocurrir entre el bienestar individual del organismo y el bienestar del grupo al que pertenece, de tal modo que pareciera que no se puede pensar el uno sin el otro. Darwin nos dice:

“Los hombres primitivos no juzgan buenas o malas las acciones sino en cuanto afectan de una manera aparente al bienestar de la tribu, no el de la especie ni el del hombre considerado como miembros individual de la tribu [...] Cuando un hombre arriesga su vida para salvar a uno de sus semejantes parece más justo decir que obra en beneficio del bienestar general. El bienestar general y la felicidad del individuo coinciden sin duda habitualmente, y una tribu feliz y contenta prosperará mejor que otra que no lo sea.” (Darwin 1998, pp.58-59)

Sin embargo, independientemente de si se logra estar de acuerdo o no con esta interpretación, mi objetivo es trazar una línea de investigación donde se sostenga que es posible desarrollar sentimientos compasivos no sólo hacia los organismos individuales, sino también hacia los grupos de organismos. El punto crucial para pensar esto es que se ha creído que la percepción de lo que *somos* –en todo su sentido ontológico– lo ha sido exclusivamente en tanto «ser individual», y nunca en tanto «ser colectivo». La pregunta por la existencia del hombre arrastra consigo una tradición –la percepción de lo que somos tiene antecedentes– y pensar que en cada momento y en cada lugar de nuestro devenir histórico hemos concebido la condición humana a partir de la noción ontológica del *individuo* –de la autonomía, la racionalidad y la autosuficiencia; para completar la imagen del hombre moderno–, es caer realmente en la ingenuidad.

Yo no dudo y jamás pondré en duda la especificidad (no excepcionalidad) del ser humano –como sea que uno desee concebirse⁵–, creo que la ética no tiene como propósito negar la alteridad de nadie. Sin embargo, mi propuesta es demostrar también que la percepción de lo que somos, en el ámbito que nos *debe* ser relevante (en el ámbito moral), no sólo puede sino *debe* desembocar en un «ser colectivo». Es posible esto gracias –y lo he venido sugiriendo casi de modo subliminal– a que se posee la aptitud y el hábito de crear vínculos afectivos con un número *creciente* de entidades.

⁵ Lo que nos define como seres humanos, esto es, tratando de abandonar el enfoque de la tradición racionalista y ahondar en una visión más *posmoderna*, pues es precisamente nuestra libertad –la capacidad de autodeterminación–. Uno puede ideológicamente concebirse de muchas maneras, lo importante son las consecuencias que pueda traer esa imagen para los miembros de nuestra comunidad moral. En ética se reflexiona y se hace teoría moral para cambiar la imagen del hombre en su devenir histórico, no nos basta con hacer historiografía o historia del pensamiento moral.

Cuando observamos a una comunidad silvestre no sólo estamos observando la complejidad de sus relaciones e interacciones ecológicas, sino además –en un menor o mayor grado, consciente o inconscientemente– vemos la red emocional que las especies van entretejiendo dentro de la comunidad. Si el mundo natural se nos presentara todos los días a la imagen de Thomas Hobbes, como un lugar inhóspito y despiadado donde no abundara más que la agresión, el desprecio, el egoísmo y la guerra, pues entonces sí, creo que nada de lo que he argumentado tendría sentido. Pero la realidad con que se nos presenta el mundo natural es ambigua: es verdad que hay competencia y depredación en la naturaleza, y eso incluso es saludable para los ecosistemas, pero olvidamos que las más importantes interacciones biológicas desde un punto de vista evolutivo son aquellas donde la cooperación y el beneficio mutuo predominan –la mayoría de los animales viven en grupos, son pocos los que llevan una vida solitaria–. Y bueno, en cierto sentido eso **por sí solo** no nos tendría porque importar moralmente. Pero a la ética le importa lo que acompaña a esas interacciones. Las especies en los ecosistemas, como nosotros, no sólo buscan la compañía o la ayuda del otro para poder sobrellevar la lucha por la existencia, sino que lo hacen porque a través de ellas pueden despertar mutuamente lazos afectivos y cordiales, en donde su dolor y su placer, su bienestar y su desdicha, se logren compartir con alguien más. **Y en eso propiamente sí que podemos simpatizar.** El sentimiento de simpatía también toma en cuenta los lazos y las condiciones que hacen posible al individuo desarrollarse como un ser apto para la compasión. En este contexto digo entonces que es posible de hecho sentir simpatía por un conjunto de organismos. Y eso además reconocemos es digno de respeto incluso si nosotros no formamos parte directamente de su comunidad –su grupo colectivo de organismos–.

Naturalmente nos debe provocar aversión e indignación el hacer daño físico o mental a un organismo individual (torturarlo o humillarlo respectivamente), pero de igual modo nos debe provocar aversión y sufrimiento, aunque no sean naturales esos sentimientos, el quitarle a ese organismo parte de la comunidad donde se interrelaciona y donde se espera que conforme lazos afectivos con otros organismos. Pienso que una vez que nos detenemos a pensar en ello advertimos entonces que una actitud moral de respeto puede llegar a dirigirse también hacia el conjunto y no sólo hacia el individuo. La pregunta forzosa a responder una vez que se ha comprendido esto es, ¿cómo respetar a una comunidad biótica del mismo modo que respetamos a las sociedades humanas? Es decir, *¿cómo justificar una igualdad valorativa con una comunidad de organismos de la cual no formo parte sabiendo de antemano que mi simpatía no es en esencia imparcial?*

Estas interrogantes nos llevan de nuevo a la cuestión central de este capítulo: ¿cómo un sentimiento parcial puede fundamentar una actitud moral cuyo fin es darnos un posicionamiento imparcial? Mi respuesta breve fue porque el compromiso de dar una *igualdad básica de valor* no se entiende a no ser que se infiera que faltarles o negarles el respeto a quienes son objeto de mi respeto significa crear un estado de relaciones vulnerable y doloroso con ellos. A pesar de esto jamás reiteraré que dado el alcance limitado de nuestra simpatía en realidad la intensidad con que esta se mide no es la misma, por tanto es de esperar que en caso de conflicto lo más natural fuera preferir los más cercanos a nosotros. Si esto es correcto, ¿acaso no habría también una desigualdad implícita en la actitud moral de respeto? Si logramos decir que se respeta en igualdad de condiciones a una comunidad biótica con los diferentes círculos de nuestra esfera social entonces es porque suponemos que el valor de aquel conjunto está en equiparación con el valor del conjunto de los individuos con los cuales puedo socializar. ¿De qué modo el grado de simpatía por una comunidad biótica logra equipararse al grado de simpatía que tengo al grupo al cual pertenezco? Esto es un problema fuerte y reconozco que desde esta hipótesis es irreparable que nuestros afectos y emociones siempre van a alterar, como lo previó Hume, nuestro sentido del **deber moral**. Sin embargo, también creo que es un error decir que es imposible llegar a un principio de imparcialidad a través de esos mismos sentimientos. Y la razón tiene que ver con lo que a continuación diré.

Si hemos de pensar en una actitud moral de respeto hacia las comunidades silvestres, evidentemente, como se mencionó en la última parte del capítulo anterior, tenemos que reconocer la comunidad silvestre como parte de nuestra *comunidad moral*. El problema es que esta comunidad moral –todos aquellos a los que les brindamos una igualdad básica de valor– está sentada sobre un principio en esencia imparcial, el cual se piensa nos impide llegar precisamente a esa igualdad básica. Esto merece mayor detenimiento, pues una de las cosas con las que concluí el capítulo anterior es que esta igualdad básica se explica fundamentalmente porque el sujeto hace cierta transposición del valor más elemental que posee de sí para llevar a cabo una vida en comunidad. Y esta transposición nos da un criterio adicional para ser depositario de una actitud moral de respeto, el cual era tener o poseer a futuro la capacidad para la compasión y la reciprocidad, y en un sentido más amplio, la capacidad para entretejer una red afectiva con otros organismos. Esto es la clave, ya que si aceptamos este criterio habría una manera simple para tratar de corregir o compensar la fuerza desigual de nuestros afectos y simpatías, y del cual llegaríamos a aminorar el problema de la preferencia.

Es una falacia decir que porque la simpatía es la base de nuestro sentido moral el escenario resulta siempre el mismo: preferir los más cercanos a nosotros. La respuesta es bastante simple para este error, aunque para nada es tarea sencilla: mayor interacción científica y emotiva con nuestro entorno natural. A través de un constante estudio empírico, y de un contacto emocional estrecho con la naturaleza –lo que significaría un perpetuo conocimiento conductual de la vida colectiva no humana–, podemos acotar precisamente la brecha afectiva y comprensiva que tenemos con la vida silvestre. La comunidad está en las relaciones, en el tipo y la calidad de conexiones que entablamos con las entidades que podemos llegar a desarrollar un lazo o una red afectiva. El punto realmente decisivo para el enfoque biocéntrico es que terminamos valorando de igual modo la capacidad que pueden desarrollar otras especies para conformar una red afectiva; y a partir de la cual llegarían con el tiempo a formar, como se aprecia en nuestro caso evolutivo, grupos casi tan cooperativos y estrechos como lo son los grupos sociales humanos. Sin embargo, esta equiparación sólo es posible si existe una fuerte disposición anímica del sujeto por aumentar su contacto con la naturaleza. Si lo pensamos bien creo que del lado humano también podría funcionar esta lógica: una persona que no entabla ni llega a fomentar una vida cívica habitual con su comunidad difícilmente va a poder verla como algo intrínsecamente valioso, en todo caso tendría afectos con algunos y muy escasos miembros dentro de su comunidad, pero no con la comunidad como tal. Posicionándonos dentro de la esfera social y con un enfoque holista creo es más sencillo deducir a estas alturas cómo y de qué manera la simpatía logra fundamentar en última instancia tanto la actitud moral de respeto como la de beneficencia.⁶ A pesar de ello, aunque se ha expuesto el *cómo*, ahora es menester indagar a un más sobre la manera en que pienso es posible llevar a cabo esta tesis, y los límites teóricos que posiblemente encontremos dentro del paradigma biocéntrico.

⁶ Reflexionando sobre las bases filosóficas que sustentan dichas actitudes a nivel de la esfera social, que mejor razón se tiene para respetar al grupo social, incluso si nuestro fin sea entablar únicamente conductas de reciprocidad, si no es porque esperamos conformar una relación cordial y afectuosa con las entidades que lo conforman. En última instancia, si nos viéramos en la hipotética necesidad de entablar constantemente conductas de reciprocidad dentro del grupo, es evidente que la misma cotidianidad de esas prácticas nos van a llevar a crear relaciones de otra índole con sus individuos. Relaciones donde probablemente el afecto y la simpatía replacen a ese frío mecanismo racional de cooperación en donde simplemente cada quien ve por el interés propio. Efectivamente, la reciprocidad surge porque las personas o las entidades a las que se dirige nuestra beneficencia se encuentran distanciadas de mí. Sin embargo, es imposible, dada nuestra condición como ser afectivo, que nuestras relaciones prácticas se queden estancadas en un “frío mecanismo de reciprocidad”. En palabras más simples, conforme es más habitual nuestra interacción con el grupo la cooperación se explica también gracias al grado de afección que tengamos con sus miembros. Así, aunque sea verdad que nuestro afecto personal no es *directamente* lo que nos debe motivar a respetar, preguntémosnos si es posible una vida en comunidad con alguien sin mostrar, o al menos sin estar dispuesto a entablar, una vida emotiva.

3.2 Justicia Ecológica: hacia una conciencia ecológica emotiva

La totalidad del ecosistema no despierta por sí mismo sentimientos compasivos en nosotros, y por ende una actitud de respeto hacia ellos se puede interpretar de forma indirecta; desde de nuestra hipótesis de trabajo a los ecosistemas los respetamos en general tanto por razones instrumentales como por razones que involucran un valor intrínseco. En contraste, recordemos que desde el ecocentrismo una actitud general de respeto demanda el compromiso ético de proteger la salud de los ecosistemas aun cuando los **motivos** de este compromiso lleguen a variar. La contaminación ambiental, la utilización de gases perjudiciales para la capa de ozono, la quema de combustibles fósiles, etc., todo eso podría expresarse en términos del daño que producen a la biosfera y que repercuten a la salud y bienestar humano. Pero no significa que exista algún tipo de implicación necesaria con referencia al valor que le debemos moralmente a la vida silvestre, pues tan sólo se toma en cuenta el valor de las interacciones ecológicas que son indispensables para mantener una biosfera sana. Además, como ciudadanos bióticos entendemos que la gestión sustentable de un «socioecosistema»⁷ está en la capacidad de que tanto el biotopo como la biocenosis tienen en su conjunto de proveer servicios y recursos naturales a la población humana, y de la capacidad de las poblaciones humanas de afectar el funcionamiento de aquellos, pero en realidad no es que se defina algún compromiso ético de dar una igualdad valorativa a la vida silvestre en específico.

Por otro lado, pienso que desde un punto de vista biocéntrico holista la actitud de respeto hacia la naturaleza tiene como objeto tomar a las comunidades silvestres como partes de nuestra comunidad moral. Y aquí si existiría el compromiso de otorgar una igualdad valorativa a los conjuntos de animales silvestres. La consecución de este enfoque por ende es asegurar un entorno físico en nuestro planeta beneficioso no sólo para nosotros, sino también para una gran variedad de especies. La comunidad moral, como argumenté, no debe involucrar únicamente aquellas entidades que potencialmente son aptas para la vida social humana, sino que ha de involucrar además las entidades aptas para llevar a cabo una vida en comunidad con alguien más.

⁷ José Manuel Maass adopta este término para definir una unidad de manejo teórico más precisa en materia sustentable, que surge ante el reconocimiento de la inexorable dependencia de los seres humanos con los recursos y servicios que les proveen los ecosistemas naturales. Maass comenta: “la aparición del ser humano, con su capacidad de almacenar información de forma simbólica, aumenta enormemente la capacidad de los ecosistemas de acumular información y evolucionar en sistemas mucho más complejos. Este nivel de organización que surge de la conjunción del ecosistema con los seres humanos es a lo que hago referencia con este concepto” (Maass, en Calva (coordinador) 2012, p.275).

Regresando a nuestra hipótesis –que la simpatía es la base del sentido moral–, si analizamos el respeto sólo desde **una perspectiva individual** comprendemos que el valor moral de no ocasionar daño a un organismo se explica, como vimos con Hume, debido a la satisfacción natural que provocan ciertas impresiones sensibles en relación a su bienestar –cuando se daña a un organismo física o psicológicamente las impresiones de sufrimiento o dolor *proceden* de una previa impresión de placer que surge cuando se les trata bien–. Pero si además llegamos a analizar el respeto en tanto actitud moral desde un **enfoque holista** comprendemos que nuestro sentimiento de simpatía hacia los grupos de organismos también es posible. Su explicación se basa en que la percepción de lo que somos y de lo que son y pueden ser los animales silvestres también logra desembocar en un ser colectivo, y no sólo en un ser individual. Esto significa que adoptar un enfoque holista –sea biocéntrico o no– al momento de expresar una actitud moral de respeto conlleva a una percepción del organismo distinta a la de un ser sintiente individual: esa percepción es la de vernos como seres colectivos, y es con la cual podemos ampliar nuestra simpatía al deliberar –en el caso de la esfera social humana– que también nos debe importar el conjunto de relaciones que ocurren dentro de un grupo colectivo, y no sólo las relaciones que "yo", en tanto ser social, pueda entablar con otros miembros del grupo –las cuales por muy extensas que sean son siempre menores al total de sus interacciones–. Debo respetar al conjunto *en sí* porque todo miembro del grupo es una entidad que no sólo posee sus propias e intrincadas relaciones interpersonales, sino que además es alguien que puede caer y pertenecer en cualquier momento a mi esfera de relaciones. Franz de Waal dice algo similar al intuir que asimilar cierto interés hacia el grupo de forma desinteresada fue posible gracias a que tuvimos la capacidad de comprender las relaciones sociales en un contexto más amplio que nuestras estrechas relaciones interpersonales.

“Al aumentar el nivel de interacción social los intereses compartidos debieron salir a la superficie para que la comunidad en completo se convirtiera en un aspecto importante. El paso más importante en la evolución de la moralidad humana fue la transición desde las relaciones interpersonales a un enfoque en el bien común. Entre los simios, podemos observar los comienzos de este proceso cuando solucionan conflictos ajenos. Los machos de mayor rango a menudo detienen las peleas entre los otros simios de forma equitativa, promoviendo así la paz en el grupo. Personalmente veo este comportamiento como un reflejo de la preocupación por los intereses de la comunidad.” (De Waal 2007, p.82)

No obstante, regresando a nuestra línea de argumentación, recordemos que nuestra actitud moral de respeto no debe restringirse solamente al grupo colectivo al que pertenecemos: debemos respetar a un coreano, a un marfileño, a un italiano, a un inuit o a un indígena rarámuri del mismo modo que respetamos a los que pertenecen a nuestra sociedad. Esta misma lógica debe extenderse a los animales silvestres. La extensión de la ética hacia el paradigma biocéntrico holista nos muestra que el compromiso ético central está en ampliar nuestra comunidad moral hasta incluir a comunidades silvestres. Con la hipótesis de trabajo que he venido planteando esto es posible gracias a que un conocimiento mayor de nuestro entorno natural –una conciencia ecológica– nos da la esperanza de que los miembros de las comunidades silvestres, al igual que los humanos, sean seres aptos para la compasión, la reciprocidad y para crear lazos afectivos entre ellos. En otras palabras, cuando respeto moralmente a una comunidad biótica en efecto no significa que espere socializar con los miembros de esa comunidad –no entran en mi esfera social–, sino que al momento de hacerlo lo que hago es manifestando mi simpatía en el sentido de reconocer a los animales silvestres como seres aptos para una vida en comunidad, y con una alta expectativa de que sean capaces evolutivamente de sentir compasión y otros afectos sociales. Tampoco hay que esperar con esta hipótesis una afección personal más estrecha con el león o con el oso pardo al momento de ponerme en contacto con ellos –no se trata esto de una biofilia cósmica con todo lo viviente–, únicamente es comprender que dentro del significado de sus propias interacciones bióticas y ecológicas hay un *espacio* para que los animales de una comunidad silvestre, como los mencionados, conformen una red afectiva mutua.

La idea de un respeto simpático más allá de la esfera social humana significa valorar las interacciones que ocurren dentro de un conjunto de organismos, incluso cuando éste se halle conformado internamente de manera distinta a nuestros grupos colectivos –no hay que caer tampoco en la ingenuidad de afirmar que la vida silvestre en efecto *es* un mar de tierna afección y generosidad entre las especies–. Creo más bien que la clave para comprender esta ética de respeto hacia las comunidades silvestres radica en esforzarnos por valorar más allá de lo humano el tipo y la calidad de vínculos que hacen posible compartir una noción general o común de lo que significa la vida en comunidad. Y el punto crítico de esto es que no hay cabida para imaginar comunidad de organismos –sea humana o no humana– sin la existencia de un intercambio recíproco y un interés emocional por otros; importándonos casi poco si el comportamiento de una comunidad no humana encaja o no del todo con nuestros significados morales.

Podemos simpatizar con los organismos silvestres –en un sentido holista– cuya capacidad para la compasión, la reciprocidad, y para crear vínculos afectivos puedan definir su vida colectiva. Dentro de esta hipótesis considero esas son las características indispensable para vivir en comunidad, y por consecuencia las que desde un punto de vista ético las tomo como intrínsecamente valiosas. Hay algo en el comportamiento de los seres colectivos, incluyendo a los animales que habitan en los ecosistemas, que nos hacen considerarlos desde un punto de vista ético intrínsecamente valiosos, pero no es que los organismos individuales ni el conjunto de organismos en sí sean acreedores de valor intrínseco. *La igualdad valorativa con otros organismos no humanos sólo puede provenir si se poseen o se pueden poseer las cualidades antes mencionadas, de lo contrario habrá que reflexionar profundamente si en verdad existe tal igualdad.*⁸

De nueva cuenta, creo que la clave está en nunca dejar de reflexionar por el significado de la vida en comunidad. Mi ejercicio de indagación filosófica me llevó a concluir que los animales silvestres llegando a una etapa biológica evolucionada no buscan la compañía o la asistencia de alguien más sólo para sobrellevar esta ardua tarea que supone la lucha por la existencia. La evolución de un organismo cualquiera a un ser colectivo tiene un profundo sentido conductual. El ser social es social porque es un ser afectivo: que busca el calor, el afecto, el apego del otro porque en ello encuentra no un medio para la supervivencia, sino una *satisfacción espontánea* y casi incomparable; no se percibe a sí mismo como autómatas egoísta queriendo simplemente auto-reproducirse –tal vez las células y los organismos menos desarrollados evolutivamente se perciban así, pero no un ser colectivo–. Teniendo esto presente me gustaría retornar a la pregunta que hice al final del capítulo anterior: ¿qué podemos decir es lo que se ha ampliado con una extensión de la ética humana? Mi respuesta sería una mayor disposición a sentir simpatía. Hemos reconocido a un número creciente de entidades con la misma o posible capacidad para ser compasivos; sean recíprocos a nosotros o hacia entidades distintas.

⁸ En este punto se podrá pensar que una actitud moral de respeto hacia todas aquellas especies que **no son** aptas para la compasión, la reciprocidad y la afección, es prácticamente imposible de realizar; llevándonos así hacia una situación susceptible para discriminar a muchos organismos. Quiero dejar en claro que esto merece un análisis más detallado y concreto. Por el momento diría que para todos aquellos animales cuya conducta es predominantemente agresiva y depredadora habría un respeto general hacia ellos en tanto organismos que forman parte de una comunidad biótica, y que como tales son elementos del conjunto de interacciones de otras formas de vida más evolucionadas las cuales sí son capaces para la vida en comunidad como la hemos descrito. Además, los animales más feroces y salvajes tendrían que merecer también nuestro respeto si es que suponemos aun adoptamos las premisas centrales del paradigma biocéntrico. Las cuales recordarán se centran en el hecho de la continuidad evolutiva de todas las especies. Si seguimos fieles a esto cabe inferir que el sentido moral es un rasgo más que se ha heredado a través del tiempo, por consecuencia hemos de otorgar el beneficio de la duda a todas aquellas especies que aún no han llegado a esa etapa en su desarrollo evolutivo.

Si la ciencia nos ha ayudado a hallar una base racional para afirmar que a través de una secuencia periódica la vida en nuestro planeta y la vida humana están estrechamente conectadas, el esfuerzo por religar esa conexión con al menos una parte de la naturaleza debería desembocar en la posibilidad de compartir con el tiempo, con esa “otra vida” que hemos relegado y creído inferior a nuestra condición humana, un significado común de lo que significa o puede llegar a significar «vivir en comunidad». El parentesco genético de todas las formas de vida cumple una función central a la hora de justificar criterios para expresar una actitud moral de respeto más allá de la esfera social humana, aunque por sí sola creo que éticamente es un argumento insuficiente.

El problema es que dentro de un enfoque holista, como dije desde el comienzo, el respeto a la comunidad involucra respetar, sí el valor individual de los organismos, pero además respetar el valor de todos como miembros de una comunidad colectiva. Como ocurrió en su momento con la ética de la tierra de Leopold, habría siempre un aspecto individualista y un aspecto holista. Y al hacerlo claramente tengo que tener una actitud imparcial o no intervencionista hacia la comunidad. De lo contrario, ¿cómo sería posible respetar la vida en las comunidades silvestres si no se les permite evolucionar internamente en sus interacciones? Esto nos lleva al último aspecto de esta actitud moral de respeto *simpática* hacia la naturaleza. Desde el punto de vista holista hacemos el bien a la comunidad silvestre no promoviendo el bienestar de cada uno de sus miembros componentes, sino reconociendo su justo derecho a compartir con los seres humanos los recursos y los servicios que este planeta nos brinda para vivir. Este reconocimiento de tener un justo derecho a compartir una parte equitativa de los recursos naturales y ambientales con los seres humanos, es la razón por la cual la actitud moral de respeto necesariamente ha de interpretarse como un problema de justicia.

Esta interpretación, como se vio con Hume, no está parada aún en la dimensión propia de las teorías de la distribución –en su forma y metodología–, sino en una dimensión previa a esta; una dimensión teórica donde se debate nociones aún más centrales para ese concepto. Estas nociones son las de reconocimiento y pertenencia. Hablamos con estas nociones ciertamente del tema de la «dignidad», aunque no de la dignidad humana exclusivamente –hace ya varios apartados que logramos abandonar el paradigma antropocéntrico, así que sostenemos no existen ya buenas razones para singularizar el respeto a los humanos–, sino de la dignidad de los organismos que son aptos para habitar y desarrollarse dentro de una comunidad. El mundo natural posee también dignidad desde esta perspectiva, que no la reconozcamos es otro asunto.

La distribución de recursos y bienes es un problema posterior al problema del reconocimiento, el más antiguo y trabajado desde el punto de vista político y jurídico. Sin embargo, este ha sido teóricamente un tema complejo en parte porque no se definen honestamente los verdaderos motivos que nos hacen respetar éticamente a los miembros de una comunidad moral –intentar definir quién o qué ha de ser la comunidad moral representa la tarea capital de todo sistema ético–. La finalidad desde el paradigma biocéntrico holista es integrar a las comunidades bióticas a nuestra comunidad moral. Las cuestiones relativas a la política distributiva de los bienes naturales y ambientales, no sólo con los grupos colectivos humanos sino con los miembros de otras especies, normalmente están encaminadas en el ámbito profesional y académico al problema denominado «justicia ambiental». Sin embargo, este es un tema de orden un poco más elevado e interdisciplinariamente más difícil de resolver, debemos dar un paso atrás y enfocarnos en lo primariamente **relacional**. ¿Cómo es que nos estamos relacionando unos a otros? ¿Cómo es que nos tratamos? ¿Somos cordiales, fraternos, honestos? ¿Agresivos, abusivos, dominantes? Antes de ponernos a debatir sobre qué les toca a cada quien y porqué les toca lo que les toca, primero habría que preguntarnos si nos estamos reconociendo moralmente como iguales; reflexionemos con mayor honestidad acerca de quienes reconocemos como iguales, y ante todo porqué los reconocemos así.

Ambos niveles representan las dos caras del problema de la justicia. La actitud moral de respeto es un asunto concerniente al tema de la dignidad, un tema previo al concepto clásico de justicia distributiva o justicia social. Y aquí es donde el concepto de «justicia ecológica» entra en escena. Este término lo desarrolla detenidamente Brian Baxter en su libro *A Theory of Ecological Justice*, aunque fue acuñado por primera vez por Nicholas Low y Brendan Gleeson. Estos dos últimos autores lo introducen así:

"La lucha por la justicia, del modo que está diseñada por las políticas ambientales [...] tiene dos aspectos emparentados: primero tenemos la justicia de la distribución de bienes naturales y ambientales entre los pueblos, y en segundo lugar, la justicia moldeada por relaciones entre los seres humanos y el resto del mundo natural. Llamamos respectivamente a estos dos aspectos: justicia ambiental y justicia ecológica." ⁹

⁹ "The struggle for justice as it is shaped by the politics of the environment [...] has two relational aspects: the justice of the distribution of environments among peoples, and the justice of the relations between humans and the rest of the world. We term these aspects of justice: environmental justice and ecological justice. They are really two aspects of the same relationship." (N. Low y B. Gleeson, *cita tomada de Baxter 2005*, p.7)

Tomando prestado el término a estos tres autores este proyecto lleva como título *Justicia Ecológica*, y como tal es una provocación como ética ambiental para interceder antes que nada a favor del reconocimiento de la dignidad de las comunidades silvestres. Una ética concentrada en la conservación de la dignidad, y enmarcada en un paradigma biocéntrico, que busca reparar en el aspecto relacional elemental que se tiene entre los seres humanos y los animales silvestres, para después intentar resolver los conflictos de intereses de las partes involucradas. Ciertamente para tener un panorama teórico más completo debemos ver el tema del reconocimiento como un tema ligado íntimamente al tema de la pertenencia –aunque no hablando en su sentido político–. La pertenencia al grupo social o a la comunidad colectiva depende siempre de una decisión política. Los estados nación soberanos efectúan siempre cierta selección al grupo según una noción de pertenencia y de acuerdo al tipo de vida social que se desea llevar. El reconocimiento de la libertad que los miembros de un grupo poseen al momento de entablar decisiones sobre la admisión o el rechazo al grupo nos da un cierto sentido de pertenencia a él –por esa razón los derechos políticos se encuentran en el mismo grado de relevancia que los derechos civiles en los estados democráticos–. Este es el sentido de la pertenencia en su nivel político; la pertenencia a la comunidad política.¹⁰

Sin embargo, a la dignidad le interesa la noción de pertenencia en su sentido moral. El recibir respeto de alguien más nos debe dar un sentido de pertenencia a una comunidad moral; su carencia una falsa pertenencia a ella. El punto es que las entidades que dejamos fuera de la esfera de la comunidad moral son susceptibles a una actitud contraria a la de respeto: la actitud de humillación¹¹. La humillación tiene como propósito la contraparte negativa de la actitud de respeto, aquella que logró identificar Taylor en su teoría: el rechazo de una lógica de superioridad. Margalit dice de una actitud humillante lo siguiente: “los actos humillantes se cometen con la simple intención de demostrar la propia superioridad sobre el otro” (Margalit 1997, p.23). La humillación termina en el cenit de su análisis en una actitud que denota superioridad, y su adopción a nuestras prácticas habituales nos lleva a una lógica de dominación. Es imposible que un organismo o entidad que consideremos de un status *inferior* –en sentido de ser objeto de dominación– sea verdaderamente participe de una actitud moral de respeto.

¹⁰ Cada grupo posee un conjunto de bienes y servicios de los cuales se definen normas y criterios apropiados para su distribución. Este rasgo es lo que hace a los grupos sociales humanos –o comunidades colectivas humanas– verdaderas comunidades políticas. Michael Walzer dice: “la comunidad política es lo que más se asemeja a un mundo de significados comunes” (Walzer 2001, p.41).

¹¹ De hecho lo sería **todo acto de dominación**, sin embargo digo que es la humillación en específico porque en el dominio, aunque en efecto no se nos respeta, se incluyen más actitudes que el no respetar.

Una conducta basada en la humillación, sobre todo en sociedades capitalistas donde llega a imperar como infraestructura social una idea de meritocracia¹², es una actitud propia de una ética excluyente y opresora. Esto es a lo que uno debe oponerse incuestionablemente con una ética de respeto: a una relación violenta, explotadora y avasallante no sólo con los miembros de nuestros grupos sociales, sino también con la naturaleza, la cual como he aclarado debería pertenecer, al menos una parte de ella, a nuestra comunidad moral. Una comunidad moral se basa en el principio de la igualdad moral, una igualdad básica de valor donde la idea detrás es el anhelo por suprimir la experiencia de la subordinación y la superioridad. No obstante, nuestro comportamiento ha sido otro, hemos sido hostiles con la vida salvaje y con el medio ambiente; no hemos respetado a la naturaleza como se merece, al contrario, la humillamos diariamente dañándola con altos niveles de producción. Aunque para ser más claros y precisos, con altos niveles de contaminación y de desperdicio de recursos. Taylor dice acertadamente:

“Existe una actitud general hacia la naturaleza, por el otro lado, que es *necesariamente* incompatible con la actitud moral de respeto. Esta es la actitud explotadora que, al menos en la civilización occidental, es y ha sido la actitud dominante que ha adoptado la mayoría de los seres humanos hacia el mundo natural.”¹³

¿Cuánta vida humana y no humana –sintiente, compasiva e inocente– no ha desaparecido a causa del modo de vida desmesurado de las sociedades contemporáneas? No poseer, no dominar y no abusar de los demás seres vivos y del espacio en el que cohabitan para explotar y no renovar sus recursos, representa con toda sinceridad la cuestión más urgente de esta ética ambiental. Yo no tendría nada que objetarle a nuestro modelo económico actual, desde el punto de vista ecológico, si sus procesos de producción dejaran de contaminar y atrofiar la prosperidad de la vida en nuestro planeta –si su optimismo en el progreso tecnológico diera frutos a la velocidad que se necesita actualmente para revertir la crisis ecológica que afecta a millones de especies, y para enfrentar los niveles inhumanos de desigualdad económica entre nosotros–.

¹² Las sociedades humanas en general se han estructurado jerárquicamente a partir de cierta noción de mérito. De uno u otro modo es posible pensar que toda estructura social humana parte políticamente de un ideal distributivo de méritos y defectos sociales.

¹³ “There is one general attitude toward nature, on the other hand, that is *necessarily* incompatible with the moral attitude of respect. This is the exploitative attitude which, in Western civilization at least, is now and has always been the dominant attitude taken by most humans toward the natural world” (Taylor 2011, p.95).

No nos preocupamos lo suficiente políticamente hablando por los niveles de densidad de biomasa, por los niveles de desertificación, por la apertura de las cadenas tróficas, o por los índices de contaminación alarmantes en ríos, mares y océanos. Hoy más que nunca resulta imperativo hacerlo porque son nuestras acciones la causa directa de la destrucción de los ecosistemas, y del sufrimiento y la muerte que conlleva a las comunidades silvestres dentro de ellos; reflejo de una clara actitud de humillación que todavía tenemos hacia la naturaleza, reflejo de una actitud explotadora que muestra que aún no se expresa en la práctica una igualdad mínima de valor con ella. Taylor continúa:

“El mismo avance de la civilización ha sido una cuestión de sometimiento al mundo salvaje, una conquista de la naturaleza, y de ponerla al servicio de la humanidad para que así las personas puedan alcanzar una ‘vida mejor’. El hecho que la actitud explotadora represente necesariamente un conflicto interno con la actitud moral de respeto es una consecuencia lógica de la manera en que juzgamos el valor de los organismos silvestres.”¹⁴

Es el valor con la que juzgamos a la vida silvestre la que se halla siempre en medio de nuestras consideraciones. El daño que le hacemos a la tierra y al medio ambiente, la hostilidad con la que gestionamos los ecosistemas, no nos debe mantener *indiferentes* éticamente porque debemos inferir que esta crisis ecológica va en perjuicio de la vida que crece y se reproduce en las comunidades silvestres –las extinciones y la pérdida de biodiversidad causada por la producción humana suelen quererlas confundir en el discurso político conservador con las extinciones de orden natural; la naturaleza no actúa en dimensiones descomunales, el hombre sí–. En ese sentido debemos suponer que un compromiso ético por cesar el exceso y la desmesura de la producción humana, y por buscar maneras sustentables de gestionar la tierra, con los cuales devolveríamos la posibilidad a la naturaleza de recobrar su propio equilibrio, requerirá necesariamente la subordinación de algunos intereses humanos a los intereses de las comunidades bióticas, llegando incluso a adoptar en muchos casos una posición radicalmente proteccionista o no intervencionista. En el contexto todavía del ecocentrismo Callicott dice lo siguiente:

¹⁴ “The very advancement of civilization is a matter of subduing the wilderness, conquering nature, and putting it to the service of humanity so that a better life can be enjoyed by people. That the exploitative attitude is necessarily in conflict with the attitude of respect is a logical consequence of its way of judging the worth of wild living things.” (*Ibid*)

“Así, debemos buscar la manera en que se puedan respetar los derechos humanos y las libertades civiles y económicas de todos los individuales, mientras se preservan otras especies y el mantenimiento de la integridad biológica y la salud de los ecosistemas. Cuando esto no es posible entonces debemos ubicar y dar prioridad a los deberes y obligaciones conflictivas generadas por los miembros de nuestra comunidad.”¹⁵

Es interesante lo que comenta Callicott aquí. Regresando a nuestra hipótesis de trabajo, mencionamos al final del apartado anterior que al tener la simpatía como un sentimiento limitado lo normal sería preferir los más allegados a nosotros en casos de conflicto. En esencia esto es correcto. Pero no significa que estemos imposibilitados a fundamentar nuestra actitud moral de respeto en la simpatía, pues la resolución es válida únicamente en casos de conflicto, y es claro que no estamos siempre en esas situaciones. El problema es que nos comportamos como si estuviésemos en conflicto todo el tiempo, y además como si fuese algo inevitable –tendemos a polarizar las discusiones pensando en absurdas generalizaciones como “o son los humanos o son las demás especies”–. Pero la verdad es otra. La verdad es que un conflicto ético siempre es generado: las condiciones para llegar a tales circunstancias las creamos nosotros, si aceptamos esto entonces creo que es posible adelantarnos y deliberar en lo político la manera de evitar precisamente esas situaciones. Pero para esto creo se requiere formar en lo social una conciencia ecológica distinta a la que se conduce comúnmente en las aulas educativas. Leopold fue el primero en tratar de corregir algo fundamental en la manera en que se diseñaba y se implementaba el modelo educativo ecológico. Dice Leopold:

“La conservación es un estado de armonía entre los hombres y la tierra [...] La respuesta usual a este dilema es ‘más educación sobre conservación’. Nadie discute eso, pero ¿es cierto que sólo el *volumen* de educación necesita incrementarse? ¿No falta algo también en el contenido? [...] Cuando uno pregunta por qué no se han escrito reglas se le dice que la comunidad aún no está lista para apoyarlas; la educación debe proceder a las reglas. Pero la educación que realmente se da no menciona obligaciones hacia la tierra por encima de aquellas dictadas por un interés egoísta [...] La ética del uso de la tierra aún está gobernada en su totalidad por un interés económico egoísta.” (Leopold, *Op. Cit.*, pp.65-66)

¹⁵ “Thus we search for ways that we can respect human rights and individual civil and economic liberties while preserving other species and maintaining biological integrity and ecosystem health. When that is not possible then we must prioritize the conflicting duties and obligations generated by our membership in the biotic community.” (Callicott 2013, p.66)

La respuesta de Leopold a ese problema fue que el contacto con la naturaleza debía preceder a la educación ecológica, y por ende también a nuestras obligaciones morales con ella. De ese contacto depende que en la relación con la tierra haya cabida para el amor, la admiración y la contemplación estética. Winifred B. Kessler y Annie L. Booth comentan en sus reflexiones acerca de la importancia de ese contacto, la difícil labor que tenía en mente Leopold para todo aquel que se veía como educador ecológico:

“Leopold encontraría que aunque los estudiantes pueden de hecho pasar semanas haciendo trabajo de campo (por lo general con un buen clima), la mayor parte de su educación se lleva a cabo dentro de las aulas de un edificio. La creencia de que la mayor parte del aprendizaje es a base de libros, conferencias y en las pantallas de un ordenador, en lugar de llevarse a cabo desde una experiencia personal con los problemas del mundo real, sin duda preocuparía a Leopold, que tan altamente valoraba las conexiones con la Tierra.”¹⁶

Y aunque Leopold nunca concede en sus textos prioridad a una dimensión en específico, para nuestra hipótesis de trabajo el plano esencial en el que se debe desarrollar ese contacto con el mundo natural es el emocional. Para respetar en equidad de condiciones a una comunidad silvestre con la esfera social humana es necesario que más personas tengan, además de un constante estudio científico de su entorno natural, un contacto emocional más estrecho con él (lo que significa un constante conocimiento conductual de la vida colectiva no humana). Debemos encauzar nuestra conciencia ecológica hacia una educación *emotiva*. Pues aquel incapaz de manifestar afecciones morales es apático, y a no ser que previamente haya tenido la pericia de manifestarlas, pienso que llevaría una vida desmoralizada. Porque son las emociones las que brindan siempre los motivos necesarios para actuar moral o inmoralmemente. La razón de una educación moral no se trata sólo de instaurar normas y reglas de convivencia, se trata de comprender los elementos suficientes para vivir en comunidad. Y aun así la ética no debe ser reducida a pura emoción, hay que evitar las divisiones antagónicas: el sentido moral no debe prescindir de la razón, mucho menos debe empeñarse en reprimirla, lo que debe hacer es tratar de encauzarla con afectos apropiados. ¿Apropiados para qué? Apropiados, como diría Victoria Camps, “para convivir de la mejor manera posible.”

¹⁶“He would find that, although students may spend a few weeks doing fieldwork (usually in good weather), most of their education takes place inside a building. The belief that most learning is from books, lectures, and computer screens, rather than from personal experience in real-world problems would undoubtedly concern Leopold, who so highly valued a connections with the land.” (Kessler y Booth, en Knight 2002, p.123)

Conclusiones

Ante el problema que tracé en este trabajo –a saber, la imposibilidad de motivar a adoptar una ética de respeto hacia la naturaleza con una simple conciencia ecológica de nuestro entorno, o a razón de que fuese sólo para el interés de los humanos– he diseñado un proyecto de investigación que logra argumentar la posibilidad de tener un profundo sentido de respeto por la naturaleza porque se está convencido que la vida en nuestro planeta desde cierto enfoque posee el mismo valor moral que la vida humana. Hemos visto que la ética de Taylor ha sido sumamente valiosa por trazar la necesidad de pasar de un modelo de ética antropocéntrico hacia un modelo de ética biocéntrico para formular una ética de respeto hacia el mundo natural. Sin embargo, también hemos visto que su ética ha sido insuficiente para formular una actitud moral de respeto que logre incluir a las comunidades silvestres, lo que ocasiona que no sean acreedoras las comunidades en sí –sean de hecho bióticas o no– de cierta igualdad moral. El concepto de valía inherente en la ética de Taylor es insuficiente para expresar una actitud moral de respeto hacia los conjuntos de organismos. Toda la discrepancia con Taylor en el capítulo primero estuvo enfocado en el tema de los criterios y los compromisos éticos que se reconocían al momento de adoptar esa actitud.

Desde el enfoque de los organismos individuales las comunidades colectivas en sí no poseen un valor intrínseco. Sin embargo, al momento de introducir que la simpatía es la base del sentido moral, las comunidades silvestres y los grupos sociales humanos lograron entrañar un valor en sí. Este sentimiento desde un **enfoque individual**, aunque en esencia parcial, pudo sustentar una actitud moral imparcial como lo es el respeto gracias a que las impresiones de sufrimiento provenientes del daño físico o psicológico a alguien anteceden significativamente a la previa impresión de placer o de satisfacción que surge cuando manifiestan bienestar. El valor moral que encontramos en no dañar a un organismo no puede explicarse desde esta hipótesis si no es porque en última instancia existe la predisposición a ayudarlo, y esto debido a la satisfacción natural que provocan ciertas impresiones en relación directa a su bienestar. No obstante, con este mismo valor intrínseco que hemos defendido representa la simpatía analizamos también la actitud moral de respeto desde un **enfoque holista**, y comprendimos que ese sentimiento puede manifestarse también hacia los conjuntos de organismos.

La clave para entender esto fue que la percepción de lo que **somos** y de lo que **son** los animales silvestres también logra desembocar en un ser colectivo, y no sólo en un ser sintiente individual. Comprendimos que la percepción de un organismo puede ser distinta a la de un ser sintiente individual, pues el sentido moral logró con el tiempo que llegáramos a tener una percepción de lo que somos y de lo que puede llegar a ser la vida silvestre en general (potencialmente) como entidades aptas para una vida en comunidad. Y a partir de esa idea argumenté que podíamos ampliar nuestra simpatía al **deliberar** que también nos debe importar el conjunto de relaciones que ocurren dentro de nuestro grupo colectivo y dentro de otros grupos colectivos. Así, todo el esfuerzo que supone extender la ética más allá del paradigma antropocéntrico en el sentido de ampliar nuestro **respeto simpático** radica en esforzarnos por valorar más allá de lo humano el tipo y la calidad de vínculos que hacen posible compartir una noción general o común de lo que significa vivir en comunidad. Y el punto crítico de esto es que **idealmente** no podemos concebir un grupo colectivo de organismos –sea humano o no humano– sin la existencia de un intercambio recíproco y un interés emocional por otros. No puede haber comunidad si lo que encontramos es un trato hostil, “frio” e insensible emotivamente hacia los demás. En otras palabras, cuando respeto moralmente a una comunidad silvestre en efecto no quiere decir que espere socializar con los miembros de esa comunidad, sino que al momento de hacerlo lo que hago es manifestar mi simpatía en el sentido de reconocer a los organismos silvestres como seres aptos para la vida en comunidad, y con ello la expectativa de que **evolutivamente** sean capaces de sentir compasión y otros afectos sociales. Es bajo este contexto que sostengo que una extensión de la ética “humanística” hacia la naturaleza puede interpretarse como una mayor **disposición** a sentir simpatía hacia un *creciente* número de animales silvestres –en tanto que el campo de la etología y de las ciencias cognitivas nos sigan diciendo que son seres potencialmente colectivos–.

Una vez que aceptamos esta idea, desde el punto de vista del conjunto, hacemos el bien a la comunidad silvestre no promoviendo el bien de cada uno de sus miembros componentes, sino reconociendo su justo derecho a compartir con los seres humanos los recursos y los servicios que la Tierra nos brinda para vivir. Este reconocimiento de tener un justo derecho a compartir una parte equitativa de los recursos naturales y ambientales con los seres humanos, es por la cual sostuve al final del proyecto que la actitud moral de respeto ha de interpretarse forzosamente como un problema de justicia en cierta escala. Esta escala es la ligadamente al tema de la **dignidad**. Aunque ya vimos que no de la dignidad humana exclusivamente, sino de la dignidad de los organismos que son aptos

para habitar y desarrollarse dentro de una comunidad. Desde esta lógica el mundo natural posee también dignidad. En el paradigma biocéntrico en el que he priorizado este aspecto mi proyecto ha tenido como objetivo que todo aquello que presenta una connotación de inferioridad, desvalorización, indiferencia, agresividad destructiva, exclusión social y ecológica debe perecer en favor de una ética de respeto –una ética de no humillación–. Se exhorta a que hagamos un uso prudente del mundo natural de modo que compartamos los recursos y servicios que se nos proporciona para vivir colectivamente, y a su vez que permitamos que los ecosistemas se renueven para que la vida en ellos mantenga cierto grado de continuidad. El fin último que persiguió Taylor con la formulación de su actitud moral respeto hacia la naturaleza fue siempre el rechazo categórico de la superioridad ética-ontológica del ser humano con el mundo natural. Sin embargo, desde mi hipótesis de trabajo ese propósito sólo cobraría un significado mayor cuando analizamos todas aquellas repercusiones afectivas y psicológicas que conllevan ese afán de superioridad hacia el que es dominado o sometido. Esa igualdad valorativa mínima que se anhela alcanzar con la actitud moral de respeto tiene como resultado ver un mundo libre de dominación porque se infiere que los mecanismos para llevar a cabo la dominación causan **sufrimiento** a los que la padecen. Una ética de respeto *simpático* no es la esperanza de la eliminación de las diferencias sociales o biológicas, sino la esperanza de eliminar las diferencias que sirven como excusa para dominar o subordinar *cruelmente*. No tengo la menor duda de que hay crueldad en el acto individual de agredir física o psicológicamente, pero además existe crueldad en las políticas económicas y sociales, y en todas aquellas ideologías que llegan a promover el egoísmo, la agresión destructiva y la indiferencia a costa del bienestar de un organismo, cuya capacidad para adaptarse a una vida en comunidad probablemente sea la misma que la nuestra.

En otras palabras no sólo una conducta cruel es responsable de la crueldad, también las condiciones de vida pueden darnos justas razones para que alguien sienta que no se le respeta, que es excluido de la comunidad moral. Tampoco hay que confundir el acto agresivo con el acto cruel (agresividad destructiva), pues la vida silvestre nos ha enseñado también como factor de supervivencia que poseer una dosis de agresividad es saludable. Sin embargo, una cosa es ser agresivo y otra distinta es ser cruel. La crueldad es el ejercicio de la violencia del poder. La falta de respeto no significa un puro estado de indiferencia, es la instauración de un ambiente esencialmente hostil, el preámbulo de una declaración de guerra; un escenario propicio para la dominación. Las emociones, por todo lo discutido, han de ocupar un papel central al momento de comprender los fundamentos

de una actitud moral de respeto, porque si hay algo que la moralidad lleva implícita biológicamente son precisamente esas impresiones fuertemente arraigadas acerca del sufrimiento de nuestros semejantes. El significado de no querer otorgar una actitud moral de respeto no puede provenir de un “frío proceso racional”, ya que requiere impresiones sensibles con un fuerte impulso “visceral” para distinguir lo que es bueno o malo para alguien. De este modo debemos encauzar la formación de una conciencia ecológica –no sólo la de una conciencia moral y cívica– hacia una educación más *emotiva*. Nunca debemos perder de vista el factor emocional con el otro cuando hacemos el juicio de que una comunidad moral se basa en el principio de la igualdad moral, o cuando hacemos el juicio de que la idea detrás de una igualdad básica de valor es el anhelo por suprimir la experiencia de la subordinación y la superioridad, porque si lo hacemos no se está comprendiendo el contenido de lo que se habla y de lo que se está dañando. No hay razón práctica sin sentimientos, y lo que ha ocurrido por mucho tiempo es un distanciamiento afectivo de los seres humanos frente a la naturaleza, razón por la cual su acortamiento ha de ser central para solucionar los problemas ecológicos y ambientales de la actualidad.

Cierro diciendo muy brevemente que mi hipótesis de trabajo nunca tuvo como objetivo defender que existe una esencia moral fija e intrínsecamente bondadosa en los humanos o en la vida silvestre. La explicación de la simpatía como base del sentido moral en realidad no parte de esencialismos, sino que trata de comprender la condición del ser humano –y en general de todo ente colectivo– en su complejidad histórica y evolutiva. El sentido moral se ha generado a través de un largo periodo evolutivo como resultado de factores tanto biológicos como ambientales, de esta manera no estamos determinados ni genética ni ambientalmente. Si no creamos a través del hábito y la costumbre actitudes y conductas que sean dignas de aprobación para convivir pacíficamente, entonces por mucho discurso teórico que tengamos de poco o nada nos serviría si la gente no posee la motivación apropiada para llevarlas a cabo. El hecho de establecer discursivamente la simpatía como la base de la moralidad depende en gran medida de la voluntad para llegar a ese hecho teórico, ya que podemos hablar de valores intrínsecos únicamente cuando los sucesos que indican ese tipo de valor son registrados como experiencia habitual en nuestras vidas. Los seres humanos, es verdad, somos productos de fuerzas e impulsos que promueven en todo momento el interés propio a costa de los demás, sin embargo, jamás se nos debe olvidar que hemos evolucionado hasta considerar de igual manera la simpatía y el interés por la comunidad como cosas intrínsecamente valiosas.

Referencias Bibliográficas

- Baxter, Brian. 2005. *A Theory of Ecological Justice (Environmental Politics Routledge Research in Environmental Politics)*, Taylor & Francis Group, New York.
- Callicott, J. Baird. 2013. *Thinking Like a Planet, The Land Ethic and the Earth Ethic*, Oxford University Press Inc., New York.
- _____. 1994. "Moral Monism in Environmental Ethics Defended" in *Journal of Philosophical Research* 19, New York.
- Callicott, J. Baird y Eric T. Freyfogle. 1999. *Aldo Leopold: For the Health of the Land. (previously unpublished essays and other writings)*, Island Press/Shearwater Books, Washington DC.
- Callicott, J. Baird y Robert Frodeman (editores). 2009. *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy vol.1*, Macmillan Reference USA, a part of Gale, Cengage Learning, Detroit.
- Calva, José Luis (coordinador). 2012. *Cambio climático y políticas de desarrollo sustentable*, Juan Pablos Editor S.A /Consejo Nacional de Universitarios para una Nueva Estrategia de Desarrollo, México.
- Darwin, Charles. 1988. *El Origen del Hombre*, Distribuciones Fontamara, S.A, México.
- De Waal, Frans. 2007. *Primates y filósofos: la evolución de la moral del simio al hombre*, Trad. Vanesa Casanova Fernández. Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona.
- _____. 2011. *La edad de la empatía. ¿Somos altruistas por naturaleza?*, Trad. Ambrosio García Leal, Tusquets Editores, México.
- Devall, Bill y George Sessions. 1985. *Deep Ecology: Living As If Nature Mattered*, Salt Lake City Press, Salt Lake City.
- Eisenberg, Nancy y Janet Strayer. 1992. *La empatía y su desarrollo*, Editorial Desclée Brouwer, Biblioteca de Psicología, Bilbao.
- Eisenberg, Nancy. 2000. "Empathy and sympathy", en M. Lewis y J. M. Haviland Jones (comps.), *Handbook of Emotion*, 2da ed., Guilford Press, Nueva York.
- Fletcher, Joseph. 1972. "Indicators of Humanhood: A Tentative Profile of Man" en *The Hastings Center Report*, vol. 2, no 5.
- González, Juliana y Jorge E. Linares (coordinadores). 2013. *Diálogos de bioética. Nuevos saberes y valores de la vida*, Fondo de Cultura Económica / UNAM. Colección Biblioteca de Ética y Bioética, México.

- Hargrove, Eugene C. 1989. *Foundations of Environmental Ethics*, Prentice-Hall: Englewood Cliffs, New Jersey.
- Hume, David. 2014. *Investigación sobre los principios de la moral*. Trad. Carlos Mellizo. Alianza Editorial, 3^{era} edición, Madrid.
- _____. 1988. *Tratado de la Naturaleza Humana, vol. II*. Trad. Félix Duque. Editorial Tecnos, Barcelona.
- Kant, Immanuel. 2012. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Editorial Alianza, Madrid.
- Knight, Richard y Susanne Riedel (compiladores). 2002. *Aldo Leopold and the Ecological Conscience*, Oxford University Press Inc., New York.
- Kwiatkowska, Teresa y Jorge Issa (compiladores). 1993. *Los Caminos de la Ética Ambiental*, Trad. Jorge Issa. UAM Publicaciones, México.
- Leopold, Aldo. 1949. *A Sand County Almanac with other essays on conservation from Round River*. Oxford University Press Inc., New York.
- Margalit, Avishai. 1997. *La sociedad decente*, Trad. Carme Castells Auleda, Editorial Paidós, Barcelona.
- Nagel, Thomas. 2004. *La posibilidad del altruismo*, Trad. Ariel Dilon, Fondo de Cultura Económica, México.
- Newton, Julianne L. 2006. *Aldo Leopold's Odyssey, Rediscovering the Author of A Sand County Almanac*. Island Press/Shearwater Books, Washington, D.C.
- Preston, Stephanie D., Frans De Waal. 2002. "Empathy: Its Ultimate and Proximate Bases" in *Behavioral and Brain Sciences* 25, 1–72 Cambridge University Press.
- Rawls, John. 2001. *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Trad. Andrés de Francisco. Editorial Paidós, Barcelona.
- Regan, Tom. 1983. *The Case for Animals Rights*, University of California Press, Berkeley California.
- Rolston, Holmes III. 1988. *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World* Philadelphia: Temple University Press, Philadelphia.
- Sagols, Lizbeth. 2014. *La ética ante la crisis ecológica*, Distribuciones Fontamara, S.A, México.
- Schneewind, J.B. 2009. *La invención de la autonomía humana*, Trad. Jesús Héctor Ruiz Rivas. Fondo de Cultura Económica, México.
- Sidgwick, Henry. 1981. *The Methods of Ethics*, 7th Edition, Hackett Publishing Company, Hackett Classics Collection, Oxford.

- Singer, Peter (compilador). 1995. *Compendio de Ética*, Trad. Jorge Vigil Rubio y Margarita Vigil. Editorial Alianza, Madrid.
- _____. 1975. *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*, Harper Collins Publishers Inc., New York.
- _____. 2011. *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*, Princeton University Press, New Jersey.
- Taylor, Paul W. 2011. *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, 25th Anniversary Edition. Princeton University Press, New Jersey.
- Tomasello, Michael. 2010. *¿Por qué cooperamos?*, Trad. Elena Marengo. Katz Editores, Madrid.
- Varner, Gary E. 2002. *In Nature's Interests? Interest, Animal Rights and Environmental Ethics*, Oxford University Press Inc., New York.
- Walzer, Michael. 2001. *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*, Trad. Heriberto Rubio. 2^{da} edición, Fondo de Cultura Económica, México.
- Wenz, Peter. 1988. *Environmental Justice*, Albany: State University of New York Press, New York.
- Wilson, Edward O. 1975. *Sociobiology: The New Synthesis*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.