



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**Una visión crítica de la ética ambiental
desde el pragmatismo ambiental**

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
Victor Hugo Salazar Ortiz

TUTOR:

Dr. Alejandro Herrera Ibáñez
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Miembros del Comité Tutor:

Dra. Lizbeth Sagols Salles
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Dra. Beatriz Vanda Canton
FACULTAD DE MEDICINA VETERINARIA Y ZOOTECNIA

MÉXICO, FEBRERO 2017



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.

A mi esposa Nadia Yadira
y a mis hijas Afrika Erandi y Kin Estefanía,
quienes me mantenían de pie,
aun cuando todo parecía derrumbarse.

Nuestras propias limitaciones humanas me impiden poder agradecer de manera simultánea a todos los que me acompañaron durante la realización de este proyecto. Tal vez sería suficiente decir “gracias a todos”. Sin embargo, para mí es necesario reconocer abiertamente a cada una de las personas y de las instancias que contribuyeron para que mi investigación pudiera realizarse. El orden en que los nombro, no tiene ninguna importancia jerárquica, lo sustancial para mí es el apoyo que recibí de cada uno de ustedes.

Agradezco sinceramente:

A los miembros de mi Comité Tutoral, Dr. Alejandro Herrera Ibáñez, Dra. Lizbeth Sagols Salles y Dra. Beatriz Vanda Canton, por su comprensión y paciencia, a pesar de todas las vicisitudes.

A mis lectores, Dra. Leticia Flores Farfán, por haber sembrado en mí la semilla de la pasión filosófica y Dr. Jorge Enrique Linares, ejemplo del quehacer filosófico multidisciplinario.

A la Coordinación del Posgrado en Filosofía, especialmente a Ivette Sarmiento y Norma Pimentel, por su disposición y apoyo en todo lo relacionado con nuestros trámites académicos.

A las autoridades en turno de la Universidad Autónoma de Aguascalientes (Dr. Rafael Urzúa Macías, Rector de la UAA y Daniel Gutiérrez Castorena, decano del CCyH) por haberme dado la oportunidad y el apoyo necesario para poder realizar el doctorado.

A mis compañeros del Departamento de Filosofía Dr. José de Lira Bautista, Mtro. Juan José Láziz Durón y Julieta Santos, por alentarme a no rendirme y finalizar este proyecto.

A la Maestra Alejandrina Pacheco, “my Dear Teacher”, que nunca dejó de motivarme y de darme esperanzas, aun cuando parecía que todo estaba perdido.

A mis entrañables amigos de Movimiento Ambiental de Aguascalientes: Sergio, Lupita y Betty, para quienes esta investigación es una justificación de lo que hacemos.

A mis colegas Marco Antonio Venegas y Laura Monserrat Macías y Oscar Olivetti, por su atenta lectura y observaciones a mi trabajo.

A mi familia: Alicia (†), Vicente, Alma, Laura, Julio, Ana, Ivan, Alice y Aranza, por el simple hecho de ser mi familia.

A mi segunda familia: Don Arturo (†), Teresita Luevano, Mireya, Radamés, Arturo, Kim, Joshua, Caleb, Gabriel, Martín, Marielos e Ixchel, que desde que nos conocimos siempre me han acompañado y han creído en mí.

A mi familia espiritual de Casa de Oración que me ofreció refugio en medio de la tormenta, especialmente a la Pastor Chelo Licón, Génesis y su familia.

INTRODUCCIÓN	8
CAPÍTULO 1	16
1. Del valor instrumental antropocéntrico al reconocimiento del valor intrínseco en los entes no humanos	16
2. Cambio de paradigmas en la ética ambiental respecto a la ética tradicional	20
2.1. Teorías éticas biocentristas	23
2.1.1. Teorías zoocentristas	24
2.1.2. Teorías propiamente biocéntricas	28
2.2. Teorías ecocentristas	30
2.2.1. Aldo Leopold	30
2.2.2. Holmes Rolston	36
2.2.3. J. Baird Callicott	41
3. Un nuevo camino en la ética ambiental	42
CAPÍTULO 2	50
1. La discusión en torno al antropocentrismo en la ética ambiental	50
2. Distinciones y perspectivas en torno al antropocentrismo	51
2.1 Antropomorfismo y antropocentrismo	51
2.2. La visión antropocéntrica en la sociedad contemporánea	54
3. La propuesta de Bryan Norton: un antropocentrismo débil	57
CAPÍTULO 3	65
1. Distinciones terminológicas del valor intrínseco y su uso en la Ética ambiental	65
2. El valor intrínseco en las éticas biocentristas	66
3. El valor intrínseco en las éticas ecocentristas	73
3.1. El valor intrínseco ecosistémico en el ecocentrismo objetivista de Holmes Rolston III	74
3.2. El valor intrínseco y el monismo moral en el ecocentrismo subjetivista de J. Baird Callicott	86
4. Invalidación del valor intrínseco como principio justificador en la ética ambiental	100
5. Bryan Norton y su crítica en contra del valor intrínseco y el monismo moral como criterios justificadores en la ética ambiental	105
SEGUNDA PARTE Pragmatismo ambiental	
CAPÍTULO 4	126
1. Pragmatismo y pragmatismo ambiental	126
1.1. Principios básicos del pragmatismo	129
1.2. El giro pragmático en ética ambiental	143
2. Del gimnasio académico al cuadrilátero sociopolítico	151
3. Invalidación pragmática de los argumentos de la primera generación de ética ambiental	155
CAPÍTULO 5	163

1. La ética ambiental aplicada en una propuesta práctica: la restauración ecológica	163
2. Reflexiones pragmáticas en torno a la restauración de la naturaleza	164
2.1. Visión pragmática de la restauración ecológica	167
2.2. Evaluación pragmática a la crítica de la restauración ecológica	176
CAPITULO 6	190
1. Una crítica al pragmatismo ambiental	190
2. El pragmatismo metodológico	191
2.1. El pragmatismo Metodológico Radical	194
2.2. Pragmatismo metodológico moderado	211
2.3. Pragmatismo metodológico débil	216
3. Ventajas reales del pragmatismo ambiental en la ética ambiental	216
CONCLUSIÓN	231
FUENTES DE CONSULTA	233

INTRODUCCIÓN

El objetivo de esta investigación es mostrar por qué el pragmatismo ambiental, sin dejar de ser una propuesta de ética ambiental, puede contribuir a que esta disciplina alcance el objetivo de ser una ética aplicada, es decir, tener una mayor participación social y política en el debate ambiental.

Para entender el trasfondo de esta investigación se revisan cuáles son los antecedentes que dieron origen a la ética ambiental y cómo se conformó esta disciplina, es decir, cuáles fueron las propuestas en que se basaron los primeros eticistas ambientales y por qué con ellas no logró consolidarse la ética ambiental como una ética aplicada que fuera útil y reconocida en los ámbitos social y político.

Este trabajo se divide en dos partes. En la primera se exponen los temas principales que ocuparon la atención y discusión de los primeros promotores de la ética ambiental y se explica porque éstos resultaron muy atractivos para la discusión filosófica, pero poco significativos y nada prácticos en la contribución a la solución de problemas ambientales reales. En la segunda parte se exponen los criterios básicos del pragmatismo y cómo algunos representantes contemporáneos de esta corriente filosófica proponen se apliquen a la ética ambiental, lo que obligaría a esta disciplina a participar en el ámbito social y político, específicamente, a través del análisis ético de las propuestas de solución que se ofrecen desde diferentes instancias (científicas, tecnológicas, políticas) para resolver problemas ambientales específicos.

De acuerdo con lo señalado, en el capítulo uno se expone de manera muy general, primero, cómo es que comienza a cuestionarse la visión axiológica antropocéntrica tradicional, justificada principalmente por Emmanuel Kant y, posteriormente, cómo ésta es debatida por Aldo Leopold quien, partiendo de bases biológico evolutivas, propone un cambio de paradigma en la ética, ampliar los límites de la comunidad moral humana para integrar en ella a las entidades naturales (Tierra, plantas y animales). Posteriormente se revisa cómo es que la primera generación de eticistas ambientales (Singer, Regan, Taylor, Goodpaster, Rolston, Callicott), ubicada entre las décadas de 1970 a 1990, se concentraron en una

discusión teórica, que giró básicamente en torno a dos temas: el primero, las razones que podrían justificar la elaboración de una nueva ética o la ampliación de ésta; propuesta que la mayoría de estos filósofos consideró que debería dejar de ser antropocéntrica, es decir, no antropocentrista; el segundo, que todos los seres vivos (los animales no humanos y las plantas) poseen *valores intrínsecos y/o inherentes*, por lo que, la ética en general, aunque de manera más particular la ambiental, debería construirse a partir del reconocimiento de la existencia de tales valores, lo que implicaría que la relación humana con estas especies debería dejar de ser meramente instrumental; por lo tanto, valorar y respetar a todos los seres vivos en función de su *valía inherente*, es decir por el bien de ellos mismos, más que por el *valor instrumental* que éstos tienen para los seres humanos. En otras palabras, se debe poner como principio básico para la elaboración de una *nueva ética* el respeto, protección y cuidado de la *Vida*, es decir, de todo ser vivo y no sólo la vida humana, lo que conduciría a elaborar una ética netamente biocéntrica que eliminaría el punto de vista antropocéntrico tradicional. A continuación se explica que esta discusión fue retomada por otro par de filósofos ambientales (Holmes Rolston y Baird Callicott) quienes, basándose en las ideas de Aldo Leopold y en teorías ecológicas recientes, proponen una visión ética más holista que incluya la protección integral de los ecosistemas, es decir, todo el conjunto de organismos bióticos y abióticos presentes en los *ecosistemas*, los cuales, en sentido estricto, son los que hacen posible el sostenimiento de la vida en cada nicho ecológico y, sumados todos ellos, son los responsables de la continuidad de la *Vida* en el planeta. Para finalizar este capítulo se presenta sucintamente la crítica principal del pragmatismo ambiental a la primera generación de ética ambiental, en el sentido de que sus propuestas fueron cargadamente monistas y metafísicas, debatidas exclusivamente por filósofos y con una pobre o nula aportación a la solución de problemas reales. Entonces, para sacar a la ética ambiental de esa situación se propone hacer uso del pragmatismo y su metodología, lo que permitiría, en palabras de Anthony Weston, elaborar un nuevo camino y convertir a la ética ambiental en una ética realmente aplicada que pueda contribuir en la resolución de problemas ambientales reales y específicos.

En el capítulo dos, se elabora primeramente una distinción entre dos conceptos polémicos en torno a la discusión antropocentrista: el antropomorfismo y el antropocentrismo. El antropomorfismo, en palabras de Alejandro Herrera, tiene dos versiones, una débil y otra fuerte. La primera de ellas es la que se ha empleado tradicionalmente para referirse metafóricamente a ciertas cualidades compartidas por la especie humana y otras entidades (como crecer, respirar, correr, expresar sentimientos); mismas que pueden aplicarse incluso a entes que propiamente no las poseen (volcán furioso, la Tierra está viva); pero su empleo, a pesar de todo, es inocuo, pues se utilizan claramente en sentido figurado y no salen de ese marco. En cambio, el antropomorfismo fuerte posee una carga filosófica que obliga a hacer algunas aclaraciones, especialmente cuando intentan atribuirse cualidades exclusivamente humanas a entes no humanos, pretensión aparente de algunos exponentes del biocentrismo. Posteriormente se elabora una exposición sucinta de la visión antropocéntrica contemporánea y se justifica por qué, a pesar de todas las carencias ético ambientales que padece, no puede abandonarse del todo, pero sí reorientarse para que se haga un uso pragmático más sustentable de los bienes naturales. Por último, se expone la propuesta antropocentrista de Bryan Norton, quien destaca que, a pesar de que los seres humanos hemos sido moralmente bastante inconscientes en nuestro trato hacia las entidades naturales, no obstante, no podemos dejar de lado nuestro antropocentrismo, pero sí podemos, en cambio, modificar nuestra visión tradicional basada en un antropocentrismo duro por una versión débil que sea más deliberativa y ponderada.

En el capítulo tres se analizan los diferentes sentidos que se han dado a la noción del valor intrínseco de acuerdo con la posición ética representada, la cual puede ser netamente biocéntrica y enfocarse preferentemente en los entes individuales, como lo hacen Albert Schweitzer y Paul Taylor; o está la versión ecocéntrica, que integra no sólo a los individuos sino a las especies y los ecosistemas, tal y como la proponen Holmes Rolston III y Baird Callicott, aunque con ciertas diferencias. Posteriormente se expone la crítica que hace Tom Regan al intento de querer justificar la ética ambiental haciendo uso de la versión tradicional del valor intrínseco. Dicha teoría, desde su punto de vista, es incongruente en

algunos casos e insuficiente para otros, de manera que ésta debe ser mejorada o sustituida. Esta propuesta abre un espacio para que en el último apartado de este capítulo se contraste la visión que tiene Bryan Norton acerca del valor intrínseco con la defendida por los biocentristas y ecocentristas. Norton considera que ambas posturas son cargadamente ontológicas y por ello resultan poco prácticas para apoyar la solución de problemas ambientales reales, ante lo cual propone al pragmatismo ambiental como una ética ambiental más compatible con los problemas ambientales actuales, ya que éste se apoya en justificaciones científicas, más que metafísicas, y tiene como objetivo llevar sus análisis y propuestas al ámbito de la discusión social y política, más que al filosófico y académico, como lo vinieron haciendo los primeros eticistas ambientales.

La segunda parte de esta investigación se concentra en señalar cómo los filósofos ambientales de giro pragmático, que conforman la segunda generación de eticistas ambientales, haciendo uso de los criterios metodológicos del pragmatismo estadounidense, comenzaron a evaluar y criticar, a partir de la segunda mitad de la década de los noventa, el trabajo realizado por los filósofos ambientalistas de la primera generación. El análisis de los filósofos ambientales pragmatistas ha consistido, primeramente, en elaborar un estudio metateórico del trabajo realizado por sus antecesores con la finalidad de esclarecer la utilidad o inutilidad de lo que éstos hicieron y, a través de ello, valorar si realmente sus reflexiones contribuyeron en algo en los ámbitos social y político en la solución de problemas ambientales reales; en segundo lugar, en proponer el análisis pragmático como método que puede contribuir de manera más favorable en el debate ambiental contemporáneo en estudios de caso específicos.

Con base en lo anterior en el capítulo cuatro se exponen cuáles son los principios básicos del pragmatismo, en especial su noción de verdad, la cual para Charles Sanders Peirce y William James no es *algo que esté dado y tenga que descubrirse solo racionalmente*, sino que ésta se construye con base en los resultados prácticos de nuestras acciones dentro de determinados contextos; de manera que para estos pensadores, no hay una sola verdad y un solo camino para llegar a ella, sino una pluralidad de vías y con ello distintas maneras de construirla.

Tomando como base este criterio, los pragmatistas ambientales critican el hecho de que los eticistas ambientales de la primera generación hayan pretendido justificar la existencia de ciertos valores intrínsecos existentes en el mundo natural y aspirar a justificar por medio de esto la ética ambiental; en su lugar, la propuesta pragmática hace una exhortación a que los eticistas ambientales se comprometan con casos y causas reales, más que continuar por caminos especulativos bajo el resguardo de las paredes ofrecidas por la academia; además, a que se enfoquen en problemas ambientales específicos y contribuyan en el esclarecimiento de cuáles pueden ser las mejores propuestas éticas que se sugieren para resolverlos desde otras disciplinas más proclives en estos temas y coadyuvar a su aplicación en los ámbitos social y político. De acuerdo con lo dicho, lo que los filósofos pragmatistas ambientales proponen, para rescatar a la ética ambiental del estado incierto en que se encuentra, es elaborar una metodología pragmática que contribuya en el desarrollo de mejores políticas ambientales y apoyar con esto en la solución de problemas concretos. Si se toma en cuenta su propuesta lo que se conseguiría es que los debates teórico-filosóficos busquen hacer una aportación más útil.

Una muestra de lo que se pretende hacer, siguiendo la metodología del pragmatismo ambiental, es evaluar, analizar y debatir ciertas prácticas concretas, como la restauración ecológica, la cual es revisada en el capítulo cinco. La intención de reflexionar sobre esta práctica y examinarla éticamente es evaluar si ésta debe permitirse que se realice, o por el contrario, evitarse y hasta prohibirse por su manifiesta carga de dominio antropocéntrico. Desde el punto de vista del pragmatismo ambiental la discusión de este tema se ve como un problema más específico, el cual, a diferencia de los problemas discutidos por los primeros eticistas ambientales (los cuales giraron en torno a si los animales no humanos, las plantas o los ecosistemas tienen o no valor intrínseco y/o inherente, cuándo sí y cuando no, qué tanto porcentaje de acuerdo a sus capacidades o similitudes con la especie humana, etc.) tiene elementos más precisos para ser evaluados partiendo de sus propios contextos. Entonces, la propuesta concreta del pragmatismo ambiental es partir del análisis de situaciones específicas y, con base en ellas, establecer el grado de cuidado y respeto, por parte de nuestra especie, hacia los espacios naturales

(nichos y/o ecosistemas) lo cual incluye el cuidado y protección del hábitat de las especies (animales y vegetales) que los habitan. La discusión en torno a la restauración ecológica sirve entonces como una muestra de lo que se propone hacer a través de esta vía filosófica, además, es un modelo metodológico que indica el procedimiento que puede seguirse en la evaluación ética de ciertas prácticas ambientales, de cuyo análisis se desprende la aportación que se puede hacer, desde la filosofía ambiental, en el ámbito de las políticas públicas encaminadas a la promoción del cuidado y protección del medio ambiente natural.

En el último capítulo, tomando como referencia el artículo del Profesor Mark Michael de la Universidad Estatal Austin Peay, titulado “El problema con el pragmatismo metodológico”, se hace una revisión de su propuesta, lo que permite determinar cuáles son las fortalezas y debilidades de la metodología del pragmatismo ambiental, ya que para él, “no hay razón para pensar que el pragmatismo metodológico puede contribuir *en* la resolución de problemas en ética ambiental”; sin embargo, como se va a ir mostrando en esta investigación, el pragmatismo ambiental es el que ofrece la mejor contribución a la resolución de problemas ambientales particulares específicos reales, y poco importa si contribuye o no *en* la resolución de los problemas que se generan *en* la ética ambiental.

**PRIMERA
PARTE**

**Origen y conformación
de la ética ambiental**

CAPÍTULO 1

1. Del valor instrumental antropocéntrico al reconocimiento del valor intrínseco en los entes no humanos

La visión que se tuvo del mundo desde el punto de vista moral, por lo menos hasta finales de la década de los años 60 del siglo pasado, fue catalogada por la ética ambiental como *antropocéntrica*, pues el único criterio empleado para valorar la naturaleza y la totalidad de los seres que la habitan estaba asentado en función de la satisfacción, la utilidad o el bienestar que éstos pueden producir en los humanos. Para hacer frente a esa manera parcial y unilateral de ver el mundo natural se propuso, en las décadas posteriores a la señalada, un cambio de perspectiva axiológica, es decir, hacer de lado el modelo antropocéntrico tradicional y pensar en uno biocéntrico, por un lado o ecocéntrico por el otro, que no incluyan y consideren exclusivamente el bienestar de la especie humana, sino el de todos los seres vivos y de los ecosistemas en general.

Desde este punto de vista, el valor de cualquier otro ser o entidad no humana, bajo el enfoque antropocéntrico, sólo se reconoce en la medida en que contribuye a algún beneficio para el humano, es decir, todo lo no humano sólo posee valor instrumental. El enfoque biocéntrico, contrario a esta visión, propone ponderar el cuidado y *respeto individual de todos los seres vivos*, en tanto que el ecocéntrico, la *integridad sistémica holista de las especies y los ecosistemas*. En ambos casos lo que se argumenta es que deben cuidarse y respetarse por sí mismos todos los seres vivos y los ecosistemas, independientemente del beneficio directo o indirecto que proporcionen a nuestra especie. En varios de estos sistemas éticos se parte de la premisa de que todo ser vivo (biocentrismo) y la naturaleza en general (ecocentrismo), poseen un *valor inherente*, el cual fue reconocido por estas primeras éticas ambientalistas como *valor intrínseco*.

Esta visión axiológica antropocéntrica comenzó a ser cuestionada filosóficamente a partir de la década de 1970. La crítica a tal visión obedece básicamente a la idea de que los seres humanos tenemos deberes morales hacia el mundo no humano, mismos que no se reconocieron ni se consideraron en el

pasado. Se han señalado como las causas principales de esta falta de consideración moral dos hechos: el primero, una arraigada tradición religiosa de origen judeocristiano que sostiene la idea de que los seres humanos somos creaturas divinas y que, por mandato divino, tenemos el derecho y la obligación de someter el mundo y las criaturas que en él habitan (Génesis 1, 26-28)¹. El segundo hecho que justifica las acciones de dominio hacia el mundo natural es que los seres humanos somos la única especie con capacidad racional y lingüística, lo cual nos permite tener una clara consciencia de nuestra conducta moral, de acuerdo con lo establecido desde Aristóteles.

La razón de que el hombre sea un animal social más que cualquier abeja y que cualquier otro animal gregario, es clara. La naturaleza no hace nada en vano. Sólo el hombre, entre los animales, posee la palabra. La voz es una indicación del dolor y del placer; por eso la tienen también los otros animales. (Ya que por su naturaleza ha alcanzado hasta tener sensación del dolor y del placer e indicarse estas sensaciones unos a otros). En cambio, la palabra existe para manifestar lo conveniente y/o dañino, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio de los humanos frente a los demás animales: poseer, de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y las demás apreciaciones. La participación comunitaria de éstas funda la casa familiar y la ciudad (Política, 1253a).

Estas facultades naturales nos han convertido, tradicionalmente, en miembros de la comunidad moral y han servido para defender y justificar un marcado antropocentrismo que ha mantenido que sólo los seres humanos pueden tener *autoridad moral* y *valor intrínseco*; en tanto que la naturaleza, sólo puede ser, en el mejor de los casos, algún tipo o especie de *paciente moral* y su valoración es instrumental, condicionada por una perspectiva humana en función de la satisfacción de nuestras necesidades.

Se señala a Immanuel Kant como uno de los principales promotores de esta postura, pues, en *Lecciones de ética*, indicó que los seres humanos tenemos deberes directos para los miembros de nuestra especie, y sólo de manera indirecta con los animales (2008 [1924]:287). Para Kant, los animales son un medio para

¹ Lynn White Jr. publicó en 1967 el artículo titulado “*The Historical Roots of Our Ecological Crisis*” en el que señala cómo históricamente los seres humanos han ido modificando el entorno natural en su propio beneficio con ayuda de la ciencia y de la técnica (occidental), perjudicando, consciente o inconscientemente, el equilibrio ambiental. Para White nuestra ciencia y tecnología están muy compenetradas de “arrogancia cristiana”, de manera que ve en ellas el origen de nuestros problemas ambientales. Véase, Lynn White, “Raíces históricas de nuestra crisis ecológica” (1967). Relacionada con esta crítica puede consultarse también John Passmore (1978) y J. Baird Callicott (1989).

lograr un fin, pero no un fin en sí mismos². De acuerdo con este criterio, un borrego, por ejemplo, sólo tiene valor instrumental y éste está supeditado a su explotación, es decir, en tanto sirva como fuente de alimento, vestimenta, medicina o entretenimiento. Entonces, el *sujeto natural*, de acuerdo con Kant, *no tiene* por sí mismo *valor intrínseco*, sólo valor instrumental, es decir, es valioso sólo en la medida en que pueda ser utilizado para conseguir algún objetivo deseado por un ser humano.

La idea de que sólo los seres humanos poseemos valor intrínseco los ha dotado además de un valor particular, cuya característica principal es impedir cualquier uso de nuestra persona como *mero medio* para que otro alcance algún fin. De acuerdo con este criterio, el valor de las personas no puede asentarse en la consideración «si me es útil, entonces es valiosa». Entonces, para las teorías que defienden la existencia de este tipo de valor, las personas siempre deben valorarse como fines en sí mismas, nunca de manera meramente instrumental, y la referencia clásica de este punto de vista nuevamente nos remite a Kant, quien señala que:

Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen, empero, si son seres irracionales, un valor meramente relativo, como medios, y por eso se llaman cosas; en cambio los seres racionales llámense personas porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto, limita en ese sentido todo capricho (y es un objeto de respeto) (1996 [1785]: 20-25).

Decir que sólo los seres humanos poseemos valor intrínseco, y, por lo tanto, que sólo nuestra especie es digna de consideración moral, generó el primer punto de quiebre entre la ética tradicional y el surgimiento de la ética ambiental. La principal preocupación de los primeros filósofos ambientales fue poner al descubierto el sesgo antropocentrista radical con el que se justificaba nuestra falta de responsabilidad hacia todo ente natural no humano. Esta situación motivó a un importante número de filósofos a buscar, determinar y justificar las razones por las cuales algunas especies de animales no humanos y las entidades naturales, particular o colectivamente, merecen *cierta* consideración moral; asimismo,

² Tal vez ésta sea la visión que Kant tiene, en general, de todos los seres naturales, no sólo de los animales. No me atrevo a afirmarlo porque no hay pruebas que así lo demuestren en su obra, pero basta con lo que dice para suponerlo.

establecer qué facultades o características deben tener ciertos animales o entes naturales no humanos, análogas a las de nuestra especie, para que éstas sirvan como razones que justifiquen su *valor intrínseco*, lo cual nos obligaría a respetarlas, tal como lo hacemos con los miembros de nuestra comunidad moral, o al menos de manera semejante.

No puede negarse que este primer embate hacia la visión axiológica parcial del mundo hunde sus críticas en la visión antropológica y ética heredada por Kant; no obstante, es necesario enfatizar la precisión hecha por Lizbeth Sagols de que “el planteamiento kantiano no lleva, en principio, ningún derecho despótico y abusivo contra la naturaleza, ni contiene ningún elemento que pueda conducirnos a entenderlo como antecedente de la crisis ecológica actual” (2014:59). Por tanto, el antropocentrismo ético y axiológico propuesto por Kant está dirigido, primero, a justificar la autonomía de las personas en su conciencia individual y, en segundo lugar, a asumir que los seres humanos somos el único ser que crea valores. “Este antropocentrismo axiológico tiene que ser incluido en toda ética que quiera ser autónoma y no decaer en una mera moral heterónoma que impone valores desde instancias ajenas al criterio humano” (*Ibid.*, 258). Entonces, lo que Kant enfatiza es la importancia que tienen las decisiones autónomas del sujeto en relación con su conducta, ya que éstas deben supeditarse al *imperativo categórico* de buscar siempre el bien como una imposición personal con carácter universal, lo cual implica hacer a un lado el egoísmo, y actuar altruistamente en beneficio de los *otros*.

Ahora bien, tradicionalmente “los otros” ha sido entendido estrictamente en el ámbito humano; sin embargo, este criterio puede ser aplicable para integrar en él a la totalidad del mundo natural, es decir, que se entienda que los “otros” pueden ser también muchas entidades naturales, de manera especial aquéllas en las que se manifiesta la vida; por tanto, tenemos la obligación de respetarlas en tanto *otros*, dejarlas de ver y utilizarlas como *meros* medios que están allí o como simples objetos que sirven para que los humanos las utilicemos y consigamos nuestros propios fines, a costa de sacrificar su bien propio. Este es el cambio de paradigma que proponen se lleve a cabo los primeros promotores de la ética ambiental.

2. Cambio de paradigmas en la ética ambiental respecto a la ética tradicional

Durante toda la historia de la filosofía occidental la concepción que se tuvo de la moral se centró prácticamente en las relaciones que mantienen los seres humanos entre sí, y en función de ellas se fue determinando cuáles eran las conductas apropiadas y los valores más apreciados a los que debería aspirar la comunidad humana para alcanzar el bien, individual y colectivamente.

La filosofía moral durante el siglo XX rompe con esa tradición y genera dos cambios importantes: uno de ellos fue trasladar la reflexión ética al terreno del análisis meramente conceptual con la intención de determinar, mediante un trabajo metalingüístico o metaético, si es posible clarificar los conceptos empleados en el lenguaje moral (Moore, 1983 [1903]); el otro avance significativo, dentro del ámbito de la ética, se dio en el campo práctico, concretamente con el surgimiento de dos subdisciplinas: la bioética y la ética ambiental. La primera de ellas se enfocó al análisis de la práctica y el progreso tecnológico en el área biomédica y clínica, la segunda a analizar la razón de la crisis ambiental por la que atravesamos³.

La ética ambiental hace su aparición en la década de 1970 y surge con la intención de evaluar, desde un punto de vista ético-filosófico, la relación del hombre con la naturaleza. Esta disciplina, al igual que la filosofía en su conjunto, se ha ido desplegando en diversas concepciones que tratan de entender y explicar, desde distintos enfoques, el comportamiento moral de las personas respecto al mundo natural.

La forma de plantear los problemas ambientales, desde el punto de vista de la ética, ha tenido diversas vertientes que se han venido construyendo, al principio como un intento de aplicación de la ética en general a cuestiones ecológicas, para luego desarrollar una ética ambiental particular o específica; es decir, se comenzó a hacer una evaluación crítica de los problemas ambientales aplicando, en primera instancia, las teorías éticas disponibles y, posteriormente, se ha venido desarrollando una ética especial para la comprensión y evaluación de las propuestas de solución que se hacen desde diversos ámbitos (científico,

³ Por los objetivos propios de este trabajo me enfocaré exclusivamente en la ética ambiental.

tecnológico, político, educativo, etc.) a la problemática ambiental provocada por la acción humana.

En la constitución de la ética ambiental pueden señalarse como puntos centrales dos ejes temáticos básicos: por una parte, una crítica a la estrecha *visión moral antropocéntrica*, la cual incluye sólo derechos y obligaciones con los miembros de nuestra especie y excluye a cualquier otro ser. Debido a lo anterior, lo que proponen las diversas vertientes de la ética ambiental es ampliar el círculo moral humano permitiendo el ingreso en él a otras especies animales no humanas, como lo propone el zoocentrismo; a todo ser vivo, como lo plantea el biocentrismo; o a todos los integrantes de los ecosistemas (bióticos y abióticos), como lo señala el ecocentrismo. Aunque las diferencias entre estas posturas son amplias, todas coinciden en que todo el reino natural (animal, vegetal y mineral), ya sea individual o grupalmente (especies), posee un cierto tipo de *valor intrínseco* que debe ser respetado por la especie humana, con lo cual se completa la segunda parte de tal solicitud, es decir, que además de abandonar la visión antropocentrista, se reconozca también la existencia de valores intrínsecos en las entidades naturales.

La “Ética de la tierra” fue uno de los primeros trabajos que se enfocó a despertar la conciencia ambiental y que hizo el primer llamado explícito de incorporar la ética en la reflexión ambiental⁴. La tesis que Leopold defiende en este texto (el cual forma parte de un capítulo del libro *A Sand County Almanac* publicado en 1949 y reeditado en 1970) es que se requiere una ética en la que se incluya la relación del hombre con la tierra, con los animales y las plantas, lo que se traduciría en extender los principios morales que rigen las relaciones humanas a la naturaleza y a todos los seres que en ella habitan (ver Leopold 1970 [1949]: 239), y por tanto,

⁴ Es importante señalar que Aldo Leopold es el primer pensador que solicita de manera formal integrar la naturaleza y las especies que en ella habitan en la reflexión ética, pero esta solicitud tuvo que esperar, por lo menos, otros veinte años para ser considerada en serio por algunos filósofos. Solicitudes semejantes preceden a la hecha por Leopold, por ejemplo, en el caso de Henry David Thoreau o Ralph Waldo Emerson (ver Nash, 1989). A pesar de esto no se puede considerar que la ética ambiental, como disciplina estrictamente filosófica, tenga su origen con ellos. Se asume el inicio de ésta con la celebración del primer día de Tierra, efectuado el 20 de abril de 1970 en el que se exhortó a los filósofos a involucrarse de manera formal en la elaboración de trabajos relacionados con el medio ambiente y la relación humana con éste, desde y con un sentido ético y moral (ver “A Very Brief History of the Origins of Environmental Ethics for the Novice” en <http://www.cep.unt.edu/novice.html>).

dejarlos de ver como meros objetos de los que podemos apropiarnos y con los cuales podemos hacer lo que nos plazca.

La ética para Leopold es resultado de la evolución ecológica y su origen tiene un carácter simbiótico⁵, lo cual significa que de un estado de egoísmo (antisocial) evolucionó a un estado de cooperación (social), lo cual dio como resultado un desarrollo de la ética en dos etapas: en la primera se ocupó solamente de “la relación entre los individuos”; en la segunda se encargó de “la relación del individuo con la sociedad”. A pesar de este desarrollo, Leopold consideró que faltaba dar un tercer paso en este proceso, una nueva etapa en la que la ética se ocupara de la relación del hombre con la tierra, con los animales y las plantas que crecen en ella, pues ésta “ha sido estrictamente económica y ha conllevado privilegios, pero no obligaciones” (*Ibid.*, 238). En otras palabras, hacía falta evolucionar a una tercera etapa en la que la ética ampliara los límites de la comunidad humana para integrar en ella a la naturaleza. Leopold enfatiza que dicha extensión no es sólo una posibilidad evolutiva sino una “necesidad ecológica” prevista desde mucho tiempo atrás, pero ésta ha sido ignorada por la sociedad.

La solicitud hecha por Leopold fue considerada con mayor seriedad, como ya señalé, en la década de 1970, y a partir de entonces el desarrollo de esta subdisciplina ética ha venido reconociendo la importancia y urgencia de su evolución, como lo explica Margarita Valdés:

La moralidad se inicia biográfica e históricamente cuando caemos en la cuenta de que nuestra familia, nuestro “clan” o “tribu”, merece un trato diferente y nos exige consideraciones especiales; luego, ese ámbito del trato considerado empieza a extenderse para abarcar cada vez a más individuos, primero, a nuestros vecinos, luego, a nuestros paisanos, a las personas de nuestra raza, a las de nuestra religión, y así sucesivamente, hasta llegar a incluir en él a todos los seres humanos, independientemente de la cultura, el género y el grupo de edad a los que pertenezcan. Pero **el proceso no termina allí. Y este es un asunto fundamental para este segundo tipo de ética ambiental.** En efecto, luego de incluir a los humanos en el ámbito de la moralidad, resulta natural preguntarse por qué los incluimos, con base en qué tipo de razones. Y es entonces cuando caemos en la cuenta de que muchas razones por las que los incluimos (ser capaces de sentir, poseer conciencia, ser capaces de aprender, tener una forma de vida propia, ser el producto de un proceso creativo, etc.) se aplican idénticamente al caso de los animales superiores; de

⁵ Leopold hace referencia a la simbiosis, y supongo que está entendiéndola de manera muy general como la estrecha relación que puede darse entre organismos en búsqueda del bien común. Sin embargo, pueden distinguirse tres categorías de simbiosis: mutualismo, comensalismo, y parasitismo. En el mutualismo ambas especies se benefician; en el comensalismo la relación es beneficiosa para una de ellas e indiferente para la otra; y en el parasitismo la relación es positiva para una, aunque perjudicial para la otra. Señalado esto, es necesario entonces aclarar que Leopold se está refiriendo básicamente a la primera categoría.

manera que si queremos ser congruentes, también tenemos que incluir en el ámbito de la moralidad a estos otros seres. Pero, una vez que abandonamos el antropocentrismo y ampliamos el ámbito de la moralidad admitiendo en él a los animales superiores, es fácil seguir ampliándolo (2004:10)⁶.

Teniendo como fondo la idea de este proceso evolutivo de la ética, presentaré a continuación, de manera muy sucinta, cuáles son los argumentos de diferentes propuestas ético-ambientales con los que se justifica la necesidad de ampliar y/o modificar los parámetros tradicionales del acotado círculo de nuestras obligaciones morales, e incluir en ellos a otras especies y el mundo natural. La propuesta básica en cada una de ellas es eliminar la visión moral antropocéntrica abusiva que ha posibilitado el dominio, explotación y maltrato de otras especies y del mundo natural en general por parte de nuestra especie; en su lugar se solicita optar por una visión biocéntrica o ecocéntrica.

2.1. Teorías éticas biocentristas

El biocentrismo debe entenderse como la preocupación ética y moral del cuidado, respeto y protección de (casi) todos los seres vivos⁷. Cronológicamente pueden distinguirse dos momentos importantes en el desarrollo y justificación de estas teorías. El primero está marcado por la atención puesta en los animales no humanos debido a que poseen, en varios sentidos, facultades parecidas a las nuestras, entre las que destacan la capacidad de sentir placer y dolor principalmente, y en algunas especies ciertas capacidades cognitivas. Con base en ello pueden reconocerse algunos criterios éticos tradicionales que nos indican que los animales no humanos merecen ser incluidos dentro de nuestro ámbito moral, es decir, que tenemos responsabilidades éticas hacia ellos, así como las tenemos con los miembros de nuestra especie. No obstante, la Vida no se manifiesta sólo en los animales, sino también en las plantas, y aunque éstas carezcan de sistema nervioso y, por lo tanto, no puedan sufrir como los animales (ver Mosterín: 2014:236), eso no es razón suficiente para no recibir por parte de la especie humana una *consideración moral*

⁶ Énfasis añadido en negritas por mí.

⁷ La preocupación moral por la defensa de la vida excluye a todos aquellos seres vivos (microbios, bacterias, virus) que son patógenos en sí mismos y ponen en riesgo la vida, individual o colectiva, pudiendo incluso llegar a anularla.

especial, esto en función de que en ellas se manifiesta claramente la Vida, vida que hace posible en muchos sentidos el sostenimiento de ésta en nuestro planeta; por tanto, es menester admitir que los seres humanos tenemos la obligación moral de velar por su cuidado y protección. Lo que se busca entonces en las éticas biocéntricas es elaborar una ética del respeto de todas las entidades naturales en las cuales se manifiesta la Vida, y en este sentido, descubrir cuáles son los valores intrínsecos y/o inherentes que todo ser vivo posee que permitan justificar las razones por las cuales deben ser respetados de manera análoga a como lo hacemos con los miembros de nuestra especie.

Cabe señalar que el concepto de ética biocéntrica abarca a todos los seres biológicos, en este sentido a toda la naturaleza; sin embargo, como veremos a continuación, se distinguen ciertos criterios cualitativos para la elaboración de una ética exclusiva del trato humano hacia los animales no humanos que la distingue de una ética que pueda incluir a todo ser vivo. Tales diferencias se revisarán en los siguientes apartados.

2.1.1. Teorías zoocentristas

Las primeras reflexiones que se elaboraron, producto de la exigencia de ampliar la perspectiva moral humana, surgieron en el ámbito de nuestra relación con las especies sintientes. De acuerdo con los promotores de esta primera extensión de la ética, la capacidad de sentir, antes que cualquier otra, debería ser suficiente para otorgar consideración moral *a un gran número* de animales no humanos, pero hay quienes no están completamente de acuerdo con esto y enfatizarán la necesidad de mediar tal consideración con base en su capacidad cognitiva. Esto da como resultado que dichas teorías, como indica Alejandro Herrera, puedan dividirse en dos tipos de éticas zoocéntricas: una *amplia* y otra *restringida*. La primera sostiene que “*todos los animales son dignos de consideración moral, desde el mamífero más desarrollado hasta la más simple bacteria*”, para la segunda “*sólo algunos animales son pacientes morales*” (1998:195)⁸.

⁸ La diferencia entre agente moral y paciente moral es explicada más adelante, ver p. 12.

Dos han sido los principales promotores y defensores de estas éticas: Peter Singer y Tom Regan. El primero amplía la visión del utilitarismo de Jeremy Bentham, quien desde el siglo XIX había indicado que lo realmente importante para que alguien recibiera consideración moral no era su capacidad racional o lingüística, sino su capacidad de experimentar placer y dolor (ver Bentham, 1970 [1823]: 283). Singer, siguiendo una línea utilitarista-deontológica y apoyándose en lo dicho por Bentham, ha tenido que luchar en contra de la visión ética tradicional que ha sostenido y tomado como criterio exclusivo que, para que alguien pueda recibir consideración moral, es necesario que posea capacidad racional y lingüística, así como libertad y voluntad, ambas de manera consciente. La posesión de estas capacidades, potencialmente o aún sin estar plenamente desarrolladas u operando en condiciones normales en algunos seres humanos (como en el caso de los fetos, los recién nacidos, los retrasados mentales o humanos en estado vegetativo), es motivo suficiente para que se les otorgue el derecho a ser sujetos de *consideración moral*. De manera más simple, para que esto suceda, basta pertenecer a la especie *homo sapiens* para albergar, incuestionablemente, *considerabilidad moral*; por tanto, todo ente que no sea de nuestra especie, desde los puntos de vista tradicionales, no puede ser candidato a ésta.

No obstante, Singer señala que “si un ser sufre, no puede haber justificación moral alguna para negarse a tener en cuenta ese sufrimiento” (1999 [1975]:44). Para él los seres humanos tenemos el compromiso de expandir nuestro círculo moral, e incluir en éste a los animales (Singer 1981:120-124). Para lograrlo es necesario luchar contra el especismo, el cual es “un prejuicio o actitud parcial favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de los de otras” (Singer 1999 [1975]:42). Para Singer la gran mayoría de los seres humanos son especistas, debido a que, de una forma o de otra, financian algún tipo de actividad opresiva en contra de ellos (alimento, vestido, ropa, medicinas, diversión) y con esto sacrifican sus intereses más vitales. Comportarnos de esta manera con las criaturas animales tiene su origen en dos creencias tradicionales básicas: que los animales no humanos no sienten ni piensan. Esto parece insostenible en la actualidad, pues, como lo indica Beatriz Vanda:

El conocimiento actual, la perspectiva evolucionista y los conocimientos aportados por la zoología, las neurociencias y la genética, han introducido contundentes correcciones a la idea de que existía una diferencia radical entre el animal humano y los demás animales; contra esto, se acepta que existe *una continuidad evolutiva*, en la que se reconoce diferencia en el grado de desarrollo de ciertas características; es decir, que las diferencias son cuantitativas, pero no cualitativas (2013:219).

Decir entonces, que los animales no humanos no sienten, resulta bastante absurdo, pues morfológicamente compartimos con ellos, en principio, un sistema nervioso central bastante similar, el cual es resultado de un proceso evolutivo que ayuda a identificar diversas experiencias sensoriales (las más básicas, dolor y placer). De manera que, cuando algo nos lesiona, gritamos, pateamos o manoteamos y nos alejamos inmediatamente de aquello que nos causa daño; lo cual es una clara manifestación de que el dolor es una señal de alarma para alejarnos de un estímulo que atenta en contra de la integridad de nuestro organismo⁹; de igual manera responden los animales, así es que en principio parece insostenible afirmar que los animales no sientan, pues, “en muchas especies, las manifestaciones de dolor no son tan evidentes, pero el hecho de que no tengamos la capacidad para entenderlos porque lo expresan de una forma diferente a la nuestra, no significa que no lo estén experimentando” (*Ibid.*, 222).

Ahora bien, decir que los animales *no tienen consciencia* o una *vida mental*, implica negarles toda capacidad cognitiva, es decir, que lo que perciben no lo registran, que no tienen memoria que les permite recordar y reconocer ciertas cosas, o situaciones. Pero, de acuerdo con Vanda:

Atribuir conciencia [sic] a los animales debería ser una cuestión de sentido común, pues es más irracional considerarlos como completamente diferentes de los humanos que considerarlos parecidos, porque ¿cuál alternativa parece más razonable para explicar el comportamiento de los animales? Al observarlos se puede apreciar que actúan de modo coherente, lo que sería difícil de explicar si no tuvieran una vida mental (*Ibid.*, 225).

El punto medular en la discusión en torno a si los animales no humanos tienen o no consciencia que les permita interpretar el dolor, el sufrimiento y sus experiencias, como lo hacemos los seres humanos, no es lo importante; pues “los argumentos para respetar a los otros animales no deben fundamentarse en las semejanzas que

⁹ No se descarta la existencia en algunos individuos con una patología sádica, lo cual debe ser considerado como una excepción a la regla, algo completamente atípico y que merece una atención especial, misma que no es de interés en este trabajo.

tienen con nosotros, ya que eso sería una visión antropocéntrica o antropomórfica y reduccionista. Debemos incluirlos en nuestra consideración ética, por ser ellos como son” (*Ibid.*, 229).

Esta solicitud debe ser hecha, en primera instancia a los defensores del especismo contra los que debate Singer, tomando como base la igualdad de trato entre especies, pues si éstos defienden que se puede hacer con las especies carentes de consciencia y lenguaje lo que sea, entonces, se puede aplicar este criterio en algunos seres humanos que, debido a cierta condición temporal momentánea (bebés) o permanente (enfermos mentales o en coma), no tienen o han perdido su capacidad racional y lingüística, por lo cual podría hacerse con ellos lo que se hace en los animales, por ejemplo, experimentar con ciertas sustancias o como almacenes vivientes de los cuales se puedan extraer órganos (ver Singer 1999 [1975]: 50-56). Por supuesto que Singer no está proponiendo que esto se realice o que todas las vidas tienen igual valor; lo que él propone es “ampliar nuestra esfera de inquietud moral hasta incluir a los animales no humanos, y dejar de tratar sus vidas como si fuesen algo utilizable para cualquier finalidad trivial que se nos ocurra” (*Ibid.*, 56).

Tom Regan, no abandona del todo esta línea de la defensa de la consideración moral de algunos animales; sin embargo, él utiliza una ética deontológica de giro kantiano, de la cual toma la noción de *fin en sí mismo* y la reformula para deducir de ella la concepción de valor intrínseco (ver Herrera, 2008: 223). Regan aboga por la consideración moral de los animales, pero desde su punto de vista, no bastan las buenas intenciones de las personas, sino que es necesario promover la *defensa de los derechos morales de los animales*. Regan reconoce que la capacidad de sentir es sólo un primer elemento a considerar en los juicios morales, pero no el único, ni el último. Para él, el principal criterio en que debemos basarnos para evaluar nuestras acciones hacia los animales es que éstos son “sujetos de una vida” (2004 [1983]: 243), lo cual incluye, además de la sensibilidad, ciertas facultades psicológicas y de consciencia (percepción, memoria, vida emocional, consciencia temporal). Esto los dota además de un “valor inherente” (*Ibid.*, 241) que los seres humanos, en tanto que *agentes morales* tenemos deberes

u obligaciones con los *pacientes morales*. Regan señala que los seres humanos adultos con pleno uso de sus facultades son *agentes morales* en tanto que son conscientes de lo que es bueno y lo que es malo en términos morales; en cambio, los *pacientes morales*, como los animales, son incapaces de reconocer lo que es correcto o incorrecto moralmente, de manera que no se les puede pedir que respondan por sus actos tal y como se le pide a un agente moral, además tampoco tienen deberes con nadie. Sin embargo, como ya se ha indicado, son susceptibles de sufrir daños o resultar beneficiados por la acción de un agente moral; por tanto, éstos tienen deberes u obligaciones hacia ellos, pero no viceversa (*Ibid.*, 151-156).

A grandes rasgos éstos son los argumentos originales bajo los cuales se justificó la necesidad de ampliar el círculo moral e integrar en él a todo ser sintiente (Singer) o a todo ser con cierto nivel de consciencia (Regan). A partir de entonces ha venido desarrollándose todo un trabajo filosófico que intenta justificar, con mayor claridad y amplitud, las obligaciones morales y civiles que todo agente moral tiene hacia todo ser sintiente y con cierto nivel de consciencia. No obstante, como veremos a continuación, una ética ambiental no se limita a la consideración y respeto de los animales, sino que tiene que ser más amplia y abarcar a todas las creaturas vivientes del mundo natural, es decir, no sólo ser zocéntrica, sino biocéntrica y/o ecocéntrica.

2.1.2. Teorías propiamente biocéntricas

Los enfoques del zoocentrismo dejan insatisfechos a los filósofos de giro biocentrista, como son los casos de Paul W. Taylor y Kenneth Goodpaster, quienes están de acuerdo en que lo primero que debe hacerse para avanzar hacia una ética ambiental auténtica es eliminar el antropocentrismo, el cual se origina en la valoración instrumental que los humanos hacemos de la naturaleza y de los seres que en ella habitan; de ahí que estos filósofos señalen que deben modificarse los principios axiológicos antropocéntricos que guían a la ética y elaborar unos de giro biocéntrico, los cuales deben fundarse en el *bien propio* que cada ser se esfuerza por realizar para sostener su vida, el cual constituye el fundamento de su valía inherente.

Para Goodpaster, “ni la racionalidad, ni la conciencia, ni la capacidad de experimentar placer y dolor son condiciones necesarias (aun cuando puedan ser suficientes) para recibir considerabilidad moral [...] Nada, excepto la condición de *estar vivo*, me parece un criterio razonable y no arbitrario” (1978:149). Para este filósofo la única condición necesaria para recibir consideración moral es el hecho de “estar vivo”, así es que toda entidad natural puede verse beneficiada o dañada con nuestras acciones; por tanto, son candidatas a recibir de nuestra parte *considerabilidad moral*.

Para Taylor, cada organismo es un centro teleológico de vida: “es algo que ha de realizarse *como un fin en sí mismo*” (2005 [1981]: 11), es decir, un individuo persiguiendo su *bien propio* con base en sus *propios intereses*, de los cuales puede ser o no consciente; pero esto no implica que por falta de consciencia se pueda hacer con él lo que nos venga en gana. En otras palabras, aunque las plantas y los árboles tuvieran consciencia de aquello que les beneficia o perjudica, como en el caso de los animales; esto no significa que, en tanto organismos vivientes, no tengan intereses y fines por realizar. Para Taylor los animales y las plantas que conforman los ecosistemas tienen *valía inherente (inherent worth)*¹⁰, es decir, valores que son independientes de cualquier apreciación instrumental antropocéntrica, además, indica la posesión de un *bien propio* que no requiere de ningún tipo de reconocimiento ni de referencia al bien de cualquier otro ser, particularmente hacia algún bien humano (1989: 71)¹¹.

Sin duda, la ética biocéntrica es más incluyente que la zocéntrica, pues no se limita a poner el criterio de consideración moral exclusivamente en la capacidad de sentir, sino en la vida misma. No obstante, a ésta se le siguen escapando ciertos elementos característicos del mundo natural, los cuales no poseen una capacidad conativa como tal; sin embargo, representan la vida e incluso son los generadores y soportes de ella. Éstos son ciertos organismos, las especies y los ecosistemas. Por tanto, una ética ambiental que pretenda integrar en su círculo de consideración

¹⁰ Este término ha sido traducido y adaptado de esta manera por el Dr. Alejandro Herrera (2013b) para distinguirlo de la expresión valor inherente (*inherent value*).

¹¹ En el capítulo 3 se encuentra una exposición más amplia del biocentrismo y particularmente de Paul W. Taylor.

moral a todo el ambiente y sus habitantes, tiene que incluir no sólo a los individuos representantes de la vida, sino a todos los elementos que hacen posible que la *Vida* exista y se sostenga, es decir tener una visión ecocentrista.

2.2. Teorías ecocentristas

Una vez que se ha llegado al punto de integrar a todo ser vivo dentro de nuestras consideraciones morales, puede continuarse la ampliación del círculo e incorporar en este tipo de reflexión las especies y los ecosistemas, los cuales pueden ser considerados también como portadores de *valor intrínseco*. La principal diferencia entre los biocentristas y los ecocentristas es que, los primeros, sólo otorgan relevancia moral a los seres vivos individuales, no hablan de las especies ni de los ecosistemas, ya que sostienen que solamente los individuos poseen valor moral en sí mismos; en tanto que, para los segundos, *la vida* no se manifiesta únicamente en los seres individuales, pues éstos son miembros de una especie y gracias a ella existen; sin ésta sería imposible su concreción individual. Así que, lo que hace posible la subsistencia de todo ser natural es la existencia de su respectiva especie y de ecosistemas, sitios en donde se dan múltiples interrelaciones entre diversos organismos naturales bióticos y abióticos, lo que a su vez hace posible el sostenimiento de estos espacios, de las especies y de la Vida; por ende, la preocupación por el medio ambiente tiene que ser *holística*, o sea, se debe buscar el equilibrio de las especies y de los ecosistemas, no sólo el bienestar de los individuos. Los principales representantes de este enfoque –con sus respectivas diferencias- son: Aldo Leopold, Holmes Rolston III y Baird Callicott.¹²

2.2.1. Aldo Leopold

Leopold es considerado como el primer representante del giro ecocentrista, pues en el capítulo titulado “La ética de la tierra”, de su libro *A Sand County Almanac*¹³,

¹² Otras teorías éticas ecocéntricas son elaboradas por varios representantes de la Ecología profunda (*Deep Ecology*). Una muestra suficiente de sus posiciones se encuentra en Callicott, J. Baird, *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*, New York, Albany, 1989. Por cuestiones propias de esta investigación, esa corriente no será abordada en este trabajo.

¹³ El libro de Leopold fue publicado en 1949, pero debido a la situación de crisis prevaleciente como consecuencia del fin de la segunda guerra mundial, no se le puso mucho interés, por el contrario, la explotación desmedida de la naturaleza se consideró capital para reestablecer las economías. La propuesta de Leopold iba

muestra claramente esta faceta. La “Ética de la tierra” es uno de los primeros trabajos que se enfocó a despertar la conciencia ambiental y que hizo el primer llamado explícito de incorporar la ética en la reflexión ambiental. La tesis que Leopold defiende en este texto es que se requiere una ética en la que se incluya la relación del hombre con la tierra, con los animales y las plantas, lo que se traduciría en extender los principios morales que rigen las relaciones humanas a la naturaleza y a todos los seres que en ella habitan, por tanto, dejarlos de ver como meros objetos de los que podemos apropiarnos y con los cuales podemos hacer lo que nos plazca.

La ética, tal como Leopold la proponía, continúa vigente hasta la actualidad y sigue siendo una sugerencia que puede servirnos de guía para enfrentar las nuevas situaciones ecológicas que se están presentando, mismas que, como él mismo lo indica, no son percibidas por el individuo promedio y ante las cuales no sabe cómo reaccionar; de manera que la ética de la tierra surge como una “especie de instinto comunitario en vías de formación” (*Id.*) que puede indicarnos lo que es correcto e incorrecto en nuestra relación comunitaria con la naturaleza. No obstante, este instinto no es algo que nos determine por completo a actuar bajo ciertos patrones específicos, como ocurre con otras especies en el reino natural, sino simplemente es una orientación que nos permite reconocer nuestra unidad e insolubilidad con la Vida y por ello mismo nuestra obligación de cuidarla. De acuerdo con Sagols:

Leopold concibe la acción ética como un “más allá de la naturaleza” (desde nuestro reinado único), pero al mismo tiempo, como algo que no prescinde de la naturaleza. Los humanos y la Vida estamos unidos y a la vez somos distintos; no somos lo mismo, pues, paradójicamente, albergamos la naturaleza en nosotros y ésta contiene una “señal” de valor tentativa; es decir, que no por fuerza nos va a guiar, pues la razón puede ignorarla, sin embargo, algo indica (2014: 87).

Lo que hace diferente la propuesta ética de Leopold de la ética tradicional es que ésta, en tanto reflexión filosófica acerca de la conducta y el comportamiento moral de los seres humanos, no asume que nuestro comportamiento moral sea *algo*

en contra de esta imperiosa necesidad. En 1970 el libro fue nuevamente publicado con el auspicio del Sierra Club y encontró una mejor aceptación y comprensión por parte de todos los grupos ambientalistas (ver Nash, 1989:73).

completamente instintivo que está en los genes y ésto hace que se responda de una manera determinada ante una serie de estímulos particulares, sino que la ética es, también, un análisis metódico de nuestra conducta moral que permite poder explicar y determinar cómo y por qué debemos comportarnos de determinada manera con nuestros congéneres. Leopold está consciente de esto, y en este sentido puede percibirse que comparte la visión de Hume¹⁴, de que los sentimientos de empatía y solidaridad se descubren y se ponen en práctica de manera normativa y racional, primero en el seno familiar, posteriormente en el comunitario; no obstante, tales criterios se van ampliando hasta incluir en ellos a miembros de otras comunidades, y extendiéndose hasta abarcar a toda la especie humana, entendiendo a ésta como una gran comunidad.

De acuerdo con este criterio, la ética, explica Leopold, se desarrolló en dos etapas: en la primera se ocupó solamente de la relación entre los individuos; en la segunda se encargó de la relación del individuo con la sociedad; pero faltaba dar un tercer paso en este proceso en el que la ética se ocupara de la relación del hombre con la tierra, con los animales y las plantas que crecen en ella, pues ésta “ha sido estrictamente económica y ha conllevado privilegios, pero no obligaciones” (1970 [1949]: 238). En otras palabras, hace falta evolucionar a una tercera etapa en la que la ética amplíe los límites de la comunidad humana para integrar en ella a la naturaleza y todos los seres que en ella habitan. Esta visión más holista de nuestros compromisos éticos con la Vida es precisamente lo que marca y distingue el pensamiento ético de Leopold y su propuesta de elaborar una nueva idea de la ética que no esté determinada, indica Sagols, por “los cánones tradicionales de un quehacer racional destinado exclusivamente a los asuntos humanos, ya que esto supone un dualismo tajante con el ámbito natural y sensible (2014:86).

Para Leopold la ética tiene que evolucionar, lo que implicaría dejar de enfocarse en la evaluación exclusiva del comportamiento humano con sus semejantes y ampliar el análisis de la conducta humana hacia otras formas de vida e incluso hasta los ecosistemas y la Tierra. “Se trata de una evolución porque, por fin, se extiende la idea de *igualdad* a todo lo vivo” (*Id.*).

¹⁴ Ver Hume, David (2006 [1751]). Secc. 3, 21.

Leopold insiste en enfatizar la dualidad ética comunitaria del individuo (egoísmo-altruismo); pero también hace notar que en esta relación no está integrada la naturaleza, ante lo cual señala que “la ética de la tierra simplemente amplía los límites de la comunidad para incluir suelos, aguas, plantas y animales, o colectivamente: la tierra” (*Id.*). Leopold cree que éste parece ser un paso sencillo, pues la especie humana se siente naturalmente inclinada a apreciar estéticamente a la naturaleza; lo grave es que se siente ese aprecio por una naturaleza ideal, pero no por los entes naturales reales, pues éstos son tratados irresponsablemente (suelos desmontados, ríos contaminados, animales extintos) y no se muestra ningún respeto por ellos, lo cual pone en riesgo su continuidad. Frente a este panorama Leopold propone una ética de la tierra que afirme el derecho de estos entes a seguir existiendo y de ser posible que ciertos lugares preserven su estado natural. Una ampliación así de la ética permitiría al hombre verse como un simple miembro ciudadano de la tierra y no como su conquistador. “Una ética de la tierra cambia el papel del Homo sapiens: de conquistador de la tierra-comunidad al de simple miembro y ciudadano de ella. Esto implica el respeto a sus compañeros-miembros y también el respeto a la comunidad como tal” (*Ibid.*, 240).

Leopold señala también que históricamente se ha cometido una injusticia hacia la *Tierra*, pues sólo se habla de los logros que se alcanzaron en un lugar determinado con base en el trabajo y esfuerzo humano, pero poco o nada se dice que éstos se deben en gran medida a la reacción de algunos suelos que respondieron positivamente a dicha actividad. Leopold se refiere específicamente a la historia del naciente pueblo estadounidense, el cual no hubiera florecido sin ecosistemas apropiados, por lo que invita a que se tome consciencia de que toda intervención humana en la naturaleza tiene un impacto en las pirámides tróficas, lo que lamentablemente se hizo evidente con “la extinción de diversos tipos de plantas [que] produjo la erosión: cada incremento en la erosión causó aún más extinción de plantas. El resultado actual es un deterioro progresivo y mutuo, no sólo de las plantas y de los suelos, sino de la comunidad animal que subsiste sobre ellos” (*Ibid.*, 242). Leopold se dio cuenta de este gran problema, el cual era ocasionado debido al excesivo uso agropecuario de la tierra en Estados Unidos, que bien cabe señalar,

ha sido reproducido en varias partes del mundo, convirtiéndose en uno de los principales problemas de contaminación y deforestación actual. Leopold insistió mucho en la importancia que tiene la conservación de suelos, plantas y especies animales, lo cual permitiría lograr un estado de equilibrio y armonía entre nosotros y el mundo natural que nos rodea; sin embargo, también se dio cuenta de que el discurso conservacionista quedaba sólo en eso, en un discurso oratorio que no promovía acciones y que se limitaba a solicitar más educación para la población sobre conservación, situación reproducida por décadas -hasta la actualidad-, y el problema sigue siendo que es un discurso repleto de “frases piadosas” -y/o catastrofistas-, más que de información veraz con un contenido real, lo que dio y sigue dando como resultado “más educación pero menos suelo” (*Ibid.*, 245). Leopold señala, además, que cuando se realizan programas de conservación con los granjeros y se aplican leyes, éstos antepone siempre sus beneficios económicos a los ecológicos, por lo que todo sistema de conservación basado solamente en un interés económico egoísta es irremediablemente desequilibrado y carece de todo sentido ecológico.

En el apartado “La pirámide de la tierra”, Leopold describe las diferentes formas en que la naturaleza se organiza a través de circuitos por los que fluyen todos aquellos elementos energéticos que hacen posible el funcionamiento y sostenimiento de las cadenas tróficas que mantienen con vida nuestro planeta y a todos sus residentes, así que ningún elemento o entidad son centrales, sino que todos contribuyen para el buen funcionamiento de todo el sistema (ver *Ibid.*, 251-258). Sin embargo, el ser humano durante mucho tiempo ha sido responsable de interrumpir las cadenas tróficas con base exclusivamente en criterios productivos, sin tomar en cuenta la inestabilidad ecológica que esto provoca en el conjunto. “Éste –señala Sagols- se ha visto muy afectado por los cambios introducidos por el crecimiento poblacional, cambios rápidos y de un alcance sin precedentes: mezcla de flora y fauna por todo el mundo que provoca enfermedades y altera los ecosistemas; erosión de suelo con la agricultura; contaminación de aguas (y aire) por la producción industrial; y extracción de la energía almacenada en las rocas y en el aire para transportarlas a lugares lejanos” (2014: 101). La sobrepoblación

humana se ha convertido de esta forma en una plaga al atentar contra la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica, por lo tanto “va contra la ética y la ecología” (*Id.*). Para Leopold era urgente generar un cambio axiológico en la ecología, que se reconociera que los conjuntos ecosistémicos son merecedores de valor, pues en ellos la Vida alcanza su plenitud, a pesar de que ésta no se consiga de manera homogénea, sino como resultado de un estado simbiótico permanente que permite el movimiento (salud-enfermedad; presa-cazador) y la mutación (evolución) entre los integrantes que componen los ecosistemas; no obstante, este proceso tiene su valor propio, más allá de que los seres humanos puedan o no reconocerlo (ver Sagols, 2014: 69-70).

Partiendo de esta confrontación de intereses Leopold señala en el apartado titulado “La salud de la tierra y la división A-B” que hay quienes desarrollan proyectos sostenibles artificiales y que ven a la tierra sólo como suelo y proveedora de mercancías y los identifica como el grupo A; contrario a este grupo está el de quienes ven a la tierra como biota y su función como algo más amplio, por lo cual desarrollan proyectos sustentables armónicos con su entorno y forman el grupo B. Leopold, como podemos ver, se dio cuenta de que el principal problema que origina el desequilibrio ambiental es ocasionado por los intereses egoístas humanos, resultado principalmente de un constante y paulatino distanciamiento entre nosotros y la naturaleza, debido básicamente a que hemos optado por vivir en grandes ciudades, delegando a un amplio grupo de intermediarios la responsabilidad de satisfacer todas nuestras necesidades, encapsulándonos en un mundo lleno de tiendas y centros comerciales con enormes bodegas, escaparates y refrigeradores evitándonos todo contacto y relación vital con la naturaleza, de ahí que no se valore a la naturaleza y los seres vivos que en ella habitan como algo valioso en sí mismo, sino sólo como meros medios útiles dentro del círculo económico (ver Leopold, *op. cit.*, 258-261).

Finalmente, Leopold establece un principio ético para orientar nuestra relación con la naturaleza “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” (*Ibid.*, 262).

La visión ética y ecológica de Leopold nos invita a entender el mundo natural de manera distinta, ya no sólo como un mecanismo que funciona independientemente y está al servicio del hombre, sino como un conjunto de interacciones constantes entre todos los organismos que componen un ecosistema para alcanzar sus objetivos particulares, y a partir de éstos, lograr una integridad ecosistémica. Él nos muestra además que la ecología comenzó a dar los primeros pasos para entender que no hay nada ocioso en la naturaleza, y que ciertos espacios considerados inútiles, son vitales, y se reconoce actualmente que muchos de ellos nos prestan directamente “servicios ecosistémicos”¹⁵ de los cuales somos amplios beneficiarios los seres humanos, y viéndolo en términos económicos, son la base del funcionamiento integral de nuestro sostenimiento y desarrollo.

En suma, Leopold nos muestra que tiene que haber un cambio en el sujeto de la ética, que la visión antropocéntrica tradicional es insostenible, que se requiere humildad para reconocer que la especie humana es tan sólo una entre otras en la Tierra, que tenemos que dejar de vernos como dominadores y conquistadores y más como miembros de la comunidad biótica responsables de su integridad, estabilidad y belleza.

2.2.2. Holmes Rolston

Rolston desarrolla una teoría ética con la que pretende mostrar que “la ciencia ambiental es la construcción de la estructura de conceptos y leyes naturales que permitirán a los seres humanos entender su lugar en la naturaleza. Tal entendimiento debe ser la base de los valores morales que guíen a cada generación humana en el ejercicio de su administración sobre la Tierra” (1975:93). Rolston reconoce que la ecología tiene un papel central en este propósito, no obstante, señala que por tratarse de una ciencia ésta es sólo descriptiva y, como tal, no indica cuál debe ser la conducta moral correcta de nuestra especie ante las entidades

¹⁵ “Los servicios de los ecosistemas son los servicios que las personas recibimos de los ecosistemas y que mantienen directa o indirectamente nuestra calidad de vida. En el estudio La Evaluación de los Ecosistemas del Milenio (MA, 2005) se clasifican en cuatro tipos de servicios: 1) de provisión (alimentos, agua, energía); 2) servicios de regulación (como la purificación del agua y la regulación climática); 3) servicios culturales (educación, ocio) y 4) servicios de soporte, que mantienen todos los demás servicios (ciclo de nutrientes, formación del suelo)” (Olalde, Miren Onaindia 2010:10).

naturales, así como tampoco precisa cuáles son sus valores inherentes; por lo que es necesario recurrir a la ética para establecer tales criterios. Entonces, lo que hace Rolston es elaborar una teoría en la que fusiona las ideas del evolucionismo con las del creacionismo, de manera que su visión holista no es sólo ecológica, sino también cultural; es decir, pretende integrar en ésta el compromiso humano de conocer el origen de las cosas siguiendo las leyes propias de la naturaleza a través del tiempo, sin descartar algún tipo de intervención sobrenatural en este proceso evolutivo. De la fusión de ambas visiones Rolston deriva los deberes y compromisos humanos que se tienen con el mundo natural basándose en criterios científicos y teológicos.

Por otra parte, Rolston se vale del concepto “homeóstasis” para derivar de él la fuente principal de los deberes morales de los seres humanos frente a la naturaleza. Este concepto en ecología hace referencia a la tendencia general que tiene todo organismo al restablecimiento de su equilibrio interno cada vez que éste es alterado, en otras palabras, es el balance interno que todo ser vivo intenta conservar y con éste su propia supervivencia de manera estable. Dicho equilibrio y/o balance, alcanzado a través de la evolución, representa un bienestar intrínseco para el organismo. No obstante, el conocimiento de este hecho, indica Rolston, es puramente *descriptivo*, en sí mismo es amoral o premoral y, aparentemente, no contribuye en nada a una valoración ética; sin embargo, encuentra en él un criterio fundamental para la ética ambiental, pues la “homeóstasis” sirve para justificar los compromisos morales que tenemos como especie hacia el mundo natural. El más básico, permitir que este proceso se realice en la naturaleza de manera satisfactoria independiente de intereses humanos mezquinos. Esto obliga a elaborar leyes prescriptivas que fijen y establezcan criterios de conducta éticos que promuevan la integridad, estabilidad y belleza de las entidades naturales. En palabras de Rolston: “Una ética ambiental integral requiere las mejores razones de índole naturalista, así como buenas razones humanistas para respetar los ecosistemas” (2004 [1991]: 88). Lo que Rolston propone es una ampliación de nuestra concepción axiológica de la naturaleza; es decir, que se deje de ver a las entidades naturales como cosas aisladas y/o meras propiedades, y se reconozca, en cambio, su desenvolvimiento dentro del proceso de la evolución, y por lo mismo como un “bien común” (*Common*

wealth), no sólo de nuestra especie, sino del planeta y de todos los seres que lo habitan.

Este deber no es nuevo, pues, según Rolston, se asienta en “sentimientos éticos pre-ecológicos” (1975:102). Éstos permiten reconocer que los seres naturales están dotados de un valor que les transmite algo así como un *derecho a vivir* y, por lo mismo, estamos obligados a respetar y no destruir innecesariamente. Un ejemplo que ayuda a reconocer la existencia de este sentimiento es que, “incluso para matar al lobo o al coyote, primero deben difamarse, no pueden matarse sólo por diversión” (*Id.*). Este hecho y el descubrimiento del *sentimiento ético pre-ecológico* lo expresa claramente Leopold en su texto “Pensando como una montaña”, en el que relata la muerte que él y algunos de sus compañeros guardabosques dan a una loba, luego alude a la explosión de sentimientos que surgen inconscientemente de lo más íntimo de él al ver la agonía del animal, a pesar de que su muerte, en apariencia, estaba justificada. A la letra dice:

Alcanzamos a llegar donde la loba vieja a tiempo para ver en sus ojos moribundos un salvaje fuego verde que se extinguía. Allí me di cuenta, y desde entonces supe para siempre, que había algo nuevo para mí en esos ojos, algo que solamente ella y la montaña conocen. En esos días yo era joven y estaba lleno de ganas de disparar; pensaba que mientras menos lobos hubiese más ciervos habría; la ausencia de lobos traería entonces un paraíso para los cazadores (1970 [1949]: 140).

Este *sentimiento ético pre-ecológico* también hace su aparición cuando un paisaje se ve amenazado y destruido por criterios antropocéntricos, bajo el supuesto de satisfacer necesidades humanas. Un ejemplo de la emergencia de este sentimiento se hizo patente recientemente a nivel local, nacional e internacional debido a la destrucción de un ecosistema a principios de 2016 en Cancún, al ser arrasada una zona de manglares cuyos servicios ambientales eran bastante claros (cortina natural contra la marea) y además era hábitat de algunas especies endémicas y, por lo tanto, en peligro de extinción. Aun así, se llevó a cabo su destrucción para poder erigir un centro comercial¹⁶. Este *sentimiento ético pre-ecológico*, anestesiado durante algún tiempo por el deslumbramiento de las maravillas del progreso científico y tecnológico, está resurgiendo, pero ahora de manera distinta, ya no es un mero sentimiento pre-ecológico, sino un tipo de conciencia auténticamente

¹⁶ Ver <http://www.jornada.unam.mx/2016/01/21/sociedad/035n1soc>

ecológica en términos científicos, lo que permite que se tome una mayor conciencia de los compromisos *ético ambientales* que como especie tenemos con el mundo natural.

Rolston también se pregunta si tenemos “algún deber pre-ecológico”, es decir, la obligación de preservar la naturaleza, lo que implicaría ir en contra del “egoísmo antropológico corporativo” y “adoptar un altruismo planetario” (*Id.*). Esta idea de preservar la naturaleza no significa no hacer uso de ella, sino, siguiendo la propuesta de Leopold, conservar ciertos espacios que sirvan para el florecimiento de la vida. En este sentido, Rolston, critica a René Dubos, quien señala que tenemos la obligación de preservar la mayor cantidad de ecosistemas por razones científicas y estéticas, ¿por qué razón? Porque los ecosistemas preservados pueden servir como laboratorios y museos. Laboratorios en el sentido de que puede seguir estudiándose a las especies que los habitan, conservar algo de diversidad biológica y, en caso necesario, encontrar en ellos nuevas sustancias benéficas para nuestra especie; y museos, porque ofrecen a los seres humanos la posibilidad de reencontrarse con la naturaleza (*wilderness*) y acrecentar su calidad de vida espiritual. Rolston no comparte estas ideas, pues desde su punto de vista, sólo se reduce la preocupación ecológica a los intereses humanos y con ello se fomenta un *ecoísmo* que sólo defiende los ecosistemas como un medio de promover los intereses humanos (ver *Ibid.* 103-104). Lo que se requiere, indica Rolston, es reconocer que la integridad humana depende de la integridad biológica de los ecosistemas, y por ello estamos obligados a velar por su conservación y preservación, y esto es un *deber pre-ecológico*.

Rolston no pretende con lo anterior desplazar los puntos de vista clásicos de la ciencia y de la ética, lo que propone es integrar en ellos el reconocimiento de la existencia de valores intrínsecos en la naturaleza y que los bienes humanos deben coexistir con los bienes ambientales. Además, enfatiza que lo correcto no es simplemente conservar los ecosistemas, sino, principalmente, preservar su *belleza, estabilidad e integridad*. *Estabilidad* no significa ausencia de conflicto, por el contrario, de acuerdo con la visión darwiniana, la lucha por la subsistencia es la que crea la resistencia en los ecosistemas permitiendo la continuidad evolutiva de las

especies; *integridad*, por su parte, no hace alusión a un campo pacífico, sino a un espacio de lucha en el que está entrelazada la depredación y la simbiosis, la construcción y la degradación, y es en este mundo en donde los seres humanos se han desarrollado, donde han construido sitios especiales de resguardo que, a la larga, los han distanciado de la naturaleza para estar seguros. Lo grave de este distanciamiento es que la especie humana sólo ha buscado su propia seguridad (y comodidad) a costa de la pérdida de la integridad de los ecosistemas. Lo que se requiere ahora es reintegrar a la humanidad en el mundo natural, o a éste en el mundo social a través de una “extensión simpática” con base en la propuesta de Darwin, según la cual, los seres humanos fueron tomando conciencia de su responsabilidad con sus semejantes de forma gradual, lo que los condujo a extender sus sentimientos de compasión, de caridad, de fraternidad, etc. del núcleo familiar a su comunidad, después a otras comunidades hasta llegar a integrar un tipo de deberes y obligaciones hacia todos sus congéneres universalmente. Este tipo de sentimiento simpático y el compromiso que conlleva puede ampliarse aún más para incluir a todas las entidades naturales a partir del reconocimiento de que la integridad de la vida humana depende de la integridad del mundo natural, sin ésta no podemos tener aquella. En otras palabras, así como tenemos obligaciones morales con nuestros semejantes, éstas mismas deben extenderse a todas las entidades naturales. Este mismo señalamiento lo hace Leopold en su ética de la tierra, señala Rolston, lo cual indica que ambos comparten el mismo horizonte darwiniano (ver *Ibid.*, 108).

La nueva relación ética con la naturaleza que Rolston propone deberá estar sujeta a un análisis comprensivo de los límites de ésta y el desarrollo humano, es decir, no pretende eliminar los usos tradicionales de los recursos naturales, sino que se reconozca que éstos tienen un valor intrínseco y no sólo instrumental, y que así como con el uso de ellos se genera un bien para nuestra especie, éste se puede perder sino se cuida y protege su propio bien ecosistémico natural. “Tal extensión ampliará los conflictos de valor, pero los bienes humanos deben ahora coexistir con los bienes ambientales” (*Ibid.*, 106). Esta nueva forma de pensar provocará una mayor cantidad de conflictos, pues previo a alguna modificación de un ecosistema

se deberá demostrar que dicha alteración será enriquecedora y que los valores naturales perdidos serán sacrificados por otros valores mayores en términos ecosistémicos y no sólo antropocéntricos¹⁷.

2.2.3. J. Baird Callicott

El tercer gran representante de la propuesta ecocéntrica es Callicott, quien puede ser visto, quizá como el principal exponente de la ética de la tierra de Aldo Leopold, así como defensor y promotor de las ideas de éste. Lo que Callicott propone es sintetizar los objetivos generales de la ética ambiental e indicar los posibles rumbos que pueden orientar esta nueva disciplina (2004 [1984]). Él parte de la idea de que la ética ambiental puede verse de dos maneras: como una filosofía aplicada, en cuyo caso sólo se trataría de una ampliación de la reflexión ética a un nuevo problema; o como una disciplina esencialmente teórica cuya tarea es desarrollar una teoría del valor no antropocéntrica. Esta última es la postura defendida por Callicott, la cual completa señalando que hay dos tipos de valoraciones: una instrumental cargadamente antropocéntrica y otra que reconoce la existencia del valor intrínseco en los entes naturales, siendo sobre ésta donde deben asentarse las bases de la ética ambiental. Callicott, por otra parte, considera que la ética ambiental debe ser ante todo holística, es decir, preocuparse por la integridad ecosistémica, antes que por la de los individuos o algunas especies, sean animales u organismos vivientes en general (conativismo ético). Por último, Callicott apuesta por la formulación de una teoría ética ambiental única (monismo) que sirva para ofrecer una vía de resolución a los problemas ambientales, pues considera que éstos no deben resolverse aplicando unas veces el utilitarismo y otras el deontologismo, ya que al hacerlo así, lo único a que conduciría sería a un relativismo moral, puesto que ambas teorías son mutuamente contradictorias, lo cual genera desconcierto y desconfianza en las posibles soluciones ofrecidas por la ética ambiental para la resolución de los problemas (ver 2005 [1999])¹⁸.

¹⁷ Un ejemplo de esta idea será presentado en el capítulo 5 de este trabajo en el tema de la restauración ecológica.

¹⁸ En el apartado 4.2.2. se hace una exposición más amplia de la propuesta de Baird Callicott.

En suma, el zoocentrismo, el biocentrismo y el ecocentrismo son las tres principales vertientes que se desarrollaron en ética ambiental a partir de la década de 1970. Como ya se señaló, las primeras se enfocaron en nuestros deberes hacia el cuidado y respeto de la vida, particularmente manifestada en individuos particulares; en tanto que la tercera es más holista y su preocupación se dirige hacia la totalidad del mundo natural y nuestras obligaciones morales hacia las especies y los ecosistemas. A pesar de las diferencias entre estas posturas el objetivo es el mismo: mostrar cuál es nuestra responsabilidad ética hacia las demás especies con las que compartimos este planeta, y con ello, contribuir a que se tome una mayor consciencia de nuestras obligaciones morales ambientales. En otras palabras, que se promueva como un deber moral el respeto, la protección y el cuidado de todas las entidades naturales.

De acuerdo con lo señalado, independientemente de los diferentes alcances propuestos por cada una de estas posturas, lo cual generó una significativa discusión entre los exponentes de cada una de estas versiones, lo importante es que tienen puntos de vista afines, como el que la elaboración de la ética ambiental tiene que ser *no antropocentrista* y que debe respetarse el *valor intrínseco* de todos los entes naturales, individual o colectivamente. Estos puntos de vista comenzaron a ser criticados a mediados de la década de 1990 por filósofos ambientalistas de línea pragmática, pues no estuvieron de acuerdo, primero en que se diera más importancia a la discusión y justificación de argumentos para validar sus teorías que a la elaboración de propuesta prácticas para llevar a cabo acciones concretas; y segundo, critican su intento de formular una ética ambiental orientada por criterios no antropocéntricos y cimentada en el reconocimiento de la existencia de valores intrínsecos, lo que generó una nueva discusión y que se propusieran nuevos cauces para el desarrollo de esta disciplina.

3. Un nuevo camino en la ética ambiental

El nuevo camino a seguir es el propuesto por el pragmatismo ambiental, el cual hace una clara exhortación a dejar atrás todo discurso metafísico que nos aleje de los problemas ambientales reales y de sus posibles soluciones. Es por ello que,

como lo formula Anthony Weston (1996), debe dejarse de lado el encanto del valor intrínseco y revisar qué hay más allá, adoptar una concepción pragmática del valor y aplicarla al desarrollo de una ética ambiental. Ahora bien, los filósofos pragmatistas ambientales, no niegan el hecho de que la filosofía, por conducto de la ética ambiental, ha progresado en el análisis de la relación entre seres humanos y mundo natural no humano; sin embargo, no parece que haya hecho alguna aportación práctica en los ámbitos social y/o político, pues el debate intramuros que se vino desarrollando parece no haber tenido “un impacto real en las deliberaciones de científicos ambientales, activistas y responsables políticos. Las ideas dentro de la ética ambiental son aparentemente inertes” (Light and Katz, 1996:1).

No puede negarse que los problemas ambientales en nuestros días son muchos y abrumadores. Todos y cada uno de ellos son un hecho de experiencia, lo que nos obliga a conocer su significado, sus causas y su posible solución. Esto no anula que el debate teórico pueda y deba continuar, pero su objetivo será dirigirlo hacia situaciones concretas, hacia problemas específicos de la vida real, lo cual implicará superar el dogmatismo metodológico y metateórico en el que se ha visto sumergido el discurso elaborado durante ya casi medio siglo en ética ambiental, el cual ha estado marcado por la convicción de que, para poder justificarse como disciplina y su quehacer, debe sostenerse una postura antiantropocentrista y un monismo moral que consiste en postular la existencia de un cierto tipo de valor intrínseco en las entidades naturales, lo cual nos obliga a respetarlas debido a que poseen éste.

Frente a las posturas unilaterales de la primera generación de ética ambiental, el pragmatismo ambiental propone un pluralismo moral, el cual puede ser de dos tipos: teórico y metateórico. El primero, se enfoca inicialmente en el análisis del problema ambiental concreto, posteriormente, bajo el auspicio de diferentes teorías éticas, intenta identificar si existe un problema moral real que debe resolverse, y si es el caso, el filósofo ambiental debe hacer uso de los elementos teóricos proporcionados por las diferentes visiones de la ética (teleológicas, utilitaristas, deontológicas, etc.) y con base en ellas ofrecer un análisis ético riguroso de la(s) propuesta(s) de solución(es) para resolver el/los conflicto(s) moral(es) en

el/los problema(s) ambiental(es); el segundo se enfoca en la provisión de reglas y principios tomados igualmente de teorías éticas, pero lo que se busca es engancharlos en una sola empresa moral que dé certeza y credibilidad a todos los individuos involucrados en acciones ambientales (activistas, políticos, educadores ambientales, etc.), en vez de generar incertidumbre y desconfianza propiciadas por las disputas metateóricas en el discurso de la ética ambiental. En palabras de Andrew Light: “El aspecto crucial del pensamiento pragmatista metafilosófico es la disposición a renunciar a los prejuicios pasados contra ciertas formas de teorización, y adoptar alguna fuente de pluralismo en la evaluación y comunicación de cuestiones normativas en preocupaciones ambientales” (1996: 330).

Entonces, lo que el pragmatismo propone es dejar atrás la manera exclusivamente teórica de entender la ética ambiental y convertirla en una investigación abierta dirigida hacia problemas específicos de la vida real, reemplazar la noción del valor puesta en fines, “por una descripción de valores entre los que existe una interdependencia dinámica con otros valores y con otras creencias, elecciones y modelos. Es decir, el pragmatismo nos ofrece, por lo menos de manera metafórica, una suerte de ‘ecología’ de los valores” (Weston, 1996: 285).

Con base en lo anterior el pragmatismo ambiental desarrolla su perspectiva metodológica siguiendo los principios básicos de su propia doctrina, la cual establece que todo análisis de un hecho parte de una *concepción plural* del asunto a tratar, en este caso, una *concepción pluralista interrelacionada de valores ambientales* (ver Katz, 1996:307). Esto implica, en primer lugar, reconocer que el mundo natural posee una gran cantidad de entes valiosos y que cada uno de ellos debe ser valorado por lo que es, en su justa medida, o sea, dentro de sus contextos dinámicos y cambiantes, lo que significa que en ocasiones su valor aumente o disminuya de acuerdo a las circunstancias¹⁹. En segundo lugar, convencidos de que una sola teoría del valor es incapaz de hacer lo anterior, debe buscarse la integración, no desecharlas, tomar las partes útiles de cada una de ellas que ayuden en la resolución de los casos particulares, y en la medida de lo posible, elaborar una

¹⁹ El caso de los ciervos, ver p. 90.

síntesis que integre diferentes puntos de vista y se conforme a través de ellos una visión axiológica plural.

De acuerdo con lo dicho no deben eliminarse del todo las teorías del valor intrínseco, pues de hacerlo, se cometería el riesgo de hacer valoraciones centradas únicamente en beneficio de nuestra especie, de manera que la justificación y el reconocimiento del valor intrínseco de las entidades naturales “puede ser utilizado para limitar o trazar el rango de los valores instrumentales apropiadamente” (Katz, 1996:308), logrando con ello que los deseos e intereses humanos no sean la única y/o principal justificación de algunas acciones personales hacia las entidades naturales. La ética ambiental, desde este punto de vista, “no debe descansar en el desarrollo de una teoría de valor intrínseco natural no humana, sino simplemente utilizar el valor intrínseco para clarificar apropiadamente los valores instrumentales” (Katz 1996:309). Esto significa reconocer que, para el pragmatismo, no existe como tal *un único criterio axiológico* a partir del cual pueda evaluarse nuestra relación y conducta con el mundo natural; antes bien, asume que el análisis axiológico del mundo natural debe enfocarse desde un contexto *plural y relacional*, aceptando que en la naturaleza hay muchos tipos de valores interactuando de manera holística y sus objetivos, aún *sin tener consciencia la totalidad de las entidades naturales* de ellos, son la diversidad y la estabilidad ecosistémica. Por tanto, los seres humanos tenemos la obligación moral de procurar contribuir en la preservación y conservación de tales valores.

Ahora bien, decir que los seres humanos deben contribuir en la preservación y conservación de los valores propios del mundo natural continúa siendo una solicitud carente de sentido y que nos deja estancados en el mismo sitio; por eso es que Anthony Weston señala que no tenemos por qué seguir haciendo preguntas abstractas como ¿por qué preservar la naturaleza?, sino que la verdadera pregunta pragmática debe ser ¿por qué preservar *esta* naturaleza? Es decir, una región particular con problemas específicos que solucionar. “Para el pragmatismo, lo importante son los problemas que plantean las situaciones específicas; y si bien es probable que las respuestas ofrecidas a tales dificultades en las diferentes

situaciones tengan estrechas semejanzas de familia, con toda seguridad no serán siempre las mismas” (Weston, 1996: 302).

Otro aspecto relevante que debe considerarse y está relacionado con lo anterior es cómo motivar a las personas para que se preocupen por preservar y conservar los espacios naturales, sin que sólo los intereses humanos sean la fuente de obligaciones morales para proteger el medio ambiente. Éste es un aspecto importante que, según Katz, debe aclararse porque, como él indica, “los deseos humanos llegan a ser el fundamento de una ética ambiental pragmática” (Katz, 1996:314).

Weston utiliza algunos ejemplos para mostrar porque en la actualidad es más fácil darnos cuenta de por qué debemos cuidar y proteger el medio ambiente. Una razón es que se ha descubierto que ciertos espacios (él señala los parques nacionales en Alaska) son especialmente frágiles, y por tanto, en lugar de anteponer nuestras preferencias para satisfacer las necesidades humanas (por ejemplo de petróleo, lo que ha llevado a varias industrias de este ramo a ver a Alaska como un espacio potencialmente rico de este hidrocarburo), debemos pensar en su preservación y conservación, lo que implica buscar razones que permitan protegerlos de quienes ven en estos espacios nuevas posibilidades para obtener ganancias -con todo y que en su discurso hablen de un bien para los humanos. Así que, más que decir que deben conservarse estos y otros espacios por su bien propio, podría decirse que deben conservarse porque ellos contribuyen a la regulación climática del planeta (visión ecocéntrica holista); o para que las futuras generaciones de humanos y animales no humanos puedan contar con y disfrutar de estos sitios (visión zoocéntrica); o para que los seres humanos puedan seguir contemplando su belleza (visión antropocéntrica moderada); o lo más importante, para que la vida pueda continuar en ese sitio. Estos pueden ser algunos argumentos y sugerencias prácticas (entre otros posibles) que, presentados y unidos en un solo discurso, pueden servir para justificar pluralmente, desde diferentes perspectivas, las razones por las cuales es importante preservar y conservar este y otros espacios naturales que no dejan de estar constantemente amenazados por los intereses mezquinos de algunas personas.

Aun así, no puede esperarse que todo el mundo esté convencido de que se debe cuidar, respetar y valorar la naturaleza por lo que ella es en sí misma y por todo lo que ofrece a nuestra especie, ante lo que Katz indica que “si algunas personas no responden a la naturaleza en una forma ambientalmente ‘positiva’, esto no es excusa para que ellos violen la obligación de proteger el ambiente” (1996:314).

A lo ya dicho hay que agregar que el punto medular que se presenta en la discusión pragmática en torno a la función de la ética ambiental es que se señala que esta subdisciplina, para ser fiable y creíble, debe estar basada en una pluralidad de valores instrumentales y en un análisis específico del sistema ecológico concreto, es por ello que “la justificación de los valores ambientales plantea inevitablemente el problema de reconciliar hechos con valores. Una ética ambiental viable debe incorporar información científica detallada acerca de las operaciones de los sistemas naturales, más aún, un poco de diálogo interdisciplinario entre científicos y filósofos habrá de tener éxito” (*Ibid.*, 316). Así es que, si el filósofo ambiental pretende hacer alguna contribución “debe estar informado por la ciencia ecológica, la cual no se basa en estudios y principios abstractos; sino que analiza problemas concretos específicos” (*Ibid.*, 313).

Sin duda alguna es importante reconocer la existencia del valor intrínseco, el cual puede servir de límite a la visión antropocéntrica instrumental, pero lo principal es que “el problema del valor intrínseco no requiere solución, es suficiente saber que algún tipo de valor no antropocéntrico existe, incluso si la descripción de este valor aún no está clara” (*Ibid.*, 317). Weston por su parte propone encontrar la defensa de los valores ambientales por otras vías alternativas más prácticas y menos metafísicas, dejar los *rounds de sombra* (Weston 1996:303) y encarar el combate real en defensa del medio ambiente natural.

En suma, se puede afirmar que el grave riesgo que corre la permanencia de nuestra especie y de todo ser vivo en este planeta obligó a que la filosofía, y más concretamente la ética, evaluara la conducta humana en términos de su relación con el mundo natural. Este tipo de análisis no estuvo presente en la tradición filosófica occidental sino hasta el último tercio del siglo XX, momento en que nace

la ética ambiental, la cual con sus reflexiones y aportaciones cimbró los fundamentos de la ética clásica, pues criticó duramente el antropocentrismo en que tradicionalmente habían estado asentados los principios que rigen nuestra ética, la cual dejó todo aquello que no fuera humano al margen de cualquier tipo de consideración moral. Esto dio pie a que se extendiera la idea de una nueva cultura ambiental, la cual -sugirieron los primeros teóricos de la ética ambiental- tendría que ser primeramente no antropocentrista, aceptar que la especie *Homo sapiens* no es la única que posee estados intrínsecamente valiosos; éstos están presentes de diversas maneras en el mundo natural, tanto en los animales no humanos, como en las plantas y en los ecosistemas. En segundo lugar, que todo ente natural posee un tipo de *valor intrínseco*. Éste debe entenderse como un valor en el que no está de por medio ningún tipo de finalidad, utilidad práctica o estética para la satisfacción humana. Este tipo de *valor* se reconoce que lo posee toda entidad natural, individual o colectivamente –dependiendo el enfoque ecoético-, con base en su propia capacidad de alcanzar su plenitud de acuerdo a su propia naturaleza. Éstos serían los dos supuestos básicos sobre los cuales se construyó y se constituyó el discurso original de la primera generación de ética ambiental.

No obstante, estos criterios comenzaron a ser criticados a partir de la segunda mitad de la década de 1990 por filósofos de línea pragmatista, pues para ellos la ética ambiental no estaba respondiendo a los retos y compromisos en el mundo real; se limitaba a ser sólo un discurso y debate teórico intramuros entre filósofos, el cual además sólo era entendido por ellos y no estaba sirviendo a la sociedad para orientar posibles soluciones a los problemas ambientales cotidianos. Esto dio origen a que se revisaran, desde la visión del pragmatismo ambiental, las propuestas originales de la ética ambiental, que tenían como intención contribuir en la resolución de los problemas ambientales. Este objetivo, desde la visión de algunos filósofos ambientalistas de línea pragmática (Bryan Norton, Eric Katz y Antohony Weston) no logró concretarse durante las dos primeras décadas de esa disciplina, lo cual los condujo a elaborar un análisis metateórico de las propuestas hechas por la primera generación de eticistas ambientales y a proponer una metodología pragmática que, a diferencia de las propuestas metaéticas de la

primera generación de ética ambiental, para el análisis de problemas reales específicos y el ofrecimiento de posibles soluciones para resolverlos. Esta propuesta parece ser más acorde con la perspectiva social y política, cuya inclinación esencial es dar solución práctica a los problemas inmediatos, más que andar buscando fundamentos metafísicos que justifiquen la conducta humana y cómo actuar con base en ellos.

Ahora bien, me parece importante señalar que, antes de pasar al análisis y justificación de este cambio en la ética ambiental, examinaré en los siguientes dos capítulos los criterios básicos que generaron la discusión entre los primeros eticistas ambientales en torno a las cuestiones éticas del antropocentrismo y el no antropocentrismo por una parte; y por otra, la solicitud del reconocimiento del valor intrínseco en la naturaleza, lo que conduciría a los seres humanos a ampliar los criterios morales tradicionales e incluir a la totalidad de las entidades naturales (bióticas y abióticas) en ellos. Estos supuestos, como lo mostraré, son criticados por algunos representantes del pragmatismo ambiental, especialmente por Bryan Norton, quien señala que debe dejarse el debate metafísico intramuros (estrictamente académico) en torno a esos temas y avanzar hacia propuestas más prácticas que contribuyan a generar mejores políticas públicas ambientales.

Esta evaluación crítica del trabajo hecho por los primeros eticistas ambientales durante sus primeras dos décadas, permitirá, en la segunda parte de este trabajo, ayudar a comprender por qué los pragmatistas ambientales proponen un cambio de dirección o dar el siguiente paso hacia una ética ambiental que sí sea aplicada, para lo cual proponen aplicar los criterios básicos del pragmatismo norteamericano en esta disciplina.

CAPÍTULO 2

1. La discusión en torno al antropocentrismo en la ética ambiental

Los pragmatistas ambientales, como ya he señalado, no comparten la idea de que un antiantropocentrismo sea la solución que pueda favorecer un cambio en nuestra relación moral con el mundo natural; pero tampoco creen que el antropocentrismo tradicional, que sólo valora moralmente a los humanos, sus acciones y productos, sea el camino indicado. Lo que varios pragmatistas ambientales plantean es que los ciudadanos, y especialmente los responsables de la gestión ambiental, pongan en práctica un *antropocentrismo moderado*, es decir, que además de poner atención en los valores humanos, también se ponga atención en el *valor propio* de las especies naturales, dejar de valorarlas instrumentalmente sólo como materia prima o económicamente.

Este tipo de antropocentrismo acepta incluso algunas tesis elaboradas por los eticistas ambientales de la primera generación, como la del reconocimiento (no el descubrimiento) del *valor intrínseco* en las entidades naturales, el cual, desde su punto de vista, sirve como un medio de enfatizar el *valor natural*, y a través de él se justifique por qué deben cuidarse y respetarse, tanto a individuos como a especies naturales y los ecosistemas, de manera especial en *circunstancias concretas*, o sea, cuando éstos se ven amenazados y pueden ser dañados por acciones humanas, situación en la que habrá que destacar la importancia de los valores naturales inherentes en el ecosistema amenazado y los perjuicios que puede traer la invasión y modificación antrópica para el sitio, e incluso para nuestra propia especie, al perder, por ejemplo, un servicio ambiental.

Los promotores de la primera generación de ética ambiental, propusieron que para que esta nueva disciplina fuera posible, era necesario crear una nueva ética o reformular la ya existente; sin embargo, se ha visto que esta nascente área de la filosofía debe hacerse sin abandonar los criterios éticos y morales tradicionales, que “no requerimos de una nueva ética, sino de la extensión de nuestra ética en cualquiera de sus variantes” (Herrera, 1990: 1), es decir, ampliarla de manera que

pueda integrarse en ella estos nuevos asuntos y compromisos humanos con el mundo natural, no una *nueva* ética.

No obstante lo anterior, es importante revisar los antecedentes de cómo ha evolucionado la visión antropocéntrica y poner al descubierto cuáles son los argumentos criticables de ésta, revelar las razones por las que los primeros filósofos ambientales solicitaron un cambio en la construcción y formulación de la ética para que ésta deje de ser antropocéntrica y sea biocéntrica o ecocéntrica. Tal propuesta parece resultar inviable, por no decir descabellada, pues ¿cómo ver y valorar el mundo desde una visión no antropocéntrica? Pero, por otra parte, una vez que se ha tomado consciencia del impacto que ha provocado en la naturaleza la visión antropocéntrica tradicional, tiránica y despótica ¿no vendría bien generar un cambio, es decir, otro tipo de antropocentrismo?

2. Distinciones y perspectivas en torno al antropocentrismo Antropomorfismo y antropocentrismo

Una primera distinción que debe hacerse al abordar el análisis del antropocentrismo es que éste es diferente del antropomorfismo. Entiéndase por este último la tendencia a “adscribir mentes y emociones como las humanas a entidades que no son ni mental ni emocionalmente similares a los seres humanos” (Warren, 1997)²⁰. De acuerdo con Alejandro Herrera, Warren establece en esta definición una marcada diferencia entre humanos y no humanos, sin tomar en cuenta que, así como existen diferencias, también hay similitudes, y que son estas últimas las que generan las visiones antropomórficas, mismas que conducen a las personas a atribuir características, o incluso capacidades humanas, a entidades no humanas. De ahí que antropomorfizar “es, entonces, no sólo pensar que algunos seres no humanos son como nosotros, sino también hacer que se parezcan a nosotros lo más posible” (Herrera, 2013a: 235).

El antropomorfismo también puede compararse con el animismo, es decir, atribuir a los objetos naturales estados de ánimo que no poseen, por ejemplo, decir que un volcán está furioso. El punto que es importante destacar del

²⁰ Citada por Alejandro Herrera (2013a).

antropomorfismo es que éste era visto, tradicionalmente, sólo como una aplicación análoga de cualidades netamente humanas en las cosas, sin que esto implicara, en efecto, la presencia consciente de éstas en tales seres; pero, de acuerdo con Herrera, qué pasa actualmente cuándo, por ejemplo, se dice que “la Tierra se resiste a morir” ¿esto implica que en efecto la Tierra está viva? El primer punto importante aquí es que los enunciados “resistirse a morir” o “estar vivo”, no son privativos de las especies animales, mucho menos de la humana, ya que éstos pueden aplicarse de manera análoga a cosas inertes; no obstante, eso no significa que posean o adquieran tales cualidades, más bien lo que se busca con su empleo es ayudar a que se entienda, de manera metafórica, cuál es la situación en la que pueden encontrarse si se les aplica o compara con un estado de ánimo humano. De lo que resulta, que “no todo animismo es un antropomorfismo ni es tampoco zoomorfismo” (*Ibid.*, 236) en sí mismo, sino que esto va a depender del sentido que se dé a estos enunciados en términos prácticos y principalmente filosóficos. Herrera distingue, entonces, dos tipos de antropomorfismo, uno *débil* y otro *fuerte*. El primero de ellos, indica, se emplea de manera metafórica (por ejemplo, en las fábulas o en los dibujos animados actualmente) y es *inocuo*; el segundo, en cambio, posee una carga filosófica, lo que obliga a utilizarlo con cuidado, principalmente porque presenta dos variantes. “La primera variante consiste en atribuir a los animales no humanos cualidades o propiedades humanas, mientras que la segunda variante consiste en atribuirles características o cualidades o propiedades exclusivamente humanas” (*Ibid.*, 237). Desde el punto de vista de Herrera la primera variante es trivial, ya que es obvio que compartimos con otras especies, más concretamente con los animales, algunas cualidades como estar vivos, sentir, aprender, etc., y se puede hablar de posesión de ellas en algunos animales no humanos, sin incurrir en antropomorfismo. En cambio, la segunda variante, la que admite que hay *cualidades exclusivamente humanas*, como la capacidad de razonar, no puede aceptar que alguien diga que algunos “animales no humanos razonan (pues), estaría cayendo, según esta versión, en el antropomorfismo” (*Ibid.*, 238).

Esta distinción es la que origina la confusión y disputa entre el antropocentrismo y el no antropocentrismo, pues el antropocentrista criticará de

antropomórfico a todo aquél que utilice *cualidades exclusivamente humanas* para comparar, partiendo de ellas, las capacidades de otras especies y negar su existencia o ponerles un límite, por no parecerse o alcanzar el nivel de las *exclusivamente humanas*.

El no antropocentrista se defenderá de la acusación hecha en su contra replicando: primero, que antropocentrista es “quien piensa que sólo los humanos poseen características que los hacen el centro de toda consideración, especialmente la consideración moral” (*Ibid.*, 239). Y éste no es su caso, pues, lo único que busca el no antropocentrista es la comprensión de las capacidades de otras especies, como lo destaca y ejemplifica Herrera del trabajo hecho por Jane Goodall, quien para interpretar el comportamiento de los simios, emplea conceptos análogos de cualidades y actitudes humanas para explicar la conducta de sus objetos de estudio, sin que con esto los quiera equiparar con humanos o, por no hacerlo así, muestre una falta de consideración moral hacia ellos. Entonces, para el no antropocentrista las cualidades y capacidades de los animales no humanos deberán medirse y valorarse en función de ellas mismas y no comparándolas con algunas *cualidades exclusivamente humanas*, de lo contrario se cae efectivamente en una actitud antropocéntrica al poner como medida, para el reconocimiento de una cualidad o capacidad en otras especies, los niveles humanos y, en función de estos, reconocer o no su existencia, estableciendo esto como criterio básico de valoración de ellas. En segundo lugar, el no antropocentrista podrá señalar que “no puede entregarse a la tarea de entender a otros seres vivos no humanos prescindiendo absolutamente de su aparato conceptual [...]. En este sentido, está condenado a ser ontológica y epistémicamente antropocéntrico, pues “sólo puede pensar como humano” (*Id.*). Lo que hay que destacar es que este hecho no lo limita ni le impide comportarse moralmente con otras especies, pues “aunque epistémica y ontológicamente no podemos dejar de ser antropocéntricos, de ello no se sigue que tengamos que ser moralmente antropocéntricos” (*Id.*).

En suma, aunque el no antropocentrista sí incurre en cierto tipo de antropomorfismo, su finalidad no es demostrar y justificar la superioridad humana, con ello *reotorgar* a nuestra especie el poder de dominio sobre otras especies

incurriendo en un antropocentrismo radical; antes bien, el objetivo puede ser un intento de comprender a otras especies empleando nuestros propios “anteojos conceptuales” (*Id.*), lo que puede permitir un mejor conocimiento del mundo, y con ello salvaguardar el bienestar de otras especies.

La cuestión que sigue en duda es: ¿qué cualidades o capacidades necesita tener un ser para poder recibir consideración moral? De acuerdo con distintos pensadores, por lo menos dos deben ser las *condiciones suficientes* para que un ser pueda recibir consideración moral sin caer con ello en una actitud antropomórfica: sensibilidad y consciencia²¹. La posesión de estas capacidades, en tanto cualidades propias del individuo, obligan a todo agente moral a tener consideración moral hacia todo ser que las posea. Así entonces, la aceptación y reconocimiento de estas cualidades en seres no humanos, específicamente en algunos animales, elimina el ser juzgado como antropomorfista; en cambio, el no aceptarlas, en tanto que no tienen el mismo alcance que las de los seres humanos y no reconocer por esto la obligación que se tiene hacia ellos de otorgarles consideración moral, ésa sí es una actitud antropocentrista y ésta es precisamente la que hay que combatir.

2.2. La visión antropocéntrica en la sociedad contemporánea

La visión antropocéntrica que fue construyéndose a lo largo del pensamiento filosófico occidental, no deja lugar a dudas de que la especie humana fue sobrevalorada, en tanto que todas las demás se subvaloraron. Prácticamente hasta inicios del siglo XX nunca se consideró el *invaluable valor* de las entidades naturales y su importancia dentro de sus nichos ecológicos, sólo se vieron los animales, las plantas, los ríos, la tierra, etc., como objetos de explotación, medios que están al servicio del hombre para cubrir y satisfacer nuestras necesidades e intereses. No obstante, hay que señalar que, pese a que los seres humanos fueron sumamente inconscientes y egoístas hacia el mundo natural, no tenían ni tuvieron otra manera de interpretar éste, pues los proyectos humanos se erigieron como centro de sus anhelos, y éstos fueron el principal motor de sus ideas y sus acciones, y poco o

²¹ En el primer capítulo ya hice referencia a estas dos posturas y sus defensores, Peter Singer y Tom Regan.

nada se tomó consciencia del daño que causaban a las entidades naturales. No obstante, varias corrientes de ética ambiental se opusieron y se oponen radicalmente a la visión axiológica antropocentrista y plantean la posibilidad de construir una no antropocentrista, pues desde el punto de vista de éstas, como señala Miguel Estaban, aunque “la especie humana sea la única que delibera y valora no significa que los seres humanos seamos la única especie que tiene valor, y que por lo tanto debamos ser antropocéntricos, destinatarios últimos y únicos de nuestra valoración” (2013:43). Esto es cierto sin duda, pero como se verá más adelante, hay que distinguir entre un antropocentrismo epistémico y un antropocentrismo ético, cosa que no hacen los antiantropocentristas, pues postulan un cambio de paradigma en la ética ambiental, pero no delimitan dichos ámbitos, de manera que esta postura es inadmisibile, pues el antropocentrismo epistémico es incuestionable: “no podemos adoptar una visión no humana; el enfoque humano de la naturaleza está dado por nuestros mecanismos sensoriales y nuestra estructura neuromental” (Sagols, 2014:60). Aunado a esta aclaración, podemos agregar además lo que Teresa Kwiatkoswka y Jorge Isaa señalan:

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

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

necesarios a sus comunidades por medio de construcciones (canales, presas, acueductos), de formas de producción (agricultura y ganadería) y modos de comercialización (mercados), provocando con ello un distanciamiento de las personas con el mundo natural, el cual alcanzó su máximo nivel durante los siglos XIX y XX, básicamente porque la vida campirana tradicional cedió su lugar a ciudades modernas.

A partir del siglo XIX comenzaron a surgir sociedades capitalistas e industriales cada vez más fuertes y arrasadoras que fueron erigiéndose a la par del desarrollo técnico y científico. En estas nuevas y vastas zonas, los pobladores comenzaron a disfrutar de los beneficios del progreso y la modernización, como novedosos medios de transporte y comunicación (trenes, vehículos, periódicos, telegramas, radio, teléfono, etc.); además, la vida cada día se volvió más cómoda, pues poco a poco empezó a contarse con servicios domiciliarios de agua, drenaje, electricidad. Pero al mismo tiempo que las ciudades y los servicios que éstas ofrecían crecían, comenzaron los primeros problemas sociales y de contaminación ambiental (ver Sarlingo, 1998).

Ahora bien, la solución a la problemática ambiental no es detener el progreso alcanzado por la humanidad hasta este momento, no tomar ya nada de la naturaleza y renunciar completamente a nuestra visión antropocéntrica, “como pretenden las ecoéticas *radicales*” (Sagols, 2014:61), pues eso nos liquidaría. Indudablemente los seres humanos necesitamos recursos provenientes de la naturaleza para subsistir, y paradójicamente, sin el uso de éstos y los impactos ambientales que se producen con la extracción, producción y su distribución, careceríamos de los bienes alimenticios, energéticos y materiales que hacen posible nuestro sostenimiento y estilo de vida actual. El problema no es que *no se deba* tomar lo que se necesita *realmente* de la naturaleza, sino cómo comenzó a hacerse y continúa haciéndose, es decir, sin principios éticos que consideren tanto el bienestar y beneficio de nuestra especie, así como la continuidad sustentable de otras especies y la naturaleza en general.

En vista de lo dicho, parece claro que nuestra cosmovisión antropocéntrica tradicional requiere un cambio, mirar el mundo con una perspectiva moral más

amplia, pues “reconocer que somos agentes morales equivale a admitir responsabilidad por aquellas consecuencias (previstas o no) de nuestra manipulación de la naturaleza que podrían llegar a afectar tanto el bienestar del individuo como el de la sociedad” (Kwiatkowska e Issa, 1999: 262).

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

Busca actuar de manera racional, científica y democrática; es decir, tomar en cuenta los datos de la ciencia en vez de hacer especulaciones sobre los seres naturales y decidir, con base en un análisis racional y una puesta a discusión con los diversos sectores de la sociedad -en condiciones de igualdad e imparcialidad-, cuál es el uso respetuoso y ético que se puede hacer del medio ambiente en las diversas situaciones concretas (2014: 61 y 62).

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

3. La propuesta de Bryan Norton: un antropocentrismo débil

Dentro de la discusión entre antropocentristas y no antropocentristas es necesario hacer un espacio para revisar la propuesta del distinguido filósofo ambiental Bryan Norton, quien postula un tipo especial de antropocentrismo al cual nombra *antropocentrismo débil*. Junto con éste muestra una oposición radical a varias de

las propuestas de la primera generación de ética ambiental, particularmente aquéllas que defienden que la ética ambiental debe elaborarse sobre la base de criterios no antropocéntricos.

Norton en su artículo “*Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism*” (1984), muestra por qué una visión opuesta al antropocentrismo, la defensa individual de entidades naturales y la aceptación de la existencia de valores intrínsecos en la naturaleza, son propuestas erróneas para la construcción de la ética ambiental y para la formulación de principios que guíen el comportamiento de nuestra especie con otras y el mundo natural en general²².

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

Norton propone superar la dicotomía que se presenta entre la postura antropocentrista y la no antropocentrista, mediante la puesta en práctica de un *antropocentrismo débil*. Para explicar en qué consiste éste, comienza por distinguir las diferencias que hay entre un *antropocentrismo fuerte (strong anthropocentrism)* y un *antropocentrismo débil (weak anthropocentrism)*. La característica principal del primero es que, lo que se considera valioso, toma básicamente como referencia la satisfacción de las *preferencias sentidas (felt preference)*, identificadas por él como “los deseos o necesidades de individuos humanos, que al menos temporalmente,

²² En este apartado me concentraré en su crítica a las visiones no antropocéntricas, y en el siguiente a su crítica de que la ética ambiental pretenda construirse a partir del descubrimiento de valores intrínsecos en la naturaleza la visión monista y a su vez con criterios monistas.

pueden ser satisfechas mediante una experiencia específica de los mismos” (1984:134). Estas preferencias y su satisfacción se imponen sobre los de cualquier otra especie, sin que medie en ellas ningún tipo de consideración moral de las implicaciones causales de las acciones humanas.²³ El peligro de todo antropocentrismo fuerte para Norton, de acuerdo con la interpretación de la filósofa ibérica Carmen Velayos “reside en su incapacidad para poner en cuestión las preferencias sentidas de los individuos, pues impide la discriminación entre sistemas de valor explotadores de la naturaleza y otros que no lo sean” (1996: 68). Esta falta de ponderación es la que lleva a las personas a actuar sin ningún marco de referencia ambiental, y a conducirse regidas por principios económicos y de consumo, guiadas únicamente por fines instrumentales, lo que impide cualquier tipo de consideración axiológica moral de la naturaleza. Ésta es la razón por la cual los grandes productores no se detienen ante nada: talan bosques, secan pantanos, modifican el curso de los ríos, no les preocupa socavar los ecosistemas hasta su destrucción, con el único fin de satisfacer un mercado de consumidores voraces. Norton considera injustificables estas prácticas que son auspiciadas por un antropocentrismo fuerte.

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

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

Una teoría del valor es antropocéntricamente fuerte si todo el valor mostrado se explica por referencia a la satisfacción de las preferencias sentidas de los individuos humanos. Una teoría del valor es antropocéntricamente débil si todo el valor mostrado se explica por referencia a la satisfacción de alguna preferencia sentida de un individuo humano, la cual

²³ Este modo antropocentrista de ver el mundo fue calificado como chovinista por algunos (ver Richard and Val Routley, 1979), y como déspota por otros (ver John Passmore, 1978).

se extiende sobre los ideales existentes como elementos de una visión esencial del mundo para la determinación de preferencias consideradas (*Id*).

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

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

Lo que Norton propone entonces, no es renunciar a nuestro antropocentrismo, sino más bien, que los seres humanos elaboremos una mejor y más amplia ponderación axiológica del mundo natural que no esté centrada únicamente en las preferencias humanas, sino que se enfoque y considere también otros valores, lo cual requerirá el reconocimiento de la variedad y diversidad de funciones que llevan a cabo los entes naturales, razón por la cual existen, y cuya existencia no está ni debería estar supeditada a nadie para beneficiarse éste o exclusivamente a la especie humana, sino al entorno, participando y colaborando en el equilibrio ecológico de éste.

Utilizaré un ejemplo para ilustrar lo dicho hasta aquí. Tradicionalmente los seres humanos valoraron las abejas por su miel y la cera, y se ignoró o se ponía poco interés en otra función que desempeñan y que es incluso más importante en términos ecológicos: la polinización²⁴. Esta actividad no es exclusiva de las abejas, sino que es compartida por una cantidad indeterminada de insectos, e incluso con algunas aves. Sin embargo, los seres humanos, utilizando como único criterio el valor económico de sus productos agrícolas (*felt preference*), han sostenido una implacable e incesante lucha para controlar, y en la medida de lo posible exterminar, mediante el uso de insecticidas, todas aquellas plagas que puedan arruinar la productividad comercial²⁵. Entonces, una teoría del valor centrada en un antropocentrismo débil, deberá elaborar una ponderación de estos métodos y de

²⁴ El 90 por ciento de las plantas del planeta requieren de un agente externo para reproducirse, ya que, a diferencia de los animales, no se pueden mover. De los polinizadores depende la producción de casi todos los frutos que comemos. La polinización podría hacerse manualmente, sólo que sería una labor terriblemente grande y millonaria, porque hay que hacerlo flor por flor para que dé fruto y, si queremos tener millones de frutos, hay que hacerlo millones de veces. Los polinizadores son servidores ambientales importantes para mantener la biodiversidad y lograr un alto rendimiento agrícola. Si se continúan realizando acciones que representen una amenaza para los polinizadores, por ejemplo, a través del uso intensivo de insecticidas, se pondrá en grave riesgo la existencia de éstos y la de nosotros al quedarnos sin este servicio ambiental (Ver Norandi, 2009).

²⁵ Rachel Carson (2010 [1960]), en su obra *Primavera silenciosa*, advirtió de los peligros y las consecuencias que estas prácticas ocasionaban en el ambiente y en la cadena alimenticia, pues no sólo se provocaba la muerte de los insectos dañinos para los cultivos, sino en general de todo insecto sin importar si eran o no perjudiciales, pero además, al ser éstos el alimento básico de las aves éstas también morían de envenenamiento y progresivamente se iba ocasionando un daño en la cadena alimenticia llegando incluso a provocar problemas de salud en nuestra propia especie. Además, la muerte de las aves, producto de estas prácticas, da como resultado una primavera silenciosa, pues priva al bosque del canto de las aves y con ello se pierde ese elemento estético característico de estos lugares. Cabe señalar que este trabajo de Carson, fue pionero y germen de los movimientos ambientalistas.

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

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

Hay un punto en esta discusión que es importante señalar, pues tanto Norton como los eticistas ambientales, que están en contra del antropocentrismo -y que se les suele calificar como antiantropocentristas-, no aclaran de manera explícita, y tiene que ver con qué aspectos humanos están incluidos o excluidos en su crítica al antropocentrismo tradicional. Debido a esto es que surgen discrepancias y desacuerdos, por lo que es importante aclarar que la crítica al antropocentrismo está dirigida exclusivamente al aspecto moral y no hacia la totalidad de nuestro ser, particularmente a nuestra capacidad racional, de manera que puede entenderse ésta como una crítica hacia el antropocentrismo moral exclusivamente, de lo cual resulta que tener consideración moral hacia las entidades naturales no humanas no implica ponerse en contra de nuestra propia especie, más bien, debe exhortarnos a evaluar nuestra conducta ambiental desde este campo de reflexión, recientemente descubierto (ver Herrera, 2013a: 239).

Bajo este criterio puede señalarse entonces que, tanto la visión moral «no-antropocéntrica» como una «antropocéntrica débil» ofrecen el margen suficiente que permite poder reconocer los compromisos morales humanos hacia las entidades naturales, tradicionalmente acotados a los miembros de nuestra especie,

y tener este tipo de consideración para aquéllas, ya sea hacia animales no humanos y/o seres vivos en general -en ambos casos considerados individualmente o como especie, así como los ecosistemas- , y/o de igual manera considerados particular o globalmente. Visto el problema desde esta perspectiva, las diferencias pueden quedar zanjadas siguiendo el criterio pragmático establecido por William James (2002 [1907]), en el sentido de que, si ambas posturas tienen un mismo objetivo, modificar la cosmovisión moral antropocentrista tradicional (chauvinista, despótica o dura/fuerte), entonces lo importante es alcanzar este fin, independientemente de si comparten o no los mismos postulados teóricos²⁶.

Lo anterior ha sido señalado ya por Norton (1991) en su libro *Toward Unity among Environmentalist (Hacia la unidad de los ambientalistas)* en el que enfatiza el hecho de que tanto antropocentristas como ecocentristas tienen como “denominador común proteger los sistemas ecológicos”, lo cual demuestra que el “reconocimiento de un objetivo común por parte de los más diversos ambientalistas constituye un paso necesario para alcanzar un alto grado de efectividad en el propósito de proteger el medio ambiente” (Rozzi, 1997,89).

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

Sin lugar a dudas Leopold y Carson han contribuido más que nadie a configurar el pensamiento de los ambientalistas actuales, y ellos compartían la voluntad de llegar con sus argumentos a instancias políticas relevantes. Ambos estaban profundamente comprometidos con una perspectiva biocéntrica y atacaron la arrogancia humana. Sin embargo, cuando se encontraban en arenas políticas enfatizaron siempre argumentos orientados hacia el bienestar humano (Norton, 1991)²⁷.

Lo importante entonces, para que se pueda avanzar unidos en la defensa común del medio ambiente, es buscar niveles de consenso, los cuales, de acuerdo con

²⁶ Ver *Pragmatismo. Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*, Conferencia tercera “Algunos problemas metafísicos considerados pragmáticamente” pp. 67-86.

²⁷ Citado por Ricardo Rozzi, *op. cit.*, p. 89.

Ricardo Rozzi, deben encontrarse mediante dos vías: “primero, lograr que los ambientalistas que poseen diferentes cosmovisiones y sistemas de valores puedan adoptar políticas similares frente a problemas ambientales concretos; segundo, que los ambientalistas puedan generar una nueva ‘cosmovisión ecológica’” (1997:10).

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

CAPITULO 3

1. Distinciones terminológicas del valor intrínseco y su uso en la Ética ambiental

La noción y el reconocimiento de valor intrínseco ha sido uno de los temas fundamentales en el desarrollo de la ética ambiental, así como uno de los más discutidos. Su definición, pero principalmente su aplicación, es la que más ha suscitado controversias, pues, en principio era un valor atribuible solamente a los miembros de nuestra especie, siguiendo el modelo kantiano; no obstante, hay quienes han descubierto que algunos de esos criterios pueden ampliarse y alcanzar a otras especies no humanas (Schweitzer 1923, Taylor 1981, Regan 1984) y al mundo natural en general (Leopold, 1949, Rolston 1988, Callicott 1989), con lo cual se puede evitar el chovinismo humano (Routley, 1973) y en su lugar descubrir el bien propio o *valor intrínseco* de cada entidad natural, de los organismos, de las especies y de la naturaleza en general. De acuerdo con estos filósofos, el reconocimiento del valor del mundo natural no tiene por qué ser sólo instrumental y sólo en favor del beneficio que puede resultar para nuestra especie el uso de entes naturales bióticos (animales y plantas) y abióticos (tierra, agua, aire, especies y ecosistemas completos), pues la existencia en sí misma de éstos dota a cada organismo, y/o especie, o sitio natural, en algunos casos de valor intrínseco o inherente y en otros de valía inherente. ¿Cómo distinguir cada uno de ellos y especialmente su aplicación?

En principio hay que señalar que no hay un sentido unificado de estos conceptos, tanto entre los filósofos ambientales, como entre las distintas posturas ético-ambientales; sin embargo, es importante destacar que el concepto predominante en la discusión es el de *valor intrínseco*, el cual, de acuerdo con Alejandro Herrera, debe entenderse como aquel “tipo de valor del que se sostiene, en ética ambiental, que acarrea obligatoriedad moral hacia sus poseedores” (2013b, 259). Entonces, a pesar de las diferencias prevalecientes, existe un elemento común: la obligación de respetar a todo aquel ente que posea *valor intrínseco*. La cuestión sobresaliente es aclarar quiénes son los portadores de este valor. “¿Son

objetos, o son propiedades, o son hechos?” (*Id.*). También cabe preguntarse -indica Herrera- si tales entes los consideramos valiosos porque los deseamos (subjetivismo) o los deseamos porque son valiosos (objetivismo). Además, ambas cuestiones pertenecen al campo de la reflexión epistemológica y ontológica y están íntimamente relacionadas; a pesar de ello, en la discusión ambiental, el énfasis se pone en la cuestión moral (ver *Id.*). En este capítulo se revisará cómo es entendida y aplicada la noción del valor intrínseco en la ética ambiental, en el sentido de saber si éste es ajeno e independiente del reconocimiento humano o, por el contrario, sigue estando sujeto a nuestro escrutinio.

2. El valor intrínseco en las éticas biocentristas

Como se indicó en el capítulo 1, el primer punto de quiebre en la ética antropocéntrica se da cuando filósofos como Peter Singer (1975) y Tom Regan (1983), propusieron las capacidades sensibles el primero y cognitivas básicas el segundo, como parámetros que sirven para otorgar, respectivamente, considerabilidad y derechos morales a seres que poseen tales facultades, asumiendo que éstas, por sí mismas, dan valor moral (Singer) o inherente (Regan) a quienes las poseen.

Regan hace una mayor aportación en esta discusión al señalar que hay una importante diferencia entre decir que «*algo* posee valor intrínseco» y «que *algo* posee valor inherente». Para este filósofo “el valor intrínseco se asigna a las experiencias que tienen los poseedores de valor inherente, por ejemplo, a «sus intereses o satisfacciones preferenciales»” (Herrera, 2013b: 262). Para Regan, el valor inherente lo posee sólo aquel individuo que es *sujeto de una vida*, es decir, un ser que ostenta ciertas funciones cognitivas básicas (sensitivas, sensoriales y de memoria), siendo esto lo que le otorga *valor moral inherente*; en tanto que el valor intrínseco no lo liga directamente con una connotación moral, sino con las preferencias de estos seres, las cuales pueden variar de acuerdo con sus capacidades y, en función de éstas, el valor intrínseco de los seres alterarse, permitiendo una jerarquización axiológica (por ejemplo, entre una mosca y un ratón), lo cual no implica la pérdida cualitativa del *valor inherente* de ninguno, pero

sí de su *valía* cuantitativa basada, tanto en la cantidad, como en la calidad de sus intereses (ver *Id.*).²⁸

La aportación tanto de Singer como de Regan -indica Herrera- queda circunscrita al ámbito de la ética zocéntrica, pudiendo aplicarse, no obstante, algunos de sus criterios por vía indirecta en la ética ambiental. Aun así, como ya se había señalado en el apartado “Teorías biocentristas”²⁹, los enfoques anteriores dejan insatisfechos a los filósofos de este giro de ética ambiental, como es el caso de Paul W. Taylor, quien en sentido estricto, sí desarrolla una ética ambiental, pues en ella incluye no sólo a los animales, sino que toma en cuenta a todo ser vivo, es decir, integra también en su reflexión el reino vegetal, y de hecho elabora una distinción todavía más amplia entre lo que, desde su punto de vista, debe entenderse entre «valor intrínseco», «valor inherente» y «*valía* inherente».

De acuerdo con Herrera, “el *valor intrínseco* es un valor positivo que se pone en un *suceso* o *condición* que se experimenta como placentera en sí misma” (*Ibid.*, 265), por ejemplo, *metas* o *intereses* personales. “El *valor inherente* se coloca en un *objeto* o *lugar* que creemos que debe ser preservado, no por su utilidad ni por su valor comercial, sino simplemente por su belleza, o por su importancia histórica, o su significado cultural” (*Id.*). En este tipo de valoración pueden integrarse obras de arte, especies de animales o espacios naturales especialmente cautivadores como construcciones, escritos, música, lenguas, vestimenta, etc. Lo que es importante resaltar -continúa Herrera- es que la valoración, sea intrínseca o inherente, depende de alguien, es decir, “se trata de entidades *dotadas* de valor por seres humanos”, o sea, “valoraciones subjetivas de seres conscientes” (*Ibid.*, 266). Además, este tipo de valoraciones no tienen, en sentido estricto, una dimensión moral; en cambio, el reconocimiento de *valía inherente* (*inherent worth*)³⁰ sí la tiene y de ahí su

²⁸ Otra aportación importante de Regan en esta discusión ha sido revisada en el apartado 1.3. de este trabajo.

²⁹ Ver 1.2.2.

³⁰ En la traducción del artículo de “La ética del respeto a la naturaleza” hecha por Miguel Ángel Fernández Vargas para el IIF-UNAM, traduce *inherent worth* como “valor o dignidad inherente” (p. 14), optando por utilizar durante el resto del artículo “valor inherente”, lo que impide poder especificar el uso apropiado de este concepto. El Dr. Alejandro Herrera, en cambio, traduce *inherent worth* como *valía inherente*, el cual tiene una mayor cercanía con lo que Taylor propone, ya que a lo largo del texto original en inglés aparecen estos tres conceptos: *intrinsic value*, *inherent value* e *inherent worth*, de manera que la traducción de Herrera permite distinguir la distinta función de cada uno de ellos, especialmente el último que es el que tiene, estrictamente hablando, la mayor importancia significativa en el terreno moral, como él lo señala.

importancia en el ámbito de la ética ambiental. La valía inherente “se atribuye a seres que tienen un bien propio, seres que son llamados por Taylor «centros teleológicos de vida»” (*Id.*). En palabras de él mismo:

¿Qué significa considerar que una entidad que tiene un bien propio posea *valía inherente* (*inherent worth*)? Se presuponen dos principios generales: el principio de la consideración moral y el principio del valor intrínseco.

De acuerdo con el *principio de la consideración moral*, las cosas vivientes naturales merecen el interés y la consideración moral de todos los agentes morales simplemente en virtud de que son miembros de la comunidad viviente de la tierra. Desde el punto de vista moral, su bienestar debe tenerse en cuenta siempre que es afectado, para bien o para mal, por la conducta de agentes racionales [...]. El *principio de valor intrínseco* afirma que si una entidad pertenece a la comunidad viviente de la Tierra, independientemente de qué clase de entidad sea en otros aspectos, la realización de su bien es algo *intrínsecamente valioso*. Esto significa que su bien es digno *prima facie* de preservarse o promoverse como un fin en sí mismo y por el mismo bien de la entidad de que se trate. En la medida en que consideremos a un organismo, población o comunidad de vida como una entidad con *valía inherente*, creemos que nunca se le debe tratar como un mero objeto o cosa, cuyo valor sólo reside en el hecho de ser un instrumento para el bien de alguna otra entidad. El bienestar de cada entidad se juzga valioso en y por sí mismo (2002 [1981]:76)³¹.

Como puede verse, en esta cita se indica que todo agente moral debe reconocer que todo ser vivo posee en sí mismo *valor inherente*, es decir, un bien propio que nos obliga a tratarlos como seres dignos de consideración moral. Ahora bien, la actitud de respeto hacia todo ser vivo es, según Taylor, paralela a la actitud de respeto a las personas; esto significa otorgarles a ellas, a la satisfacción de sus necesidades e intereses básicos (oxígeno, agua, alimento, guarida, temperatura adecuada, etc.) *valor intrínseco*, no sólo instrumental. En ambos casos tanto el *reconocimiento de valor inherente* como *de valor intrínseco*, conservan una carga antropocéntrica, en tanto que las personas continúan siendo el centro de valoración; en cambio, aceptar que cada entidad es valiosa “en y por sí misma” es admitir, ontológica y éticamente, como un principio categórico, que todo ser vivo posee *valía inherente*, y en ello radica la principal diferencia entre la valoración antropocéntrica instrumental del mundo natural y una biocéntrica, ya que ésta admite, tanto la existencia de *valores intrínsecos* así como *valía inherente* en todo ser vivo, sin intermedio humano.

En suma, lo que se busca con las razones citadas es el reconocimiento de una especie de dignidad común a todas las formas de vida por el mero hecho de

³¹ La traducción y el énfasis en cursivas son míos.

poseer ésta, de donde se desprende la necesidad de elaborar una ética que valore las acciones humanas hacia la naturaleza en igualdad de circunstancias, tal y como se valoran éstas con sus semejantes.

Esta postura ha sido criticada y catalogada por algunos como “ecología utópica” (Velázquez, 2002) o “ecoética radical” (Sagols, 2014), ya que en el discurso a favor de la preservación de la naturaleza, quitan al hombre toda superioridad frente al resto de los entes naturales, de manera que los seres humanos “no tendrían más entidad que una planta, ni en términos biológicos ni ontológicos; y como todos los seres vivos poseen la misma dignidad, en ello radicaría la necesidad de detener la explotación de la naturaleza por parte del hombre” (Velázquez, 2002: 7-8). Lo anterior conduce a un *igualitarismo* “que absolutiza la igualdad y desdibuja la identidad propia del ser humano así como sus capacidades axiológicas peculiares” (Sagols, 2014:63). Entre éstas, la principal es la racionalidad, elemento constitutivo definitorio del ser humano, donde se ubica su carácter personal, su consciencia de libertad y de posibilidad abierta para autorealizarse. Si esta cualidad y característica exclusiva de la especie humana se minimiza, o peor aún, se excluye en la discusión ambiental, se elimina entonces cualquier diferencia radical entre los vegetales, los animales y el ser humano.

En el apartado anterior se hizo la aclaración de que, a pesar de que se culpe a la capacidad racional humana de ser poco o nada consciente de los daños que se comenten despóticamente en contra del mundo natural, no podemos renunciar a ella, pero lo que sí se puede hacer es “una rectificación racional de las acciones humanas y una verdadera comprensión del lugar privilegiado del hombre en el universo, como un ser que tiene conciencia y puede proyectar sus deseos y pensamientos hacia el futuro (de esta manera), podría revertir la irracional explotación que actualmente desencadena la extinción en masa de las especies o el sobrecalentamiento global planetario” (Velázquez, 2002:8). Es decir, éste es un asunto de índole ético y moral, no ontológico o epistémico.

Parece ser que esta idea era suficientemente clara en uno de los primeros impulsores de la integración de las entidades naturales en la ética: Albert Schweitzer (1875-1965). Este importante pensador reconoce que “somos vida entre la Vida que

quiere vivir” (2008 [1923]), preocupación que nace en él a partir de su contacto y compenetración con el mundo natural en el continente africano, lo que le permitió empatizar con las personas que sufrían y al mismo tiempo con las maravillas naturales de esa región. “Schweitzer experimentó la necesidad de reverenciar la Vida en su conjunto, tanto como a los seres individuales, y comprendió el imperativo absoluto de empatizar con todo lo vivo y evitar cualquier daño, sufrimiento o destrucción de los vivientes” (Sagols, 2014: 63). Él propone acciones de cuidado hacia el mundo natural como son: no arrancar una flor, no derribar árboles, no dañar ni mucho menos matar ningún animal, así se trate de un insecto, y algunas otras especies similares; todas ellas basadas en el *principio moral* de “reverenciar la Vida”, pues toda forma de vida, al igual que nosotros, es *Vida que quiere vivir*, desarrollarse plenamente. La inquietud de Schweitzer, como vemos, es ética no epistémica ni ontológica, pues a él no le preocupa si los seres vivos sienten o piensan -dicha cuestión surgirá medio siglo después. Para Schweitzer, la Vida vale y debe respetarse por sí misma, y su principal preocupación es dejar sin justificación cualquier tipo de atentado en contra de ella.

No obstante, aunque él indica que debe respetarse todo aquello que posea vida, como un principio moral básico, reconoce la dependencia que tenemos de hacer uso de algunos entes naturales para nuestra subsistencia; en este sentido, *no todas las vidas valen lo mismo*, y aunque no establece una jerarquía, sí deja claro que tenemos derecho a hacer uso de la naturaleza viviente, pudiendo sacrificar alguna parte de ella “bajo ciertas razones justificadoras, que podrían ser de carácter científico o de alimentación; pero fuera de ello no se validaría acción alguna en contra de la naturaleza y sus elementos” (Velázquez, 2004:20). Pero, por otra parte, aunque el criterio básico es que tenemos la obligación moral de *reverenciar la vida* mostrando nuestro respeto hacia ella, nuestra capacidad racional, al mismo tiempo, nos indica que no podemos, por nuestro propio bien, hacer lo mismo con todo ser vivo, ya que esto incluiría a ciertas bacterias u otras formas de vida que pueden atentar grave o fatalmente en contra de otros seres vivos, o viéndolo parcialmente, contra la vida humana. La pregunta bajo este criterio sería entonces: ¿se debe respetar a todo ser que posee algún tipo de vida, como por ejemplo, la bacteria que

causa la tifoidea *Salmonella tify*? ¿Debemos dejar que se desarrollen bajo el criterio de una “igualdad biocéntrica”? Por supuesto que Schweitzer nos diría que no, pues él mismo ofrece el consentimiento de uso de seres vivos con carácter científico, y su actividad médica, combatiendo enfermedades mortales, es un claro ejemplo de que la *reverencia por la Vida* implica cuidar de ella, así es que él apoyaría la idea de combatir a toda aquella entidad viva que atente contra la Vida, y con ello nos muestra una clara postura “*biocentrista discriminadora*” (Velázquez, *Id.*). Entonces, reverenciar la Vida implica conservación y defensa de ella, por tanto, hay seres que, a pesar de que posean vida, deben combatirse y en la medida de lo posible erradicarse, no conservarse, incluso ni como muestras en laboratorios bajo el criterio de que son formas de vida que *merecen “igualdad biocéntrica”* (ver Bookchin 2002 [1988]).

Paul Taylor, a diferencia de Schweitzer y su intento de poner el valor de la vida por encima de cualquier otra cosa, adopta una postura antihumana, pues ve a nuestra especie como el virus que ha provocado, en su breve lapso de existencia, los mayores actos de barbarie en contra de muchas especies y de la naturaleza en sí, particularmente durante el siglo XX. Esta situación hace posible pensar en la extinción de la especie humana, la cual está basada en hechos reales y concretos, pues muchos de los sistemas naturales que sostienen la vida en el planeta han sido desgastados, modificados y hasta extinguidos, producto de la explosión demográfica, expansión, explotación y contaminación humana³². Taylor enfatiza el hecho de que el bienestar de nuestra especie depende de la salud biológica de las

³² Cada uno de los problemas señalados ha provocado la concentración en uno solo actualmente: el calentamiento global del planeta. Si la temperatura sigue aumentando se incrementarán y se harán cada vez más intensos algunos fenómenos climáticos, entre los que destacan los huracanes, tormentas, tornados y sequías. La información en relación con este tema es amplia, pero bien puede servir para introducirse en él ver el documental (o leer el libro) de Al Gore (2007) *Una verdad incómoda*; también revisar el especial de la revista *National Geographic* de septiembre de 2004 “Calentamiento global. Informes de un planeta más caliente”, así como el documental *Seis grados que podrían cambiar el mundo* (2009) también de *National Geographic*. A manera de resumen puede señalarse que el calentamiento global es provocado por el uso excesivo de combustibles fósiles y la deforestación, provocada a su vez por “el crecimiento incontrolado de la población y el excesivo consumo de carne, lo cual ha conducido al aumento irresponsable de la superficie de pastos, con frecuencia a costa de la roturación de bosques tropicales y la destrucción de ecosistemas de inmenso valor biológico, con el consiguiente exterminio de la rica diversidad de animales y otros organismos que los habitan” (Mosterín, 2014: 148). A esto hay que agregar la gran cantidad de gas metano derivado del eructo de los rumiantes, así como de la fermentación de sus heces. Puede verse el documental *Cowspiracy: the Sustainability Secret* (Kip Andersen y Keegan Khun, 2014) que explica con claridad los perjuicios ambientales provocados por la ganadería.

comunidades bióticas, plantas y animales; en cambio, el buen estado y salud de éstas no depende del bienestar humano, de manera que la existencia humana para los animales y las plantas es completamente innecesaria, es más, ésta es perjudicial para su vida y bienestar, de manera que lo mejor sería, por el bien del planeta, que la especie humana dejara de existir, lo que posibilitaría la recuperación de varios de los muchos ecosistemas destruidos por los *hombres*³³.

Este escenario, el cual no es nada halagüeño, es lo que lleva a Taylor a sostener lo siguiente: “Si se produjera el exterminio total, final y absoluto de nuestra especie (¿a manos nuestras?) y si no arrastrásemos al olvido a todas las otras criaturas junto con nosotros, no sólo la comunidad de seres vivientes de la Tierra continuaría existiendo, sino que con toda probabilidad su bienestar mejoraría. En una palabra: nuestra especie no es necesaria” (Taylor 2002 [1981]: 76).

Dicho lo anterior, la pregunta sigue siendo: ¿con o sin existencia humana en este mundo, los seres vivos poseen valor intrínseco? De acuerdo con los criterios de la ética biocentrista, el valor intrínseco existía en la naturaleza incluso antes de la aparición de la especie humana, por lo cual, no es necesaria la existencia y/o presencia de humanos que valoren el mundo natural para que éste valga, sino que la naturaleza vale por sí misma; no vale por el escrutinio humano, sino *per se*.

Por último, Taylor -a diferencia de otros pensadores como Rolston y Callicott- postula un biocentrismo individualista, es decir, en su teoría el bien propio, y por ende el valor intrínseco, es una característica sólo de los organismos individuales. Así que las entidades biológicas colectivas, como las especies, no lo poseen. Esto debido a que, en primer lugar, sólo puede entenderse el bien de una población de manera estadística a partir de la consideración de que un gran número de individuos pertenecientes a la misma gozan de un cierto nivel de bienestar; en segundo lugar, para Taylor las “especies” no son las que tienen un bien propio (ver Herrera, 2013b: 267), sino los individuos, por lo que no se les atribuye “valía inherente”; por tal

³³ A la postura de Taylor puede agregarse la propuesta hecha por el ecofeminismo que sostiene que la visión patriarcal ha sido en gran medida la responsable directa del atropello hacia la naturaleza, e incluso de las mujeres. Esta corriente propone que una visión feminista puede contribuir a finalizar con el dominio machista ambiental y proyectar hacia la naturaleza una visión más sensible y amplia, menos acotada que la que ha prevalecido en la sociedad occidental por siglos. Ver Karen Warren ([1990] 2004), “El poder y la promesa del feminismo ecológico”.

motivo, “en una ética ambiental biocentrista individualista las especies no generan obligatoriedad moral, sólo los individuos vivos, los organismos, en virtud de un principio moral básico que algunos han llamado el principio de respeto por la vida, vida que es el bien propio de estos seres, con sus diversas modalidades de acuerdo a la naturaleza de cada uno” (*Ibid.*, 269).

En suma, para este tipo de éticas ambientales, la vida concreta de los individuos es la que debe respetarse y valorarse, ya que es en ella en donde se manifiesta el valor intrínseco y/o su valía inherente; por tanto, es para con los individuos que la representan con quien tenemos obligaciones morales. Ahora bien, esto no significa que las especies no tengan valor, sino que el individuo tiene valor independientemente de su especie.

No obstante, como he venido señalando en este trabajo, existen otras propuestas que encuentran en la postura biocentrista una visión limitada y parcial, pues para éstas, la Vida no sólo se encuentra en los seres individuales, sino que también se manifiesta en los ecosistemas, en las especies y en las comunidades biológicas, y es gracias a la actividad grupal conjunta de las entidades naturales dentro de los ecosistemas y nichos ecológicos que la Vida es posible. Ésta es la postura defendida por filósofos ambientales de línea ecocentrista, quienes consideran que también tenemos obligaciones morales con las comunidades de seres vivos así como con los elementos naturales que los sostienen, e incluso estas obligaciones y compromisos son mayores, pues lo que se pone en juego al no cuidarlos y respetarlos no es la vida de algunos representantes de ella, sino la Vida misma.

3. El valor intrínseco en las éticas ecocentristas

Al igual que el biocentrismo, el ecocentrismo parte de la idea de que la ética ambiental debe ser ante todo no antropocéntrica y que el mundo natural posee valores intrínsecos, que son independientes del valor instrumental que le atribuyan los humanos. La diferencia entre estas posturas radica en que, la vida para los ecocentristas no está presente únicamente en los seres individuales, éstos son miembros de una especie y gracias a ella los individuos pueden llegar a existir; sin ésta sería imposible la concreción individual. Además, lo que hace posible la

subsistencia de todo individuo natural es la existencia de los ecosistemas en los que habitan, definidos como sitios en donde se dan múltiples interrelaciones entre diversos organismos naturales, bióticos y abióticos, ámbito que hace posible el sostenimiento de estos espacios, de las especies y de la Vida. Con base en esto proponen que la preocupación por el medio ambiente tiene que ser *holística*, es decir, se debe buscar el bienestar y el equilibrio en los ecosistemas, y no sólo el bien de los individuos.

3.1. El valor intrínseco ecosistémico en el ecocentrismo objetivista de Holmes Rolston III

Holmes Rolston III es uno de los principales representantes de las propuestas ecocentristas. Para él, las especies y los ecosistemas deben ser entidades moralmente considerables, no sólo los individuos. Rolston acepta el hecho de que la manera más sencilla de cruzar la frontera tradicional de la ética interhumana es reconocer en los animales ciertas características afines a las de los seres humanos, lo que nos obliga a respetar su derecho a la vida; sin embargo, este tipo de éticas zocentristas tienen la limitante y se corre el riesgo de que la consideración moral, aunque se amplíe, se limite a extenderse a los vertebrados, es decir, “una ética con bases psicológicas que sólo tome en cuenta la experiencia que siente”, lo que daría como resultado una “ética semiantropocéntrica” (ver Rolston 2004 [1991]: 71). El punto delicado de este tipo de éticas es que promueven la valorización de los animales con criterios culturales más que naturales, atribuyendo a sus acciones, y lo que les ocurre, las nociones de *tener* derechos, o que se respeten, se tenga piedad y compasión por ellos, etc.; además, comienzan a generarse ideas en torno a qué es bueno o malo en sentido moral para ellos, sin tomar en cuenta que para los animales nada de lo que pasa en sus hábitats es ni lo uno ni lo otro³⁴. Un animal carnívoro no se cuestiona si su presa tiene o no derecho a vivir, ni un herbívoro si la planta que se come está en peligro de extinción y esto puede provocar un desequilibrio en su hábitat; en ambos casos los animales sólo sienten la necesidad de saciar su hambre. Juzgar esta acción como buena o mala moralmente “equivale

³⁴ Lo cual no anula que los afecte para bien o para su bien propio o incluso su vida.

a no apreciar su estado silvestre” (*Ibid.*, 72). Por otra parte, los seres humanos consideramos el dolor causado por una enfermedad, por ejemplo, como algo malo; sin embargo, en los ecosistemas ésta opera instrumentalmente como un ajuste adaptativo actuando funcionalmente, pues pone a prueba la fortaleza de los individuos haciendo que sobrevivan sólo los más fuertes, los más resistentes o los que se adapten mejor, fortaleciendo con ello la especie. Rolston, a partir de lo dicho, señala que “el es de la naturaleza difiere significativamente del es de la cultura, aun cuando haya sufrimiento en ambos campos” (*Ibid.*, 74). Esto significa que no tenemos los seres humanos porque limitar la interpretación de lo que ocurre en el mundo natural con base en nuestras percepciones morales, antes bien, se requiere un claro conocimiento y entendimiento, biológico y sistémico, que nos permita comprender cómo y de qué manera se entretajan las relaciones en el mundo natural, y con base en ello conducirnos moralmente, como lo indica Rolston: “La ética ambiental tiene que ser más objetiva desde una perspectiva biológica, es decir, tiene que ser no antropocéntrica” (*Ibid.*, 69).

Para Rolston es bueno descubrir que los animales cuentan desde un punto de vista moral, esto a raíz del reconocimiento de nuestra parte de que poseen sensibilidad y muchos de ellos una vida subjetiva parecida o similar a la de nosotros, lo que nos obliga a aceptar que poseen *valor intrínseco*; no obstante, considera que se tiene que ir más allá de esto en la conformación de una auténtica ética ambiental, por tanto, tenemos que “adentrarnos en una ética más biológicamente avanzada” pues “si vamos a respetar toda la vida, tenemos que cruzar aún otra frontera, la que hay entre la zoología y la botánica, entre la vida que siente y la que no” (*Ibid.*, 75).

Una verdadera ética ambiental para Rolston no debe basarse únicamente en criterios utilitaristas o hedonistas que valoren el mundo natural instrumentalmente, o sólo a algunos seres por sus capacidades psicológicas, ya que esto sería una extensión ética limitada e inadecuada que abarcaría sólo ciertos seres vivos, pero no la totalidad del mundo natural (ver Rolston 2005 [1991]:84). Lo que se requiere es una nueva forma de *biociencia ética*, una ética naturalista que reconozca que la naturaleza posee todo un sistema de *valores intrínsecos* (ver Rolston 1975: 93). En esta ética no sólo deben de tener valor los seres sintientes individuales, sino todos

los organismos que poseen un sistema teleológico inscrito en su ADN que es una *expresión orgánica* propia que les permite su mantenimiento y conservación, a pesar de que no tengan consciencia de ello. Un árbol, por ejemplo, es un organismo viviente al que al parecer no le importa nada de lo que le pasa, pero muchas cosas son vitales para él, y si existe es por algo, hay algún fin en él y en todo organismo viviente, aunque como tal éste sea desconocido por ellos y no sea su propósito alcanzarlo (ver Rolston 2004 [1991]: 76-78). La cuestión aquí es que si ellos desconocen cuál es su fin y no les importa ¿por qué entonces a nosotros debería de importarnos?

Para Rolston, las ciencias ambientales han permitido comprender cuáles son las leyes que guían la naturaleza, lo que debería a su vez ayudarnos a esclarecer cuál es el lugar del ser humano en este mundo. Basándose en ellas, tendrían que elaborarse criterios axiológicos que orienten la conducta humana y nos ayuden a reconocer el valor ecosistémico de las entidades naturales, comprender de qué manera se pueden cuidar y hacer un uso responsable de ellas, razones que hagan que nos *importe* su bien. “Para este propósito la ecología -la ciencia de las interacciones entre las causas vivientes y su entorno- es central” (Rolston 1975: 93).

Es necesario aclarar que la ecología, en tanto ciencia que es, no tiene el compromiso de indicar cómo debemos comportarnos con las entidades naturales, ya que su objetivo principal es descubrir y explicar cómo se tejen las relaciones entre los distintos organismos en sus nichos/hábitats respectivos. Entonces, para determinar cómo tiene que ser nuestra conducta moral con los organismos naturales, es necesario traspasar los límites normativos que se dan entre la ciencia y la ética, es decir, entre las leyes descriptivas y las prescriptivas. La ciencia hace uso de las primeras, explica el *ser*, qué son las cosas; la ética en cambio, prescribe lo que *debe ser*, cómo debemos conducirnos/comportarnos con los otros. En este caso particular, las ciencias ambientales, como la ecología, describen los hechos, el *ser* de los entes naturales, y nos indica lo que *son*. Una ética ambiental, en cambio, prescribirá los *deberes con dichos seres*. “Pasar de un ámbito al otro es una de las cuestiones más intransigentes en filosofía moral y el que se mueve en él es acusado de cometer la falacia naturalista” (ver *Ibid.*, 94). A pesar de ello, este

paso es necesario cuando queremos descubrir y determinar cuáles son los valores auténticos del mundo natural y cómo debemos comportarnos con los organismos que lo conforman. Una vez que hacemos esto, señala Rolston: “Empezamos a ingresar al campo de los valores, cuando reconocemos que el conjunto genético es un conjunto normativo; distingue entre lo que es y lo que debe ser. Esto no significa que el organismo sea un sistema moral, pues no hay agentes morales en la naturaleza; sino que el organismo es un sistema axiológico y evaluativo” (2004 [1991]:78).

Entonces, aunque muchos organismos, como los árboles, no tengan consciencia ni de su ser ni de sus fines, esto no significa que podamos hacer con ellos lo que nos plazca, antes bien, tenemos la obligación de no interferir negativamente en su programación vital: nacer, alimentarse, crecer, reproducirse y resistirse a morir. Esto lo genera el organismo por sí mismo, con base en su programación genética, y el hecho de lograrlo trae consigo un beneficio para él y para el nicho al que pertenece, pues éste es necesario para él y para el conjunto biótico al que pertenece, de donde surge su *valor ecosistémico*. Las conexiones entre los distintos organismos en un ecosistema son lo que les dan vida, pero la vida de cada individuo “tomado como un punto-experiencia en la red de vida interconectada es, *per se*, un valor intrínseco” (*Id.*). Ahora bien, aunque cada individuo sostiene y defiende su propia vida, de cualquier manera cada uno contribuye con algo para el sostenimiento de otras vidas, permitiendo la continuidad integral del medio ambiente en el que se desenvuelve comunitariamente con otros organismos. Esto es posible porque cada organismo posee una genética especial, algo así como un saber cómo (*Know-how*) que le permite buscar su propio bien, y con éste el de su comunidad, siendo así una clase buena para sí y para los otros seres con los que comparte su vida (ver *Id.*).

Lo que es importante destacar de lo dicho anteriormente, es que una vez que se descubre y reconoce que en el mundo natural se dan este tipo de relaciones cooperativas, “no parece haber ninguna razón que explique por qué esos organismos normativos independientes no sean moralmente importantes. Un agente moral que decide su comportamiento debería tener en cuenta las

consecuencias que tiene para otros sistemas evaluativos” (*Id.*). En otras palabras, toda persona debería valorar cómo se dan las relaciones en el mundo natural del que forma parte también y, a partir de ello, reconocer que tiene *deberes* con éste, los más básicos, contribuir y permitir su continuidad, como lo hace todo ser natural, pero además con *calidad axiológica*³⁵. Desplegar este tipo de conciencia es el *desafío* para la ética ambiental, pues el desarrollo de ésta sólo se consigue “cuando se descubre un deber moral inherente que reconoce el carácter holístico del ecosistema, con ello la extensión de una ética que es primariamente ecológica” (Rolston, 1975: 94).

Esta ética debe partir del hecho de que los criterios humanos tradicionales no aplican en el mundo natural, pues en éste “los organismos son sistemas normativos amorales, y no existe ningún caso en que un organismo busque un bien propio que sea moralmente censurable” ([1991] 2004:79). Es decir, algo que podría ser considerado desde una perspectiva humana malo en sí mismo, como la enfermedad o el parasitismo, en la naturaleza puede tener resultados positivos a pesar del daño provocado en los agentes individuales. Rolston señala que un microbio como la *Chlamydia*, podría ubicarse entre las “clases malas”; sin embargo, puede desempeñar un papel útil, por ejemplo, en el control de la población de algunas especies. Desde la limitada perspectiva de los individuos afectados, ésta o cualquier otra enfermedad que atenta contra su vida o la calidad de ésta, es considerada mala; en tanto que otros pueden verse beneficiados. Rolston nos da el siguiente ejemplo:

El microbio *Chlamydia* es una clase mala desde la perspectiva de los cuernos largos, pero cuando algo muere, algo más vive. Después del brote de queratitis entre los cuernos largos, la población de águilas doradas en el parque Yellowstone floreció alimentándose de los

³⁵ Rolston distingue entre “valores realizados por la naturaleza” y “valores de propiedad”. En los primeros se encuentran todos aquellos valores que los seres humanos pueden descubrir y proyectar en el mundo natural (soporte vital, económicos, recreativos, científicos, estéticos, genéticos, históricos, culturales, de construcción del carácter, que muestran la diversidad y la unidad, religiosos). En los segundos se encuentran los valores naturales que han pasado ya por el escrutinio humano (experimental, técnico o cultural) y tienen una finalidad concreta. Lo que distingue a los “valores realizados por la naturaleza” de los “valores de propiedad” es que aquéllos, pueden ser apreciados intrínsecamente; en tanto que los segundos suponen una valoración instrumental, sirven para algo. Lo importante para Rolston es que el reconocimiento de ambos tipos de valores constriñe nuestros deberes hacia el mundo natural. Si tal reconocimiento se toma con seriedad, permitirá preservar la calidad de éste “siguiendo a la naturaleza”, obedeciendo, respetando y valorando sus leyes físicas y homeostáticas, con un sentido ético (ver 1988:1- 44).

cadáveres de los cuernos largos. Para las águilas, los *Chlamydia* son una clase instrumentalmente buena (*Id.*).

Rolston reconoce que habrá quienes no estén de acuerdo en esto, pero muy a su pesar, la selección natural demuestra que este sistema ha dado como resultado una estabilidad funcional, a pesar de los contrastes; así que todo organismo natural existente en los ecosistemas debe considerarse bueno, “mientras no se demuestre lo contrario”. Además, reitera que un organismo sólo puede ser juzgado como “malo” desde una perspectiva antropocéntrica cuando los intereses de nuestra especie se ven afectados, siendo incluso el hombre mismo el promotor del mal, de ahí que este calificativo no tiene como tal un referente biológico o ecológico, “aunque a veces pueda tener mucha fuerza para los humanos” (ver *Ibid.*, 80).

Para Rolston “una ética vital respeta todo tipo de vida”, lo que significa integrar en su reflexión no solamente a aquellos seres capaces de experimentar placer y dolor, sino también los conjuntos de seres vivos de los que forma parte cada individuo, de manera que resulte ser una ética más holística que se preocupe no sólo por lo que le pasa a los individuos, sino también al grupo/especie del cual forman parte éstos, permitiendo con ello que la ética “descienda hasta las raíces de la vida” (*Id.*). Por lo tanto, el respeto por la vida implica subir un peldaño más: el respeto por las especies. Proteger una especie lleva consigo el riesgo latente de tener que sacrificar, bajo ciertas circunstancias, algunos individuos. Por ejemplo, en el caso de que miembros de una especie que no está en peligro de extinción ponga en riesgo a otra especie que sí lo está. Rolston ejemplifica esto con un asunto que se presentó en la isla de San Clemente en Estados Unidos, donde un grupo numeroso de cabras estaba acabando con tres especies de plantas en peligro de extinción. La decisión que se tomó fue atrapar y reubicar algunas de ellas, mientras que otras fueron sacrificadas. Surge entonces la siguiente pregunta: “¿es inhumano que cuente más la vida de una especie de plantas que la vida de unos mamíferos, unas pocas plantas más que miles de cabras?” (ver Rolston 2005 [1991]: 93).

De acuerdo con Rolston, “la especies existen sólo ejemplificadas en individuos, sin embargo, son tan reales como un ejemplar de una planta o de un animal” (2004 [1991]:83); por lo tanto, aunque sea en el individuo en donde se manifiesta *una* vida que se desarrolla con una identidad propia, ésta está marcada

por una especie a la que pertenece, de la que ha recibido las características que le permiten existir, subsistir y ser lo que es; lo que se espera del individuo es que a través de él, la *vida* de su especie continúe.

En palabras de Rolston:

Si pensamos de esta forma, se deduce que la vida es algo que pasa a través del individuo así como algo que posee intrínsecamente. El individuo está subordinado a la especie y no al revés. El conjunto genético, en el cual está codificado el *telos*, es de manera muy evidente tanto propiedad de la especie como del individuo a través del cual pasa. Considerar las especies presiona cualquier ética fijada en los organismos individuales, no se diga ya en las basadas en la capacidad de sentir o en las personas (*Id.*).

Rolston no rechaza que deba tenerse respeto por los individuos, pero cuando un grupo de éstos amenaza con extinguir a otro, y el ser humano puede intervenir en su defensa, sin con ello poner en riesgo la continuidad de ambas especies, aunque sí la vida de algunos individuos, parece conveniente tomar las medidas necesarias para salvaguardar a la especie en peligro de extinción, pues desde su punto de vista “cada extinción es un tipo de supermatanza; se matan formas (especies), más allá de los individuos. Se matan esencias, más allá de las existencias [...] Después de ello, nada de esa clase vive ni muere” (*Ibid.*, 84). Rolston acepta que los individuos son necesarios, pero siempre que se pierde alguno, éste puede recuperarse, cuestión que no sucede con las especies, conforme a lo que se acaba de señalar.

Lo paradójico de esta cuestión es que ha sido nuestra especie la responsable de haber extinguido a muchas otras especies recientemente, y continúa siendo una amenaza para las que aún sobreviven, esto a pesar de que actualmente se tiene más conocimiento de cómo opera el mundo natural; no obstante, las actividades humanas parecen no cuadrar bien en el sistema, pues, la maximización de nuestros propios intereses se imponen sobre los del mundo natural sin buscar su adaptación en él, más bien su dominio, siendo éste un comportamiento incorrecto. Ante lo cual Rolston se pregunta “¿Acaso no debe esta única especie moral hacer algo menos centrado en el propio interés que considerar a todo lo que ha producido el sistema evolutivo sólo como recursos para los humanos?” (*Ibid.*, 85-86).

La ética tradicional, como hemos comenzado a reconocer -indica Rolston-, poco o nada se preocupó por el comportamiento de nuestra especie con el mundo natural y “los sistemas éticos humanos cojean cuando tratan de prescribir la

conducta correcta en este contexto” (*Ibid.*, 85). Sin embargo, es urgente contar en la actualidad con una ética que integre en su reflexión la totalidad de la vida, tanto de los individuos como de los organismos y de las especies. Ésta, por otra parte, no debe limitarse a éstos, tiene que ser aún más amplia y holista; es decir, traspasar los límites en los que se manifiesta la vida e integrar también a los ecosistemas debido a que son la base primordial de donde surgió y se desarrolló ésta, y continúan siendo el pilar de ella, tanto en el plano silvestre como en el cultural. Esto impone un nuevo reto a la reflexión moral: “Pasar de las aseveraciones biológicas a las aseveraciones éticas”, y obliga a que nos preguntemos ¿cuándo y cómo debe intervenir el hombre en los fenómenos naturales? Lo que implica considerar si es nuestro deber o no, extinguir un incendio forestal; poner o no interés al crecimiento poblacional excesivo de alguna(s) especie(s) en un ecosistema; reintroducir especies en los hábitats; rescatar animales en situaciones de peligro; restringir el uso de la tierra por medio de un aumento de reservas naturales; etc. (ver *Ibid.*, 86 - 88).

El principio básico a considerar, señala Rolston, en este tipo de intervenciones humanas es el establecido por Leopold en su “Ética de la Tierra”: “Algo es correcto cuando tiende a preservar la integridad, la estabilidad y la belleza de la comunidad biótica; es incorrecto cuanto tiende a lo contrario” (1970 [1949]: 262). Entonces, siempre que esté al alcance de los seres humanos contribuir de alguna manera en el rescate del mundo natural, se tiene la obligación moral de hacerlo; pero antes de eso, debe evaluarse si la participación humana favorece el desarrollo integral, correcto y armónico del ecosistema, o sólo se está beneficiando incorrectamente a algún(os), interrumpiendo con ello el flujo natural en las cadenas tróficas, como Rolston lo hace ver en los ejemplos que utiliza, con los cuales evidencia que tienen que evaluarse los pros y contras de la intervención humana; es decir, antes de extinguir un incendio, preguntarse cuáles son los beneficios que trae consigo el fuego a mediano y largo plazo (renovación vegetal, desplazamiento de especies, erradicación de plagas, etc.), y no sólo reparar en los daños inmediatos (destrucción del bosque). Otro caso es evaluar la importancia que tiene reintroducir depredadores en sus hábitats originales con la intención de restaurar uno de los

principales componentes en las cadenas tróficas, más allá de las protestas humanas de algunos “posibles” afectados que esto conlleve³⁶. Otro más puede ser el de los inconvenientes de rescatar animales (cuya especie no está en peligro de extinción) en circunstancias adversas de las cuales no pueden librarse por sí mismos; no obstante, pueden servir de alimento a otros individuos, permitiendo la subsistencia de éstos, la continuidad de su existencia y, tal vez, la de su especie³⁷.

Sin duda alguna, el haber ignorado las leyes propias de la naturaleza, ha llevado a nuestra especie a cometer actos de barbarie en contra de otras, por ejemplo el exterminio de lobos, creyendo que con eso se estaba erradicando un mal en la naturaleza; no obstante, como nos los muestra de manera nostálgica Leopold en su ensayo “Pensando como una montaña” (1970 [1949]), los lobos son buenos en términos de equilibrio ambiental, a pesar de que no nos gusten los hábitos de cacería de éstos y de toda especie carnívora³⁸; en cambio, el inmoderado crecimiento de manadas de venados o renos, por falta de depredadores, pone en riesgo el equilibrio del ecosistema en el que habitan, por más simpáticos e “inofensivos” que estos animales puedan parecernos. Tales escenarios suponen, entonces, que “una ética ambiental integral requiere las mejores razones de índole

³⁶ El caso más emblemático que ha recibido la mayor atención pública a nivel mundial es el de la reintroducción de lobos en el Parque Yellowstone [Ver <http://www.yellowstonepark.com/wolf-reintroduction-changes-ecosystem/>]. En el caso de México puede consultarse “La translocación y reintroducción en el manejo y conservación de las especies” de Juan Carlos Serio-Silva (2011).

³⁷ Rolston pone de ejemplo unas ballenas que quedan varadas en una zona polar y son descubiertas por algunos seres humanos, por lo cual éstos quieren ayudarlas a regresar al mar y al mismo tiempo ahuyentan a los osos que se aproximan a ellas; no obstante, éstas pueden servir de alimento a éstos durante algunos días y permitir su subsistencia siguiendo con ello un orden natural que no tiene nada de inmoral. Pero, por el contrario, el hecho de que un grupo de personas impidan a los osos alimentarse con las ballenas, irrumpiendo las leyes propias de la naturaleza, sí puede ser visto como inmoral, a pesar de que, al parecer de ellos, están haciendo un acto humanitariamente correcto; sin embargo, este tipo de moralidad no aplica en la naturaleza, como el mismo Rolston lo señala: “Tratar a los animales silvestres compasivamente como se aprende en una cultura equivale a no apreciar su estado silvestre” (*Ibid.*, p. 73). Esto mismo lo señala Jesús Mosterín: “La comida de unos animales por otros es un rasgo de las cadenas tróficas de la naturaleza, que como tal no tiene nada de moral ni inmoral” (2014: 154).

³⁸ Nuestra percepción de los animales carnívoros, es contrastante, ya que, por una parte, los seres humanos han buscado eliminar a varias especies de éstos para que no interfieran en las actividades productivas humanas (principalmente la ganadería), más que por temor a ser atacados o al daño que pueden provocar, a miembros de nuestra especie; pero por otra parte, los seres humanos hacen gala y alarde de las cualidades que poseen algunos de estos animales (velocidad, ferocidad, corpulencia, estatura, etc.) empleándolos como modelos en las justas deportivas o bélicas, nombrando a sus equipos/batallones como lobos, leones, panteras, abejas, etc. Este uso de los nombres de tales especies es irónico y contradictorio, pues ¿no se supone que son especies malas? Si son malas ¿por qué exaltar entonces sus cualidades? Este un ejemplo claro de antropomorfismo cínico por parte de algunos grupos humanos.

naturalista, así como buenas razones humanistas, para respetar los ecosistemas” (Rolston, 2004 [1991]: 88). El responsable de elaborar las primeras será el ecólogo, de las segundas el filósofo ambiental crítico que ve los ecosistemas como “objetos de deber” (*Id.*).

Rolston reconoce que, para algún filósofo moral conservador, un ecosistema tiene un nivel muy bajo de organización para que se le respete intrínsecamente, pues, más que orden y equilibrio armónico reina, por una parte, la *interacción discontinua* entre los seres orgánicos, y por otra, muchos de los entes que conforman un ecosistema son inorgánicos. Entonces, lo único que articula a unos con otros es la lucha constante que se da entre los vivientes por sobrevivir, ya sea a costa de otros seres vivos o de algunos recursos inorgánicos (agua, aire, sales), que no los exenta de luchar por ellos; en cuanto a los inorgánicos, su existencia depende de contar con los elementos naturales y minerales que posibiliten su permanencia (frío, calor, humedad). De acuerdo con lo dicho, parece que no hay realmente “un proceso suficientemente integrado para que podamos llamar al todo una comunidad” (*Ibid.*, 89). A esto hay que agregar que un ecosistema no tiene experiencias como los animales, tampoco un genoma como las plantas, ni un *telos* hacia dónde dirigirse.

Rolston insiste en que, a pesar de lo señalado, el reconocimiento de que toda entidad natural, tomada individual o colectivamente (especies, nichos ecológicos, ecosistemas), posee valor intrínseco, lo que implica dar un paso más en la ética ambiental, además significa “traspasar los límites impuestos por los conservadores ontológicos desorientados que sostienen que sólo los organismos son reales [...]”. El desafío es encontrar un modelo claro de comunidad y descubrir una ética para él; una mejor biología para una ética mejor” (*Ibid.*, 90).

Entonces, a pesar de que realmente no hay como tal un “orden comunitario” ni un “cuerpo orgánico” en los ecosistemas, la lucha sostenida, abierta y plural entre los elementos componentes de éste es la *matriz* que dota a estos espacios de *vida*, o si se prefiere de *vitalidad*. Esta contienda, por lo tanto, debe entenderse como un proceso *homeostático dinámico* en el que el bienestar de cada uno está ligado con el de los demás, como ocurre con los órganos vitales en un ser vivo, que están

conectados entre sí desarrollando, cada uno, una función metabólica equilibrada para sostener su vida (ver Rolston, 1975:95). De igual manera, un ecosistema suministra las coordenadas mediante las cuales todo organismo se mueve, consiguiendo con ello un *proceso comunitario sistémico*, que permitió desde sus orígenes la diversificación de la biota y la evolución de ciertos organismos con lo que la vida fue aumentando su complejidad, pasando de organismos unicelulares a pluricelulares, de la fotosíntesis a la locomoción, de los simples estímulos a capacidades instintivas, de la capacidad de sentir a la coordinación neuronal de las extremidades y, por último, de la conciencia a la autoconciencia (ver Rolston (2004 [1991]:90-91). De esta manera “la cultura se superpuso a la naturaleza” (*Ibid.*, 91) y con ella su valorización instrumental, lo que dio como resultado menguar o eliminar su valor intrínseco.

¿Cómo se distingue el valor instrumental del valor intrínseco? La distinción más básica que se ha elaborado es que “el valor instrumental consiste en ser un medio para un fin; el valor intrínseco vale por sí mismo” (*Ibid.*, 92). En este sentido, se dice que la vida, en sí misma, posee valor intrínseco y su propietario la defiende sin ninguna referencia a otros y sus posibles contribuciones. Este criterio, sin embargo, no es aplicable a los ecosistemas, indica Rolston, debido a que, aunque éstos tengan valor *en sí* mismos, no tienen ningún valor *por sí* mismos, pues, a pesar de ser la base de la vida y del desarrollo de valores para muchas especies, los ecosistemas no son directamente los poseedores de sus valores vitales; es decir, *por sí* mismos no son generadores de vida y de los valores que la acompañan, sino sólo de manera indirecta; así que, no son poseedores de un valor intrínseco que defiende alguna forma de vida unitaria *para sí* mismos. Es por ello que para Rolston es necesario emplear un tercer término para designar el valor propio de los ecosistemas: “valor sistémico”. En este tipo de valor “los deberes surgen en los encuentros con el sistema que proyecta a esos miembros componentes en una comunidad biótica y les da cobijo” (*Id.*).

Rolston insiste en que, para los que sostienen una posición ética conservadora, los ecosistemas sólo tienen valor en tanto contribuyen al sostenimiento de la especie humana, idea que fue establecida por el pensamiento

cristiano occidental y fue claramente resaltada por Lynn White³⁹. La relevancia de este asunto radica en que todavía hay quienes se obstinan en creer que la naturaleza tiene que ser valorada sólo instrumentalmente, pues así lo indica la Biblia, es decir, considerarla sólo como fuente de materias primas y energía para satisfacer los intereses humanos, de manera que puede ser explotada con el fin de satisfacer las necesidades humanas. Esta visión justificó el antropocentrismo abusivo y egoísta tradicional que concibe al ser humano como el único que posee valor en sí mismo. A esta concepción tradicional de occidente, propone Rolston, oponer una conciencia ecológica más sensible, un *antropocentrismo ilustrado* que reconozca el largo peregrinar del mundo natural hacia su propio bien, y agregar en éste el bienestar de nuestra especie, de manera que la relación humano-naturaleza continúe, es decir, poder seguir haciendo uso de los recursos naturales, pero con una mejor sensibilidad: “El hombre puede manipular la naturaleza conforme a sus intereses sólo si primero quiere/ama el bien propio de ella” (1975:104).

Rolston simpatiza con la propuesta conservacionista de Leopold, según la cual los seres humanos podemos hacer uso de los recursos naturales; no obstante, éste debe ser un uso moral de la tierra que escape al oportunismo económico. Para ello será necesario que se amplíen las fronteras de la ética, es decir, traspasar los límites del mero trato interpersonal y fomentar una transacción más justa del hombre con el medio ambiente natural. Esto implica superar el antropocentrismo mediante prescripciones que protejan los ecosistemas, las cuales deben estar apoyadas en la ecología, pero no limitarse a las descripciones de esta ciencia, sino además, elaborar una *metaecología*, esto en razón de que las explicaciones científicas por sí mismas no pueden indicar qué es lo correcto en una comunidad biótica, o en otras palabras “la transición de ‘es’ a ‘bueno’ y de ahí a ‘deber ser’ ocurre aquí; dejamos la ciencia para entrar en el dominio de la evaluación de la que se desprende una

³⁹ La primera crítica a la visión judeo-cristiana en términos ético filosóficos fue hecha en 1968 por el historiador Lynn White Jr., quien publicó en 1968 en la revista Science un artículo titulado “Las raíces históricas de nuestra crisis ecológica” en el cual señalaba a las ideas religiosas de origen judeo-cristiano como la principal causa promotora de los problemas ambientales. Para White los orígenes de la crisis se encuentran en las enseñanzas bíblicas plasmadas en el libro del Génesis en 1:26-28, cita en la que se dice que Dios concedió al hombre el poder y el dominio sobre la tierra, así como la obligación de reproducirse y poblarlo; con ello Dios le otorgó al hombre la condición de superioridad sobre la naturaleza, así como el privilegio de compartir, en cierto grado, un tipo especial de trascendencia divina.

ética” (*Ibid.*, 100). De esto se concluye que los seres humanos contamos con el suficiente derecho de hacer uso de la naturaleza, pero a lo que no tenemos derecho es a degradar o destruir los ecosistemas innecesariamente,⁴⁰ antes bien, estamos obligados a descubrir el valor intrínseco en ellos, dejar de lado la idea de que el mundo necesita de valoradores (seres con experiencia) para tener valor; más bien, su valor radica en su estabilidad, integridad y belleza. Promover el florecimiento de estas características en los individuos naturales, en las especies y los ecosistemas, con base en que por sí mismos poseen valor intrínseco y eso nos obliga, ética y moralmente, a procurar su bien, deberá considerarse desde la perspectiva de Rolston como algo correcto; no promover lo anterior evidenciará que se está haciendo algo incorrecto, tanto en términos ecológicos como éticos.

3.2. El valor intrínseco y el monismo moral en el ecocentrismo subjetivista de J. Baird Callicott

Otro importante y destacado filósofo ambiental que está a favor de la elaboración de una ética ecocentrista y que comparte algunas de las ideas de Rolston es Baird Callicott. Mucho de su trabajo está inspirado en los escritos de Aldo Leopold compilados en el libro *A Sand County Almanac*, considerado por muchos el libro sagrado en los círculos conservacionistas, de manera especial el ensayo “La ética de la tierra”. Podría decirse que éste es para Callicott el germen de la ética ambiental y a partir de él desarrolla gran parte de su propuesta en esta área⁴¹.

Para Callicott la ética ambiental surgió como una nueva subdisciplina filosófica en la década de los setenta que puede verse, por una parte, como un tipo de filosofía aplicada que pretende poner en práctica las categorías convencionales de la ética en los nuevos problemas ambientales; y por otra, se le “puede considerar como una *exploración* de principios morales, e incluso metafísicos, alternativos a la que se ha visto obligada la filosofía debido a la magnitud y el carácter recalcitrante de esos problemas” (2004 [1984]:99).

⁴⁰ Por ejemplo, destruir un bosque que cuenta con árboles de edades que superan los 500 años para construir un campo de ski para unas olimpiadas, el cual será utilizado solamente un par de semanas. Ver <http://www.voanews.com/content/olympics-construction-scars-sacred-korean-mountain/2844122.html>

⁴¹ Ver “The Conceptual Foundations of the Land Ethic” en Callicott (1989), p. 75.

De acuerdo con Callicott, el primer asunto por resolver es el quehacer de esta disciplina, de manera que, si se entiende como una disciplina no aplicada y esencialmente teórica, entonces su tarea será desarrollar exclusivamente una teoría del valor no antropocéntrica; en este sentido explicar, primero, por qué la axiología tradicional sólo reconoció a los seres humanos como la única especie que posee valor intrínseco, en tanto que a otras formas de vida sólo se les confirió valor instrumental; segundo, cuáles son las razones que permitirían atribuir valor intrínseco a algunos otros seres que no son humanos. Un segundo asunto por resolver sería cómo debe elaborarse y ponerse en práctica la ética ambiental, es decir, de qué manera pueden aplicarse las teorías y criterios éticos tradicionales, como se hace en otras éticas aplicadas (por ejemplo, en los problemas generados en bioética por el uso de nuevas tecnologías), pero sin que como en éstas se dirija la atención a juzgar la actuación humana sólo en función de cómo afectan a otras personas ciertas prácticas que deterioran el ambiente natural, de manera que el quehacer de esta disciplina quedaría reducido a un análisis de costos y beneficios, asuntos que son más de carácter de políticas públicas, que una preocupación auténtica y de interés de cuidar de la naturaleza por sí misma. (ver *Ibid.*, 100 y 101).

Con base en lo dicho, la ética ambiental para Callicott debe tener un carácter más teórico y crítico respecto a la ética tradicional, en principio porque en su reflexión deberá considerarse no sólo a seres humanos, sino además a entidades naturales no humanas, individual y colectivamente, y tendrá que justificarse el *carácter moral* de éstas, es decir, por qué merecen este tipo de consideración, lo que implica un nuevo paradigma en la filosofía moral. La exigencia de un nuevo paradigma para tratar la problemática ambiental se debe a que muchas situaciones prácticas relacionadas con ese tema escapan a la teoría ética normal, misma que está enfocada y delimitada por un antropocentrismo que sólo juzga la conducta interhumana; de manera que el daño que se comete a la naturaleza, desde la óptica tradicional, sólo es perceptible en función del perjuicio que éste puede traer a miembros de nuestra especie, en el presente y en el futuro. Pero, más allá de eso, indica Callicott, podemos intuir que hay algo malo e incorrecto, en términos ecológicos y morales, en el asalto y destrucción a las formas de vida y sistemas

naturales no humanos que es provocado por nuestras actividades económico-industriales, mismas que están poniendo en riesgo los soportes vitales en este planeta (ver *Ibid.*, 102-103).

Al igual que Taylor y Rolston, Callicott critica los primeros intentos de expandir la ética para incluir en esta reflexión a otras entidades no humanas, lo cual no le parece incorrecto, pero si parcial, pues el primero de ellos, conocido como “liberación animal” se basa en el utilitarismo clásico y sus criterios axiológicos son hedonistas, es decir, se justifican con base en el placer y el dolor, cualidades que, como ya se ha revisado en este trabajo, no abarcan a todas las entidades naturales sino sólo a seres sintientes, por lo cual, esta propuesta no puede considerarse, en sentido estricto, completa para la formulación y justificación de una ética ambiental de mayor alcance en la que se incluya, no solamente a los animales, sino a toda la naturaleza. Entonces, aunque esta “ética animal” es una opción muy sensata que ha demostrado ser seria en el establecimiento de criterios que guían la conducta humana hacia una mayor consideración moral de los animales, es limitada para los objetivos que se propone alcanzar una ética ambiental más amplia e incluyente con la totalidad del mundo natural.

Otro intento igualmente bien intencionado, pero aún limitado, es el “conativismo ético” o “apetitivismo ético”. En ambos se presenta como principio moral básico el respeto por la vida; lo que implica “reverenciar-la-vida” (Schweitzer) y sumar a ello el respeto por los intereses (apetitivos) de cualquier ser vivo (Feinberg-Goodpaster). Para esta última propuesta “algo es intrínsecamente valioso y merece consideración moral si se le pueden atribuir de manera inteligible intereses, interpretados éstos en el sentido más amplio posible” (*Ibid.*, 105). De acuerdo con este criterio, las plantas, por el mero hecho de tener vida, deben ser respetadas, a pesar de su falta de consciencia similar a la de los animales. El conativismo, pues, expande la comunidad de seres que merecen consideración moral al integrar en ella a todas las cosas vivientes, hecho con el cual superan la visión antropocentrista ubicándose en un ámbito biocentrista. No obstante, esta visión sigue siendo parcialmente limitada, opina Callicott, pues se otorga consideración moral exclusivamente a seres vivos, es decir, a entidades individuales

en tanto que éstas son las que poseen una vida, más no la Vida, son sólo representantes de ésta, y lo que debe buscar la ética ambiental es promover y defender el respeto de la Vida de manera holística, más que el respeto de los individuos.

Callicott reconoce que los criterios de estas propuestas son valiosos, pero no suficientes para la formulación de una verdadera ética ambiental. Sin embargo, admite que, así como no se crean nuevos paradigmas científicos revolucionarios *ex nihilo*, tampoco se puede crear un nuevo paradigma moral de la nada, por lo que es necesario revisar, aparte de estas *nuevas* propuestas, otras más tradicionales, en espera de que puedan ser útiles para justificar la necesidad urgente de ampliar la ética, e incluir, de ser posible, la totalidad de los elementos naturales, bióticos y abióticos que conforman y sostiene la vitalidad de este planeta. Callicott propone entonces revisar tres teorías del valor con la intención de evaluar cuál de ellas puede llenar los requisitos, o los elementos necesarios, para la conformación de una ética ambiental que abarque, en primer lugar, a todo el mundo natural y no sólo aquellos seres que, de una u otra forma, representan la vida, pero no son en sí mismos los sostenedores de la Vida, sino sólo promotores y defensores de vidas individuales. En segundo lugar, que supere la visión antropocentrista tradicional, lo cual implica reconocer que no sólo los humanos poseen valor *intrínseco*, sino *todo* el mundo natural. En tercer lugar, que permita el reconocimiento del valor intrínseco, tanto en los individuos como en las comunidades bióticas (organismos, especies y ecosistemas).

La primera teoría que Callicott revisa es la “axiología teísta”, la cual se constituyó sobre la creencia de que “Dios es el árbitro del valor”, y por tal motivo, “supera el antropocentrismo de una manera directa e inmediata”. Además, dentro de la tradición judeo-cristiana se ha considerado a Dios como el creador del mundo y se ha concebido que “Su creación es *buena*, entonces podemos inferir inmediatamente que la creación como un todo –incluyendo su pieza central que es la biosfera – y los componentes de la creación – incluyendo de manera conspicua a las especies – tienen valor intrínseco” (ver *Ibid.*, 107-108). El punto clave de esta historia es que la principal creatura hecha por Dios fue el hombre, y a él le otorgó el

poder de dominar la naturaleza. De acuerdo con Callicott dos pueden ser las versiones resultantes de esta encomienda: una la visión del mundo judeocristiana y su orientación aparentemente antropocéntrica (y androcéntrica) típica de la civilización occidental, relatada en el pasaje del Génesis 1:26-28, en el que se le confiere a la gente “un *status* especial cuasi divino y pone el resto de la creación en manos humanas; incluso parece ordenarle a la gente que subyugue a otras formas de vida y llene el mundo de individuos humanos de polo a polo y de océano a océano” (1998 [1993]: 109-110). La otra visión es una interpretación mayoralista que se encuentra en el capítulo 2 del Génesis, según la cual, “Dios no le manda a la humanidad (si tomamos a Adán como nuestro representante) que domine la Tierra y la someta, sino que la pone en el jardín del Edén expresamente para que lo cultivase y guardase” (*Ibid.*, 111). Los objetivos de la primera versión parecen claramente haberse alcanzado durante el siglo XX y con eso haber atendido las enseñanzas bíblicas; no obstante, en los albores del mismo siglo y el que está comenzando, parece claro que tenemos que atender a la versión mayoralista, de acuerdo con la cual la gente no sólo tiene “derechos y privilegios especiales, sino también *obligaciones y responsabilidades* especiales” (*Ibid.*, 110).

La axiología teísta, una vez descubiertos los contrastes en ella, pudiera servir como una teoría del valor no antropocéntrica para la ética ambiental; no obstante, señala Callicott, tiene la gran desventaja de ser “primitiva, esencialmente mítica, ambigua e incongruente con la ciencia moderna, especialmente con la biología moderna evolutiva y ecológica” (2004 [1984]: 109). En este sentido es metafísicamente incompatible con la imagen contemporánea del mundo y no ofrece respuestas a los diversos problemas ambientales de la actualidad.

La segunda alternativa que Callicott considera podría servir para asentar las bases axiológicas de la ética ambiental, sin que éstas sean necesariamente antropocentristas, es un tipo de “racionalismo holista”, el cual está presente en las ideas de algunos filósofos como Platón y Leibniz, quienes “postularon la existencia de un Bien objetivo e impersonal del cual fluía el valor” (*Id.*). Para ellos los fenómenos son intrínsecamente valiosos, y su valor aumenta en función de qué tanto expresen con sus propias cualidades las características de lo Bueno. En este

sentido, el valor no estaría determinado por las personas, sino en *algo ideal* que supera las preferencias humanas. Ambos pensadores consideraron que el *orden* y la *armonía* en lo *diverso*, preestablecidos en el mundo, son los principios rectores que dotan a éste de perfección. Estas ideas, señala Callicott, se encuentran en algunos estudios contemporáneos sobre conservación, en los que se habla de “diversidad *biológica* sistémica y/o una complejidad que se postula aparentemente como algo bueno en sí mismo” (*Id.*), y el mayor de sus exponentes que mejor sintetiza el por qué las propiedades formales de los sistemas naturales se asientan en valores objetivos intrínsecos es Aldo Leopold, quien en su escrito “La ética de la Tierra” propone una de las principales máximas para la ecología: “Algo es correcto cuando tiende a preservar la integridad, la estabilidad y la belleza de la comunidad biótica; es incorrecto cuando tiende a lo contrario” (Leopold 1970 [1949]: 262).

Callicott hace notar que para la visión axiológica racionalista clásica, el cosmos y sus subsistemas eran considerados la expresión de “lo Bueno” y, por tanto, valiosos *per se*, lo cual cuadra bien con una ética ambiental no antropocentrista, ya que considera en su reflexión a la biosfera como un todo, lo cual incluye a cada uno de los subsistemas que la componen – biomas, biocenosis y microsistemas, así como especies y sus respectivas poblaciones. Esta visión más amplia del mundo pone a esta perspectiva por encima de las visiones atomistas hedonistas y conativas; no obstante, tiene la desventaja de ser indiferente hacia el bienestar de los individuos (ver *Ibid.*, 111). Por otra parte, la orientación axiológica racionalista clásica obliga a una confrontación, más que a una evaluación entre las acciones e ideas de progreso humano tradicionales y la evolución biológica, pues, en tanto que ésta asienta sus bases en el desarrollo evolutivo, en la diversidad, complejidad y armonía como algo objetivo e impersonalmente bueno para la Vida; la especie humana, por el contrario, ha empobrecido todo ello mediante el fomento de una “monocultura” que sólo busca beneficios rentables para la vida de las personas, lo cual es muestra de que la valoración del racionalismo holista, con respecto al mundo natural, es básicamente instrumental, y difícilmente puede reconciliarse éste con la idea de que las especies no humanas existentes y la biosfera en su actual estado poseen valor intrínseco. Callicott señala que

indudablemente hay algo valioso en este mundo que podemos constatar intuitivamente, pero no puede reducirse a nuestros gustos e intereses. “Esta intuición, si ha de resistir el examen crítico, requerirá para su explicación y articulación una teoría moral que sea humanista, pero no antropocéntrica” (*Ibid.*, 112).

La tercera teoría que es revisada por Callicott tiene que ver, como ya se dijo, con la idea de que la ética ambiental tiene que ser no antropocéntrica y en el reconocimiento de la existencia de valor intrínseco en las entidades naturales. No obstante, el énfasis puesto por Callicott, y algunos otros promotores de la ética ambiental, en que ésta debe ser no antropocéntrica, ha conducido a catalogar las propuestas biocentristas y ecocentristas como “anti-antropocéntricas” o como “ecofacistas”.

Richard Watson (2008 [1983]) es un representante de esta crítica al catalogar a las teorías biocentristas como anti-antropocentristas, ya que tratan a la especie humana como si su conducta fuera algo ajeno al mundo natural, y a las especies naturales como si pudieran encajar en el ámbito moral. Algunas personas - especialmente algunos filósofos ambientales- están preocupadas por la destrucción que ha ocasionado nuestra especie, pero para Watson, eso es enteramente *natural*, es una forma de *comportamiento natural* en la naturaleza, y los hombres como miembros integrantes de ésta, en su afán de prosperar y mantener su continuidad, no están haciendo nada *antinatural*. Ciertamente acabar con los recursos que dan sustento a la especie (sea la que sea) puede conducir a que se extinga, situación a la que no es ajena la especie humana. Watson cree y espera que esto no le suceda a la nuestra, pues los seres humanos cuentan con la inteligencia necesaria para sobrevivir frente a la adversidad, pero si eso no sucede, no le pasa gran cosa a este mundo, pues lo *natural* en éste es un ir y venir de especies, así que la vida podrá continuar, con o sin la especie humana. Por otra parte, para Watson, la visión antropocentrista es la que ha inventado ciertos conceptos ecológicos para nombrar algunos de los fenómenos opuestos o contrastantes que se dan en la naturaleza (equilibrio, variedad, balance), y lo que él critica es que se crea que mediante el reconocimiento de ellos y su conservación se puede alcanzar el bien requerido en

el mundo natural. ¿Esto será cierto?, es decir, ¿es posible que los seres humanos haciendo uso de sus conocimientos y de su alta tecnología sepan qué es lo correcto para este mundo, cómo no dañarlo? Watson cita un pasaje de Naess, quien al mismo tiempo se apoya en Spinoza para señalar que no hay nada en la naturaleza humana que deba demostrarse solamente a través del *daño* o el dominio de otros seres, humanos y no humanos (ver p. 240); sin embargo para Watson, *dañar* es un concepto moral usado por la tradición judeo-cristiana y se remonta hasta Platón y Aristóteles; no obstante, éste no encaja en el mundo natural, en éste el daño es un acto *neutral*, es decir, amoral, pues para que un acto sea moral es necesario que se cuente con autonomía y un libre albedrío que permita elegir entre diversas opciones. En este sentido, sólo los seres humanos son miembros de la comunidad moral y son los únicos a los que puede reconocérseles éstas capacidades. Por último, Watson critica que algunos *ecofilósofos* pretendan crear una nueva ética ambiental recurriendo a visiones religiosas y místicas (ecología profunda), para él eso es un error. Lo que él propone es buscar mecanismos por medio de los cuales se haga compatible la supervivencia humana y la preservación de la riqueza ecológica del planeta, lo que puede lograrse pensando ecológicamente y alentando a las personas a actuar de manera que se pueda preservar la riqueza y el balance ecológico, de eso depende la supervivencia humana, no de ponerse en contra de ella.

La visión de Watson no es distinta de la de Taylor, Rolston o Callicott, no obstante lo que intenta mostrar es que las propuestas biocentristas y ecocentristas, más que ser “no antropocentristas”, es decir no hechas por hombres, lo cual parece absurdo, se tratan más bien de posturas *anti*-antropocentristas, ya que elaboran una crítica seria de la conducta humana *antiecológica*, la cual es contraria a lo que debería esperarse de seres morales, es decir, seres conscientes que cuentan con un libre albedrío y cuyos objetivos fundamentales de sus acciones deberían estar enfocados a la búsqueda de su bienestar personal y comunitario, ambos entendidos en un amplio sentido ético y ecológico.

Otra de las críticas hechas a la visión no antropocentrista es el intento de tratar de imponer la idea de que el derecho y el valor de otras especies, así como el

de los ecosistemas, está al mismo nivel que el de los seres humanos, o incluso pudiera ser superior en algunas circunstancias, como aparenta presentarlo la visión ecocentrista defendida por Callicott, haciendo uso del señalamiento hecho por Leopold de que los seres humanos solamente somos “miembros de la comunidad biótica”. De esto se deriva que, pudiera darse el caso de que, si una especie de flores salvajes contribuyen en mayor grado a “conservar la integridad, estabilidad y belleza”, y los seres humanos ponen en riesgo su continuidad, debería considerarse, de acuerdo con los criterios establecidos por el biocentrismo y el ecocentrismo basándose en la referencia de Leopold, la muerte de la especie humana para salvar a dichas flores y con ello su especie. Esta visión fue catalogada por Tom Regan como “facismo ambiental” o “ecofacismo” (2004 [1983]: 362). Para Regan, la interpretación que hace Callicott de Leopold es errónea, pues la visión correcta de los *derechos* niega que los objetos inanimados, como las plantas, tengan la capacidad de decidir sobre sí mismos o sobre otros lo que es bueno para ellos o su comunidad, de manera que su “derecho” a vivir no puede estar por encima de cualquier ser “sujeto-de-una-vida”, así como tampoco justificarse bajo los criterios leopoldianos.

Callicott critica a Regan la limitada visión que tiene de la ética ambiental, e incluso de su defensa de los derechos de los animales, porque es un zoocentrista restringido y no incluye a todas las especies (1989 [1985]:40). Por otra parte, Callicott recuerda que para Regan solamente los individuos tienen derechos, no las especies, así es que su defensa de los derechos de los animales también se reduce a la defensa de individuos. Sin embargo, desde la visión de Callicott, Regan parecería aceptar la posibilidad de que las especies posean *valor inherente* y eso les confiere derechos morales, pero su argumento es que tal valor se reconoce a partir de la existencia de los individuos, y es a ellos a los que debe respetarse; así que el valor de un bosque, por ejemplo, está supeditado a la existencia de árboles, no del bosque como tal, es decir, el valor emana de los individuos no del conjunto, y el respeto al bosque se da en función del respeto a cada árbol, de forma que ambas entidades naturales (árbol y bosque) se respetan y valoran simultáneamente

(ver Regan 2004 [1983]: 363). Para Callicott este es un dato empírico obvio que no agrega ni aporta nada a la ética ambiental.

Otra de las críticas de Callicott a Regan es que, al parecer, éste ha comprado el mito de la existencia real de los “derechos” y aparentemente no entiende que éste es sólo un sustantivo que se utiliza para reconocer o reclamar ciertas condiciones que se prevé ofrezca y garantice un Estado, las cuales pueden ser individuales o grupales, y así lo asume la gente, a pesar del desconcierto de algunos filósofos por entender lo que eso significa (ver 1989 [1985]:42). Ahora bien, la noción de “derechos” es inexistente en la naturaleza y en ella nada parece justo de acuerdo con nuestros criterios; por otra parte, no hay una *mano invisible* o *algo* que señale qué es correcto o incorrecto en la interacción entre individuos (*Ibid.*, 43) de manera que, con base en ella, pueda señalarse qué es *jurídicamente* justo y qué no lo es. Al parecer lo único “legal” en la naturaleza –por decirlo de alguna manera- es que sólo sobreviven los más fuertes y los mejor adaptados (individual y colectivamente), como lo muestran las teorías evolutivas.

La propuesta de Callicott se basa precisamente en estas teorías y tiene un carácter holista, marcando con ello una importante diferencia con las éticas individualistas, como la de Regan o incluso la de Taylor. En términos holísticos se puede asumir un cierto tipo de posición y consideración moral que reconozca la presencia de valor intrínseco, tanto en los individuos (animados e inanimados) como en las especies y principalmente en los ecosistemas, el cual puede ser descubierto en las capacidades que cada individuo o grupo poseen -de las cuales puede ser o no conscientes- y que le(s) permiten alcanzar su propio bien. No obstante, puede reconocerse que tal valor no lo consiguen de manera aislada, sino teniendo como base dos elementos fundamentales: las características propias de su especie y el ecosistema adecuado para que puedan subsistir. Ambos elementos son esenciales para cada individuo y cada especie, tanto para su existencia como para su supervivencia. Es por ello que para Callicott nuestros compromisos éticos y morales con el mundo natural no pueden reducirse al respeto, protección y cuidado de los individuos, sino que deben ser más amplios y dirigirse también hacia las especies y los ecosistemas, ya que son los principales componentes que sostienen de la Vida.

Con base en estos criterios, es preciso acabar con la arrogancia humana y asumirnos como miembros de la comunidad biótica, lo cual no implica negar nuestra posición jerárquica en la cadena evolutiva y renunciar a lo que la humanidad ha ganado con esfuerzo en el devenir histórico de nuestra especie. Reconocer lo anterior no implica estar en contra de la humanidad o afirmar que los seres humanos tienen el mismo valor que un oso, una lombriz o un árbol, que es a lo que Regan llama “facismo ambiental”; más bien, es aceptar que toda entidad natural, individual y colectivamente (organismos, especies y ecosistemas), posee *valor intrínseco* y que por tal motivo debe recibir de nuestra parte consideración moral. Asumir lo anterior puede conducir, efectivamente, al reconocimiento de *derechos morales* de toda entidad natural, los cuales posibilitarán a su vez la creación de leyes que avalen su protección y cuidado jurídico. Visto de esta manera “la ética de la Tierra es un acrecentamiento -esto es, una suma- de nuestra gran acumulación ética social, no algo que supone la remplace” (2005 [1999]: 125).

La propuesta de la ampliación de la ética tradicional hacia una ética de la Tierra en Leopold, explica Callicott, está basada firmemente en conceptos biológicos y filosóficos, específicamente en las teorías de Hume y Darwin, y ésta es propiamente la propuesta de Callicott. De acuerdo con éste, para Hume “todo comportamiento está motivado por la pasión, la emoción, o los sentimientos. Para los propósitos de la teoría moral, las pasiones pueden dividirse en dos clases, las orientadas hacia uno mismo (por ejemplo, el miedo, los celos, los apetitos animales, etc.) y las orientadas hacia los otros (por ejemplo, el amor, la compasión, la caridad, etc.)” (Callicott 2004 [1984]: 113). Las segundas no se derivan naturalmente de las primeras, éstas son producto de un altruismo limitado, voluntario y consciente, a través del cual se reconoce en *algunos* otros la posibilidad de experimentar las mismas sensaciones y emociones, lo que motiva el deseo de procurar en ellos experiencias positivas (buenas *pasiones*) y evitar sus contrarias. Callicott indica que Hume reconoció que los “sentimientos morales” constituyen un hecho psicológico fundamental en la ética, pero que no pudo ni intentó explicarlos, y que fue Darwin, un siglo después, quien acometió la tarea de hacerlo basándose principalmente en

sus observaciones, cuando escribió *La expresión de las emociones en el hombre y los animales* (1984 [1872]).

Lo primero que descubrió Darwin en su búsqueda del origen de la moral es que éste presenta una paradoja, pues de acuerdo con el proceso de selección natural, el cual se basa en la competencia, debería suponerse que los seres humanos se hicieran cada vez más egoístas, hostiles, rapaces y violentos; en vez de ello, fueron haciéndose más cooperativos, amables y preocupados por los demás. Esto parece indicar que -señala Callicott- “Darwin tomó para sí la psicología moral de Hume, más que la de Kant o la de cualquier otra filosofía, puesto que la emoción o la pasión es una capacidad animal más primitiva y universal que la razón o cualquier otro supuesto origen de la conducta moral” (*Id.*)

Darwin supuso que los “sentimientos morales” más rudimentarios aparecen primeramente en el núcleo familiar (padre, madre, hermanos) y se van ampliando para integrar cada vez a más individuos (tíos, primos, amigos, compatriotas) hasta incluir a toda la humanidad. El potencial expansivo de esta facultad es lo que permite poder reconocer en otras especies ciertas capacidades semejantes (placer, dolor, vitalidad) y aceptar que con base en ellas comenzó a fundarse el origen de la moral, y sólo posteriormente el desarrollo de nuestras consideraciones éticas. Al menos así parece considerarlo Leopold al incluir la teoría de Darwin en su ética de la tierra y proponer ésta como una nueva etapa en el proceso evolutivo social y ético, lo cual expresa claramente al señalar que: “La ética de la tierra simplemente ensancha los límites de la comunidad para dar cabida a los suelos, las aguas, las plantas y los animales, o usando un término colectivo: la tierra” (1970 [1949]: 239). Siguiendo estos criterios, una ética basada en principios ecológicos no puede dejar fuera ninguno de los elementos (bióticos y abióticos) integrantes de la naturaleza, pues cada parte, a su manera, contribuye en y para el sostenimiento de la Vida, es decir, de la comunidad biótica. “Cuando esta idea esencialmente ecológica -señala Callicott- se convierta en una apreciación y en un hábito de pensamiento general y establecido, entonces, parafraseando a Darwin, incluso la razón más elemental le dirá a cada individuo que debe extender sus instintos sociales y disposiciones

favorables a todos los miembros de la misma comunidad (biótica) aunque difieran de él en términos de especie” (2004 [1984]:115).

Callicott enfatiza que tanto Hume como Darwin y Leopold reconocen que no bastan las disposiciones favorables y los afectos sociales para la construcción y puesta en práctica de una vivencia ética auténtica, hace falta experimentar “sentimientos sociales especiales” que encaucen nuestros pensamientos y acciones hacia el bienestar comunitario. Para Callicott, este *sentimiento social especial* se ve reflejado en el “Amor a la patria” en tanto unidad *supraorgánica* y agrega: “Hoy día no existe un nombre para el nascente sentimiento que tiene por objeto a la biosfera *per se* y sus diversos subsistemas superorgánicos. Quizá podríamos llamarlo ‘biofilia’” (*Ibid.*, 116).

Callicott reconoce que para la formulación de una verdadera ética de la tierra la propuesta axiológica de Hume parece inconveniente, debido a que para él los sentimientos morales y el reconocimiento del valor se asientan en la experiencia humana, es decir, es una ética antropocéntrica; no obstante hace notar que, aunque el valor se ancle en los sentimientos humanos, no son éstos el objeto de valoración, pues “los sentimientos *morales* tienen, por definición, una orientación hacia los demás; y son intencionales, esto es, no son ellos mismos valorados, ni son experimentados en ausencia de algún objeto que los excite y sobre el cual, por decirlo así, se proyectan. Sus objetos naturales no están limitados, excepto por convención, a otros seres humanos” (*Id.*). Hoy en día nos encontramos en una situación distinta, pues estamos comenzando a darnos cuenta que la sociedad, el ambiente social (medio ambiente) en el que nos desarrollamos las personas, no se compone sólo de éstas, sino principalmente de seres no humanos y de un orden ecológico que sobrepasa el orden social, razón por la que nuestros compromisos éticos y morales no pueden seguir estando reducidos y apegados únicamente al ámbito humano, éstos deben expandirse hacia la totalidad de las entidades naturales.

Callicott señala que la propuesta ética ambiental de Darwin-Leopold, fundamentada en la axiología de Hume, sí cumple con los requisitos solicitados para la formulación de ésta ya que es “genuina y claramente no antropocéntrica puesto

que proporciona un valor *intrínseco* a las entidades naturales no humanas. No obstante es, además humanista puesto que el valor intrínseco depende en última instancia de los evaluadores humanos. Da un valor intrínseco tanto a los organismos individuales no humanos como a las entidades supraorgánicas” (*Ibid.*, 117). Además, Callicott está convencido de que “el acento en el valor de la comunidad biótica es la característica distintiva de la ética de la tierra y su fuerza cardinal como ética ambiental *adecuada*” (1998 [1993]: 145), pues ésta nos lleva a considerar el bienestar de la naturaleza, tanto de los individuos y de las comunidades, como el parámetro del carácter moral de las acciones humanas, lo que significa en términos prácticos, evaluar el impacto ambiental de cualquier tipo de proyecto humano que se proponga realizar, sea éste personal, corporativo o público, el cual deberá orientarse bajo los criterios de conseguir la estabilidad, integridad y belleza de la comunidad biótica (ver *Id.*).

Recapitulando, para Callicott ni la ética ambiental mayoralista judeocristiana, ni el holismo racionalista, cumplen con los criterios suficientes para la formulación de una ética ambiental adecuada capaz de confrontar los problemas ambientales hoy en día. La primera por su enfoque sobrenatural poco o nada útil para una visión secular; y el segundo, porque su valoración del mundo natural es básicamente instrumental, y difícilmente puede reconciliarse ésta con la idea de que las especies no humanas existentes y la biosfera poseen valor intrínseco.

La ética ambiental ecocéntrica, por el contrario, es directa y claramente adecuada porque aprueba y condena moralmente las acciones humanas en función de su impacto ambiental basándose en la máxima de Leopold, que solicita el cuidado y bienestar del entorno como punto de referencia para medir el valor moral de nuestras acciones (ver *Ibid.*, 158). “Una ética ecocéntrica en verdad implicaría cambios significativos en nuestros valores y formas de vida. Pero estos cambios representarán un alivio largamente postergado a la opresión espiritual que nos causa un entorno demasiado mecanizado y al soso fastidio de nuestra civilización consumista materialista” (*Ibid.*, 159).

En suma, para Callicott, la propuesta de Leopold de formular una ética ecosistémica es la que mejor satisface los criterios de una ética ambiental

aceptable, ya que no rechaza nada de las propuestas previas, por el contrario, las integra como se señala en la cita siguiente:

La ética de la tierra demanda explícitamente respeto para los miembros individuales humanos y no humanos de la comunidad biótica, así como para la comunidad en general. La ética de la tierra no compite con la ética social familiar ni se traga las etapas anteriores de la historia moral natural. Antes bien, la ética de la tierra sugiere una interpretación evolucionista del desarrollo moral en la cual ella constituye el paso siguiente en una secuencia del desenvolvimiento de la ética (Ibid., 158).

Para Callicott, pues, una ética ecocéntrica no antropocéntrica que reconoce la existencia de valores intrínsecos en la naturaleza, es la candidata más completa para justificar la ética ambiental, por encima de cualquier otra.

4. Invalidación del valor intrínseco como principio justificador en la ética ambiental

Como he mostrado en los apartados anteriores, algunos promotores de la ética ambiental pusieron gran parte de su empeño en justificar las razones por las cuales era necesario elaborar una nueva reflexión ética que incluyera no sólo a la especie humana, sino a algunas entidades del mundo natural o a su totalidad, y en función de esto demostrar por qué era necesaria una ética ambiental. Esta nueva subdisciplina fue catalogada como *ética aplicada*, ya que, como en otras subdisciplinas que surgieron casi a la par de ésta (ética médica, ética empresarial, etc.), lo que se buscó fue “la aplicación de categorías filosóficas convencionales bien establecidas a los nuevos problemas ambientales prácticos” (Callicott, 2004 [1984]: 100). No obstante, a diferencia de esas otras éticas aplicadas, que están dentro de los límites de lo estrictamente humano, la ética ambiental intenta traspasar la frontera de lo exclusivamente humano y justificar por qué tenemos, o debemos tener, ciertos compromisos morales hacia otras especies, es decir, por qué debemos comportarnos *correctamente* con las entidades naturales que forman parte de nuestros entornos ambientales.

Entender cómo debemos convivir moralmente con las entidades naturales, es decir, cuál debe ser la forma correcta de relacionarnos con ellas, con base en el reconocimiento de sus propios intereses y necesidades, fue el principal reto de las primeras teorías éticas ambientales, las cuales propusieron como criterio

fundamental para que eso se lograra el reconocimiento de *valores intrínsecos* en todas las entidades naturales. Esto redundaría, desde su perspectiva, en la consecución de respeto por parte de nuestra especie hacia las demás especies del mundo natural. El problema es que no ha quedado suficientemente claro y establecido por qué el reconocimiento del valor intrínseco nos obliga a adoptar una conducta moral y de respeto hacia las entidades naturales, a pesar de que pensadores como Callicott afirmen que el problema central de la ética ambiental es construir una teoría adecuada del valor intrínseco de las entidades no humanas, tomadas individualmente, y de la naturaleza como un todo (ver 1985).

Tom Regan es uno de los pensadores que no está de acuerdo en que el reconocimiento de valor intrínseco sirva como criterio principal, e inclusive único, para la justificación de la ética ambiental, lo cual muestra en su artículo “¿Se basa en un error la ética ambiental?” (1992), en el que evalúa los criterios empleados en tres teorías tradicionales que explican cómo es que puede reconocerse el valor intrínseco en ciertos entes y en función de ello justifican su existencia; sin embargo, Tom Regan muestra cómo por medio de estas teorías no se puede fundamentar el valor intrínseco en las entidades naturales y mucho menos la ética ambiental.

La primera de ellas es la teoría del valor intrínseco en términos de estados mentales. Esta teoría, indica Regan, está relacionada con el hedonismo y el utilitarismo. Lo que ambas teorías proponen es que ciertos estímulos sensoriales pueden provocar experiencias placenteras y que éstas son la principal fuente del valor intrínseco. Hay dos puntos claves que a Regan le interesa resaltar en este tipo de teorías. Primero, que se ha criticado a estas propuestas como antropocéntricas; sin embargo, él niega esto, pues como sabemos, defiende que ciertas especies de mamíferos y aves poseen capacidades que les permiten experimentar, tanto placer como dolor, además poseen una consciencia que les permite darse cuenta de lo que ocurre a su alrededor y en su organismo, y eso los convierte en “sujetos de una vida” (Regan, 2004 [1983]). Entonces, una teoría del valor intrínseco en términos de estados mentales, más que ser antropocéntrica, puede ser mejor catalogada como sensocéntrica. Segundo, como este tipo de teorías establecen que el criterio principal para el reconocimiento de valor intrínseco es la capacidad de sentir y que

ésta sea reconocida e interpretada mentalmente, por tanto, no puede aceptarse congruentemente que la naturaleza posea valor intrínseco, puesto que las especies, los organismos silvestres, las poblaciones, los ecosistemas, etc., carecen tanto de sensibilidad como de mente, por tanto, este tipo de teoría no ofrece ninguna posibilidad para que, por medio de ella, pueda justificarse una ética ambiental.

El segundo tipo de teorías que analiza Regan son las que justifican la existencia del valor intrínseco en términos de estados de cosas. Según estas teorías, cuyo principal representante es G.E. Moore, hay valores que pueden existir de manera independiente a la experiencia, por ejemplo, la belleza. Ésta es intrínsecamente buena y existe, aunque nadie la advierta. Indudablemente se puede reconocer que innumerables entidades naturales (una puesta de sol, una cascada, aves e insectos coloridos, la elegancia de un venado, etc.) son fuente de belleza y, por tanto, aceptarse como algo bueno, como algo que *debe* existir. Sin embargo, la belleza, en primer lugar, es una base inapropiada para el respeto, pues por medio de ella no puede esclarecerse, explicarse ni justificarse por qué debemos respetar moralmente algo simplemente porque ostenta esa cualidad; en segundo lugar, tampoco puede esclarecerse mediante este tipo de teorías nuestros deberes hacia la naturaleza.

El tercer tipo de teoría analizada por Regan es la teoría en términos de fines en sí mismos, cuyo exponente es Kant. Para Kant todo agente racional autónomo es un fin en sí mismo, nunca un medio para los fines de otro. Este simple hecho basta para que se le reconozca categóricamente como poseedor de valor intrínseco. Obviamente el único ser que cubre este requisito es el hombre (o algún extraterrestre), por tanto, la teoría kantiana tiene un claro sesgo antropocentrista. Sin embargo, algunos filósofos de línea kantiana, como en el caso de Paul Taylor (1989), atribuye valor intrínseco a todos los seres vivos, pues desde su punto de vista, cada uno de ellos es en sí mismo un *centro de vida teleológico*. Esta teoría, ya sea que se le dé un enfoque antropocentrista o biocentrista, sigue dejando fuera a las especies, los ecosistemas, las poblaciones, etc., y no ofrece ningún tipo de claridad de qué debe de hacerse cuando entran en conflicto los intereses de diferentes especies. Por ejemplo, ¿qué debe de hacerse con un grupo de venados

silvestres que están acabando con una planta endémica en peligro de extinción, la cual, no es su fuente de alimento principal, pero la comen, tal vez sólo por gusto? ¿Se debe matar a esos venados para salvaguardar la planta en peligro de extinción o deberán reubicarse los ciervos en otro sitio corriendo el riesgo de que no se adapten y mueran? Lo que está a discusión en este caso es qué entidad posee un mayor valor intrínseco y por qué.

El sentido común nos indica que, en este caso, debe concedérsele un mayor valor a la planta en peligro de extinción debido a la situación que enfrenta y, por tanto, sus intereses vitales deben ponerse por encima de los venados, especie que en otras circunstancias consideraríamos tiene un mayor valor intrínseco que el de cualquier planta, pero en este caso, está provocando un daño y su especie no enfrenta por el momento el riesgo que sí enfrenta la planta. ¿Hay alguna justificación para sacrificar los intereses de los venados y con ello evitar la extinción de una especie de planta? Sí, dirán filósofos de línea ecocéntrica como Rolston, pues “el individuo está subordinado a la especie y no al revés” (1991:83). Las especies poseen un mayor valor intrínseco que los individuos, es por ello que éstas deben tener primacía sobre los individuos y debe defenderse prioritariamente, de manera especial, frente a su posible extinción. “Es más importante -agrega Rolston- proteger esta vitalidad que proteger la integridad individual” (*Ibid.*, 84).

Verlo de esta forma conduce entonces a entender el valor intrínseco como si éste dependiera de las circunstancias y no como un fin en sí mismo, y por tanto, su concepción es o puede ser relativa. Regan no estaría de acuerdo con esto, pues él defiende que todo aquel individuo que posea valor intrínseco debe ser tratado con respeto, pero éste se pierde cuando se les trata “como si su valor pudiera reducirse a su utilidad en relación con el logro de algún fin o bien, se trate de un fin o un bien individual o colectivo” (1992:139). Además, agrega que “toda ética ambiental que considere que un ciervo es un fin en sí mismo y al mismo tiempo justifique que se lo mate por consideración a un bien colectivo tiene que estar equivocada” (*Ibid.*, 140).

Regan reconoce que una teoría del valor intrínseco no tiene que ser igualitaria sino jerárquica de manera que se establezca un orden entre los

organismos y/o las entidades naturales, individual o colectivamente, asumiendo que “todos los miembros de la jerarquía tienen *algún* valor intrínseco, sólo que algunos tienen *más* valor intrínseco que otros” (1992:141). Esto no resuelve nada, me parece, pero desde el punto de vista de Regan “la posesión relativa de valor intrínseco marcará una diferencia respecto de qué se les permite hacer a los agentes humanos” (*Id.*).

Después de esta evaluación en torno a la posibilidad de que alguna teoría del valor intrínseco sirva para justificar la ética ambiental, Regan llega a la conclusión de que esto no es posible, pues, en algún sentido, cada una de ellas es excluyente más que integradora y esto sucederá con cualquier otra teoría del valor intrínseco que se formule. Ahora bien, me parece que es necesario aclarar que la falla no está en las teorías del valor intrínseco, sino, señala Regan, en que la ética ambiental presupone la existencia ontológica de valor intrínseco en la naturaleza y en creer que, aún sin una clara justificación de su función, se puede fundamentar en éste el respeto y nuestros deberes con relación a las entidades naturales (192:145). La propuesta final de Regan es que se abandone esa manera de pensar y dejar de seguir pretendiendo elaborar una ética ambiental por ese camino.

Estoy de acuerdo con Regan en que el camino trazado por los primeros filósofos ambientales, más que contribuir a la resolución de los problemas ambientales, complicó su comprensión debido al intento de querer justificar la promoción del respeto a las entidades naturales, de manera individual o grupal, basándose en la existencia de un valor (intrínseco) que sólo los filósofos veían, pero que consideraban que todos deberían ver, y que una vez que éste fuera descubierto se podría generar un cambio en la conducta ambiental de las personas. Sin embargo, la falta de claridad en el uso (o abuso) de qué es el valor intrínseco por parte de los eticistas ambientales, sobre todo para resolver problemas concretos, ha mostrado su vulnerabilidad e incluso su practicidad. Es por eso que, más que buscar *una justificación ontológica* para generar un cambio en la conducta ambiental de los seres humanos, se propone a través del pragmatismo ambiental el estudio de casos específicos que puedan ser analizados con una *perspectiva plural* y multidisciplinar; es decir, que basándose en la experiencia de la sociedad

(ciudadanos y gobernantes) y en los estudios de especialistas ambientales (biólogos, ecólogos, politólogos y filósofos) se ofrezcan propuestas concretas para solucionarlos. Éste es el nuevo camino que parece puede ofrecer mejores resultados en el trabajo realizado en la ética ambiental y uno de sus principales promotores es el filósofo australiano Bryan Norton.

5. Bryan Norton y su crítica en contra del valor intrínseco y el monismo moral como criterios justificadores en la ética ambiental

La noción de valor intrínseco y su reconocimiento en las entidades naturales, como señalé al inicio de este capítulo, ha tenido un papel central y determinante en las teorías ético-ambientales, pues diversos filósofos dentro de esta disciplina, como he venido mostrando, lo han empleado para justificar las obligaciones y compromisos morales que tenemos con el mundo natural. Esto lo han hecho partiendo de una equiparación de capacidades y/o facultades propias de los seres humanos, que, no obstante, están presentes en otras especies, por lo cual, si se reconoce que por sí mismas son valiosas y con base en ellas se otorga valor intrínseco a las personas, entonces, parecen no existir razones para que este mismo valor se reconozca en todos los portadores de tales capacidades y/o facultades.

Bryan Norton, no está de acuerdo en que se emplee el tratamiento tradicional del valor intrínseco, cuyo carácter es netamente metafísico, para justificar con base en él los fundamentos de la ética ambiental y que éste sirva para evaluar la conducta humana y su relación con el mundo natural, como lo propone Callicott. Además, le parece que los filósofos ambientales han perdido mucho tiempo en discusiones, en vez de elaborar propuestas prácticas que contribuyan realmente en la problemática ambiental, de hecho ésta es su crítica principal a la primera generación de ética ambiental.

Bryan Norton critica el hecho de que la ética ambiental haya estado dominada, desde su inicio, básicamente por cuestiones de axiología cuyo objetivo ha sido “buscar un pequeño conjunto de principios coherentes que guíen la acción ambiental” (2003:117). Lo anterior tiene como consecuencia que se tengan en gran estima las intuiciones morales y que a través de éstas se deriven unos cuantos

primeros principios que generen una única respuesta correcta para cada dilema moral, lo que redundaría en que se busque en ella líneas de conducta que concuerden con tales principios, lo que conduce a un monismo moral cuya tesis es que “una sola teoría es suficiente para sustentar un único juicio moral correcto en cada situación” (*Id.*), y esto a su vez a una cierta forma de reduccionismo.

En términos generales, indica Norton, dos han sido los enfoques axiológicos monistas a partir de los cuales se deriva el debate en la ética ambiental. Uno es el de los partidarios de la economía neoclásica del bienestar quienes atribuyen valor intrínseco a los seres humanos y su felicidad; el otro es el de aquellos que consideran que pueden atribuirse estos mismos valores a los no humanos. Ambos enfoques han sido “inflexiblemente monistas” (*Id.*). Este antagonismo, de acuerdo con Norton, ha encerrado a los especialistas en ética ambiental en una discusión paralizante, pues “la mayor parte de quienes participan en tales discusiones han adoptado una de las dos opciones cruciales que hay en la teoría de la valoración ambiental: *o bien* el valor de la naturaleza es enteramente instrumental para los objetivos humanos, *o bien* los elementos de la naturaleza poseen ‘bienes en sí’” (*Ibid.*, 119). Aferrarse a una de estas posturas resulta poco o nada favorable, especialmente si se pretende contribuir con ellas en el ámbito de las políticas públicas.

Las consecuencias de este debate han sido, basándose en los hechos, infructuosas en términos prácticos, por varias razones. La primera que señala Norton, es que la búsqueda de una teoría unificada en torno al reconocimiento de qué es el valor intrínseco, quiénes lo poseen y qué significa poseerlo, no ha conseguido la aceptación y el mutuo conceso deseado, ni en el ámbito académico filosófico y mucho menos en el social⁴²; segundo, los eticistas ambientales no fueron capaces de ofrecer consejos prácticos y útiles a los responsables de la administración ambiental en torno a casos controversiales, lo que ha provocado que se cuestione la pertinencia de su participación en el debate público, debido principalmente a la estrecha suposición monista de que todo problema ambiental

⁴² En el capítulo dos se comentó que una de las tareas principales de la ética ambiental era encontrar su sitio, tanto en el ámbito filosófico como en el social, esta es la opinión de varios filósofos ambientales entre los que se encuentra Norton.

debe ser evaluado con una sola teoría, lo cual ha generado que no se puedan tener puntos de vista diferentes y flexibles con otras disciplinas más orientadas a la práctica, siendo ésta es la tercera de las críticas de Norton a la primera generación de éticistas ambientales. La raíz del descredito y descreimiento hacia a la ética ambiental elaborada de esta forma, comenta Norton, se debe a que “el monismo teórico y la misión de la filosofía aplicada se complementan y apoyan recíprocamente porque ambos asumen que el papel de la filosofía consiste en proporcionar amplios principios generales que puedan establecerse de modo abstracto, con base en argumentos de principio, y luego aplicarse para juzgar sobre disputas morales en particular” (*Ibid.*, 119-120). El método a seguirse, de acuerdo con este modelo, es que los filósofos establecen una serie de criterios morales que deben cumplirse, y los administradores gubernamentales o los grupos ambientalistas serían los responsables de que se lleven a la práctica. No obstante, éstos pocas veces comprenden cómo hacerlo debido al carácter abstracto de las justificaciones dadas por los filósofos ambientales, así como los principios que ellos proponen deberían seguirse.

Para Norton el problema de la inserción de la filosofía y la ética en asuntos sociales reales puede resolverse si previamente los filósofos reconocen que existen dos tipos de filosofía: una práctica y otra aplicada. Lo que distingue a la primera de la segunda es que ésta está orientada hacia problemas reales, en tanto que la práctica sólo sirve como una herramienta para el entendimiento de problemas (dilemas hipotéticos) que se formulan y desarrollan para contrastar las respuestas que pueden ofrecer distintas teorías a problemas específicos (aborto, eutanasia, etc.), generando a través de ello una controversia de carácter estrictamente filosófico (Ver Foot:1967). La filosofía o ética aplicada, en cambio, basándose en la experiencia y los hechos, sin dejar de lado la teoría, propone reglas o rutas de acción que puedan seguirse en ciertos contextos particulares, más que establecer teorías universales que se apliquen deductivamente. Este es el modelo propuesto por Dewey el cual está presente en el trabajo desarrollado por Leopold, y de acuerdo con Norton, éste muestra claramente cómo debe implementarse una visión unificada de las metas y los objetivos ambientales en términos prácticos, además

porque debe anteponerse esto a los logros, a pesar de las diferencias teóricas. En otras palabras, las discrepancias en torno a los valores últimos que cada parte defiende pueden hacerse de lado cuando ambas tienen el interés de desarrollar una política proambientalmente activa.

Siguiendo este modelo, los filósofos tienen mucho que aportar en la formación de la política ambiental, antes que estar buscando como “meter con calzador todas las obligaciones que tenemos con los demás humanos y con la naturaleza en un sistema ‘monista’ de análisis” (*Ibid.*, 121). Esta estrategia es errónea si se pretende conseguir un progreso en la toma de decisiones referentes al medio ambiente, pues no basta con aventar teorías y principios acabados desde la torre de marfil, es necesario que los especialistas en ética ambiental se comprometan con su trabajo y generen las teorías necesarias con que armar a los guerreros en las calles (*ver Id.*).

Norton, en este sentido, dirige su crítica a Callicott, en tanto representante del no-antropocentrismo monista, en tres rubros: el primero de ellos es que Callicott “declara que el valor de la naturaleza es independiente de las *valoraciones* humanas”; el segundo, los constantes cambios de postura que ha asumido; y tercero, su exacerbada postura monista y su oposición al pluralismo moral (*ver Ibid.*, 122).

Norton señala que a pesar de que las opiniones de Callicott en el rubro de la conformación de la ética ambiental han cambiado, no obstante, ha mantenido la idea de que el origen de la solución a los problemas de esta disciplina es de naturaleza metafísica, lo que implica buscar el fundamento ontológico que otorga valor a las entidades naturales independientemente de las preferencias y valores humanos. El descubrimiento y reconocimiento de este tipo de valor –según Callicott– permitirá a la ética ambiental y los activistas ambientales rescatar a la naturaleza de las decisiones políticas en las que sólo se considera a ésta desde la reducida perspectiva del análisis costo-beneficio, en el cual no se integran las experiencias estéticas, religiosas y epistémicas, sino sólo la rentabilidad económica, lo que favorece la explotación desmedida del mundo natural.

Callicott aborda dos problemas aparentemente separados, señala Norton, uno de índole ontológica que consiste en la fundamentación de un valor intrínseco que es independiente de las consideraciones humanas, y el otro de raigambre epistemológica que implicaría explicar cómo reconocer y justificar la existencia de este valor. No obstante, los alcances y las diferencias de estos problemas, Callicott los aborda como si fueran uno, y su solución dependiera de una sola teoría. Lo delicado de esta cuestión, indica Norton, es que Callicott ofrece esta propuesta monista y su teoría del valor intrínseco como bases de la teoría ecocéntrica, la cual sugiere es la mejor justificación que pueden encontrar los activistas ambientales para su activismo. Sin embargo, Norton insiste en que hay por lo menos tres puntos que no está claro cómo resolverlos en la práctica. El primero de ellos es que en los ejemplos que utiliza Callicott, en algunos de sus artículos (Reserva natural Bridger y la ballena azul), no establece jerarquías biológicas que permitan diferenciar el tipo de valor entre entes individuales y colectivos, o entre una especie y otra, lo que da como resultado la elaboración de generalizaciones especulativas poco claras e insuficientes en términos prácticos. Segundo, como producto de lo anterior, Callicott no puede pretender que ha señalado una política definitiva no-anthropocentrista a los activistas mientras éstos no sepan con exactitud qué entidades naturales específicas, además de los seres humanos, poseen valor inherente. Tercero, una mala interpretación de la ética de la tierra de Leopold, la cual, según Callicott, debe ser entendida en “términos monistas, holistas y con un fundamento ontológico” (ver *Ibid.*, 124).

Norton critica los constantes cambios de postura de Callicott, los cuales, desde su punto de vista son: señalar la incompatibilidad del holismo ambiental con las éticas extensionistas propuestas por los defensores de los derechos animales, pues, según Callicott, las comunidades ecológicas y no los individuos son las residencias reales de los valores de la naturaleza, en tanto el valor de los individuos se mide con base en su contribución a los procesos ecosistémicos; de manera que si alguno o algunos de ellos ponen en riesgo la integridad del ecosistema pueden sacrificarse en tanto que representan una amenaza a la integridad ecológica de la comunidad biótica, incluyendo la especie humana. No fue raro –indica Norton- que

“su postura fue calificada de brutal hacia los animales individuales y aparentemente misantrópica” (*Ibid.*, 125). Más tarde, señala Norton, Callicott presentó una visión “más convencional” en la que explicaba que todos los elementos no humanos de la naturaleza, individual y/o colectivamente, poseen valor inherente por el simple hecho de ser miembros de la comunidad de la tierra; sin embargo, nuestra responsabilidad hacia las entidades naturales aumenta en función de distintos “requerimientos morales”, estos obligan, en primera instancia, a cuidar de los miembros (humanos, animales, naturaleza) de la propia comunidad a la que pertenecen, pues con ellos se tienen deberes directos a los que “ha de dárseles prioridad”. Con esta explicación en la que propone como criterio una “gradación de obligaciones especiales”, basándose en la cercanía, por tanto, dejando de ser éstas universales, Callicott cree estarse exonerando del cargo de facismo (ver *Ibid.*, 126).

Otro de los cambios que Norton detecta que Callicott ha efectuado en sus posturas, para liberarse de la etiqueta de facismo, ha sido adoptar “al monismo teórico en oposición al monismo de principios”, pues tal parece que aquél puede no ser ajeno a las normas y valores adoptados entre diferentes grupos humanos, por tanto, “permite lograr la unificación dentro de una sola teoría del valor y a la vez tener flexibilidad en la formulación de las reglas”, aspirando con ello a una teoría unificada en la que Callicott “ve el valor inherente como punto de unión de todas las obligaciones con una ontología moral” (ver *Ibid.*, 127). Sin embargo, señala Norton, para que se dé la unidad de criterios en torno a lo que es valioso *en sí mismo*, o en otras palabras, que *algo* posee valor inherente, debe asumirse; primero, el reconocimiento de este tipo de valor y la fuerza que puede ejercer en la conciencia humana y en las ideas e instituciones culturales; segundo, que se puede ir ajustando la teoría que justifica tales valores con base en las circunstancias especiales propias de cada comunidad, evitándose con ello la imposición de criterios universales dogmáticos. Esta parece una vía apropiada, para que pueda liberarse Callicott del cargo de facismo, pero, para conseguirlo definitivamente, indica Norton, deberá poner a prueba o demostrar “la elasticidad semántica del concepto de ‘valor inherente’” (*Id.*), pues con este enfoque, el valor inherente de las cosas se asocia con ciertas características “virtuales”, mismas que están determinadas con base en

la sensibilidad moral de cada comunidad; de lo cual se concluye que el valor inherente queda reducido a una fórmula ontológicamente vacía, pues, el criterio axiológico que se emplee para valorar los entes naturales no humanos seguiría siendo responsabilidad de las personas, no de una cualidad propia que posean aquellos y que deba protegerse donde quiera que esté presente. Por otra parte, si se toman en serio los criterios inherentistas monistas y no-antropocentristas propuestos por Callicott, lo que puede suceder es que “cualquier conflicto entre la obligación que tiene una persona de proteger a sus hijos, por ejemplo, y su obligación de proteger alguna comunidad biótica inherentemente valiosa quede estrictamente determinado por la obligación de maximizar la protección del valor inherente”. Visto de esta manera, la teoría de Callicott recupera el cargo de facismo, a menos que -insiste Norton-, pueda “demostrar que las obligaciones que tenemos con las personas *jamás* podrían, en principio, entrar en conflicto con las obligaciones que tenemos con los ecosistemas” (ver *Id*). Como tal demostración parece imposible, Callicott ha elegido otra salida al dilema, indica Norton, proponiendo que “mientras tengamos obligaciones con los ecosistemas en tanto poseedores de valor inherente y tengamos también obligaciones con las personas en tanto poseedores de valor inherente, las últimas pueden sobrepujar en las primeras en razón de las circunstancias especiales que rodean al agente moral dentro de la comunidad específica en la que se dan tales obligaciones” (*Ibid.*, 127-128).

Esta propuesta de Callicott está claramente ejemplificada en su artículo “*The Intrinsic Value of Nature in Public Policy: The case of the Endangered Species Act*” en el que su tesis principal es que, a pesar de que los valores predominantes hacia el mundo natural son económicos e instrumentales, aun así, en las legislaciones ecológicas⁴³ tienen que establecerse criterios que regulen la relación humana con el medio ambiente y con ello proteger, en este caso, a las especies en peligro de extinción, por medio del señalamiento de leyes específicas que normen nuestra relación y obligaciones, legales y morales, para con las entidades naturales. “En efecto, los derechos legales reconocen y se basan en el valor intrínseco de las

⁴³ Callicott se refiere exclusivamente a la Ley de Protección de Especies en Peligro de Extinción (*Endangered Species Act* [ESA]), pero los mismos criterios pueden ser aplicables a otras leyes.

entidades en las que sí se reconocen esos derechos. En suma, el acto confiere operacionalmente derechos legales sobre las especies enumeradas amenazadas que están en peligro de extinción y, por tanto, implícitamente se reconoce su valor intrínseco” (2005:283).

Las especies en peligro de extinción, representan una muestra clara de una “circunstancia especial” que requiere ser atendida, no por el bien que esto pueda proporcionarnos, sino por el bien mismo de dichas especies, esto es, por el *valor intrínseco* que ellas mismas poseen y que nos “sobrepaja”, en tanto agentes morales conscientes, a evitar su pérdida, buscar su continuidad y procurar su propio bien por medio de *una* ley que las proteja.

Esta visión es contraria a la tradicional en la que sólo se calcula el valor del mundo natural no humano en términos económicos, y éste se cifra en billones de dólares anuales; sin embargo, los beneficios que muchas entidades naturales proporcionan a los ecosistemas, y de manera directa e indirecta a la especie humana son incalculables e invaluablemente, por más que se den cifras aproximadas; además, éstas no alientan la protección, cuidado y respeto de la naturaleza por *mor* de ella misma, sino en función del beneficio humano. No obstante, para Callicott, los criterios económicos “métricos” pueden emplearse como un medio a través del cual se destaque el *valor objetivo* de las especies naturales -en este caso en peligro de extinción. Esto puede servir también como medio para que las personas reconozcan *subjetivamente* el valor de las entidades naturales, mismo que ya no dependerá de motivaciones externas impuestas y obligatorias, sino que será resultado de un reconocimiento individual y personal del *valor inherente* de las entidades naturales. Por último, la aceptación de que éstas poseen este tipo de valor es lo que motivará nuestras obligaciones éticas, morales y legales hacia el mundo natural no humano, las cuales estarán principalmente basadas en el reconocimiento de su *valor intrínseco* (ver Ibid. 288-292).

En el artículo de Callicott se evidencia claramente el inherentismo monista no-antropocentrista que Norton critica, pues, propone que el *valor intrínseco* es algo *inherente* en las entidades naturales y debe considerarse como el *criterio* básico que nos obliga moralmente con ellas; ciertamente las leyes pueden servir como un

medio para su cuidado, protección y conservación, pero el fin último de éstas, deberá enfocarse en buscar el bien *por mor* de ellas mismas, sin que medie en esto razones axiológicas antropocentristas.

Norton en “*Values in Nature: A Pluralistic Approach*” criticará nuevamente la postura monista de Callicott, ya que para él todas las personas valoran la naturaleza de alguna forma o en muchas maneras. Por ejemplo, los agricultores se enfocan en el valor que ésta tiene para sus cultivos; los cazadores-recolectores en el uso directo que les dan a los recursos obtenidos de ella; en tanto que los ciudadanos, encuentran en las ciudades el valor de protección frente al mundo natural. Norton señala que podría hacerse *una* lista taxonómica de valores ambientales, pero el problema que esto representa es que su categorización se expresa en diferentes lenguajes disciplinarios, a veces inconmensurables entre sí, por lo cual, un listado de valores requiere que previamente se cuente con una Teoría del valor, ya que “los valores no son el tipo de cosas que encontramos preempacadas y contabilizadas; pues lo que pensamos acerca de los valores está afectado profundamente por la teoría de valor que asumimos elegir” (2005:298).

Norton en este mismo artículo critica que algunos eticistas ambientales y de campos afines, partan del supuesto de que los valores naturales pueden ser fácilmente observados. Él considera, sin embargo, que éstos son filtrados a través de tres tipos de teorías específicas de valor: metafísica, epistemológica y práctica.

Los que están en el primer caso “creen que una teoría de valores ambientales debe, por encima de cualquier otra, resolver las disputas metafísicas y colocar el discurso sobre los valores ambientales en una sola empresa, con un fundamento metafísico único” (*Ibid.*, 299). Pone de ejemplo a Passmore, quien en la década de 1970 argumentó en favor de un enfoque *utilitarista* de valorización de la naturaleza centrado en el ser humano, ya que éste encuadra mejor con el pensamiento occidental tradicional y no requiere ningún cambio importante en la cosmovisión y creencias éticas culturales fundamentales (*ver Id*).

“En la actualidad, no obstante, filósofos que se autodefinen como eticistas ambientales ‘radicales’, llamándose a sí mismos ‘biocentristas’ o ‘ecocentristas’ argumentan que necesitamos una revolución metafísica que proveerá una nueva

conceptualización de la relación humana con la naturaleza” (Id.). Uno de los representantes de esta propuesta para Norton es Baird Callicott quien cree “que vamos hacia un cambio de visión metafísica, y que subsecuente a este cambio, más personas atribuirán valor intrínseco a la naturaleza” (*Ibid.*, 302). Para Norton tanto Passmore como Callicott representan la visión metafísica, sólo que con la diferencia de que el primero de ellos es conservador y sigue poniendo como centro de valoración al hombre, es decir, defiende una perspectiva antropocéntrica; en tanto que el segundo, adopta una visión metafísica más holista basada en lo que se ha denominado como ecocentrismo, y en este sentido es una postura más radical. Los dilemas que ambas propuestas presentan para una ética ambiental con pretensiones monistas son: primero, cuál postura adoptar, la conservadora que es netamente antropocentrista, o la segunda cuya visión es más innovadora al pretender integrar una perspectiva holista más amplia que parta de bases no-antropocentristas y en ese sentido es más radical; segundo, cómo asociar los valores ambientales con una visión metafísica apropiada del mundo.

El siguiente criterio a través del cual puede ser filtrada una teoría del valor es el epistemológico. De acuerdo con Norton, cualquier teoría en torno a los valores *ambientales* debe estar justificada tanto con argumentaciones teóricas como razones prácticas, y lo más importante, que por lo menos algunas de sus afirmaciones puedan ser verificadas. Esto significa que los argumentos morales tienen que estar respaldados con algún tipo de evidencia sin que importe el criterio o teoría epistemológica que se emplee para justificarla. Norton pone de ejemplo a John Dewey, quien prefirió dejar de hablar de la “verdad”, la “certeza” y su “justificación”, optando por el ofrecimiento de “afirmaciones garantizadas” y evidencias que las apoyaran (ver *Ibid.*, 300).

El tercer criterio para evaluar las teorías en torno a los valores ambientales tiene que basarse en el “impacto práctico” y en su “utilidad”. Estos criterios pueden contribuir en la corroboración y comprobación de elementos cuantificables o medibles, de manera que el valor pueda ser calculado con base en metas y objetivos previamente esperados por las administraciones responsables de la gestión ambiental. Norton señala que “la teorías y modelos económicos, por ejemplo, han

estado favoreciendo en política ambiental estos análisis porque prometen proveer una evaluación de costo-beneficio el cual se asocia con la protección de elementos naturales” (*Ibid.*, 302). Este es un punto de coincidencia que Norton comparte con Callicott para quien, como señalé anteriormente, este tipo de valoración del mundo puede conducir al reconocimiento de otros valores que son, incluso, más sobresalientes que los que los humanos pueden reconocer desde el ámbito económico. Norton rechaza no obstante que el marco económico de costo-beneficio sea capaz, por sí mismo, de proveer razones comprensivas para la protección de la naturaleza, antes bien, éste debe ir acompañado de razones y argumentos que puedan respaldar las políticas por medio de las cuales se aliente la protección de la naturaleza, asimismo evitar toda discusión puramente teórica que cree controversias respecto a estas acciones, lo cual frena la participación y cooperación en ellas.

Los tres criterios revisados -indica Norton- pueden desplegarse conjuntamente para explicar y justificar las teorías del valor y su aplicación de manera más general, antes que continuar fomentado exclusivamente el trabajo metafísico promovido por la ética ambiental surgida en la década de 1970. Un nuevo cambio de perspectiva es ofrecido por un grupo de filósofos nombrados pragmatistas ambientales, entre los que se encuentra Norton, quienes enfatizan todos aquellos criterios prácticos por medio de los cuales se puedan justificar las teorías de valor relacionadas con el medio ambiental natural. “Este cambio de énfasis refleja un giro en el pensamiento, ya que los valores naturales dejan de ser abstracciones y se convierten en una fuerza impulsora de la acción hacia la ciencia de la gestión ambiental” (*Ibid.*, 301). El pragmatismo también refleja un cambio de tendencia hacia el pluralismo moral, es decir, se opta por un enfoque pluralista e interdisciplinario que ofrece una mejor comprensión de la diversidad de los valores naturales y de su balance en las situaciones particulares.

Desde esta óptica Norton analiza las teorías presentadas por Holmes Rolston y Baird Callicott en torno a uno de los asuntos más espinosos en la ética ambiental: la distinción entre valores instrumentales y valores intrínsecos en las entidades naturales no humanas. Rolston, para Norton, es representante de una “teoría fuerte

del valor intrínseco” la cual se asienta en el supuesto de la existencia de “valores objetivos” en las entidades o procesos naturales, mismos que son independientes de nuestras atribuciones; no obstante, para Rolston, los humanos pueden descubrirlos y con base en ello otorgarles “considerabilidad moral”, lo que ejerce sobre nosotros una fuerza que nos motiva a realizar acciones “moralmente obligatorias” para protegerlos. El reconocimiento de la existencia de valor intrínseco sirve además como contrapeso de las preferencias y demandas humanas poniendo límites al consumo y a la perturbación del mundo natural (Ver *Ibid.*, 302). Callicott, por contraparte para Norton, es representante de una “teoría subjetivista débil del valor intrínseco” según la cual, el ser humano es el que otorga valor a las entidades naturales, ya sea instrumental o intrínsecamente, lo que significa que el valor no es una característica propia de los objetos, sino que éste es otorgado por las personas en determinadas circunstancias. Esto implica que si un agente moral descubre algún tipo de valor en un objeto natural y puede explicar en qué consiste, significa que otros agentes morales pueden coincidir en ello y reconocer que dicho objeto posee valor intrínseco.

Norton indica que ambas teorías sobre el valor intrínseco en las entidades naturales pueden resultar atractivas para alentar el trabajo y el lenguaje de un reducido grupo de “ambientalistas radicales”, pues los proveen de argumentos que pueden emplear en contra de los obtusos modelos económicos; sin embargo, en ambas hay inconsistencias teóricas. La teoría objetivista fuerte de Rolston presenta un dilema preocupante, pues si sostiene que la evidencia que confirma la existencia del valor intrínseco es principalmente sensorial ¿cómo puede explicar por qué otros no pueden ‘ver’ eso que él sí ve? Y si dice que la existencia del valor intrínseco es conocida independientemente de cualquier experiencia sensorial, estaría defendiendo la creencia en algo “autoevidente”, si esto es así ¿por qué entonces ha tomado miles de años a Occidente ver esta evidencia? Para Norton el enfoque Rolstiano presenta poca utilidad en el discurso político, incluso señala que “adoptar la visión fuerte de Rolston en las deliberaciones políticas conduce probablemente a la polarización, falta de cooperación y nulos compromisos” (ver *Ibid.*, 304). En tanto que, el punto de vista débil acerca del valor intrínseco presentado por Callicott, es

aparentemente una postura epistemológica más flexible que permite el uso de argumentos persuasivos para convencer a quienes no acepten la postura fuerte entorno a la existencia del valor intrínseco en los entes naturales no humanos; sin embargo, como el reconocimiento de valor intrínseco tiene un carácter subjetivo que se deriva de los sentimientos individuales, la persuasión sentimental no vale como argumento, de manera que este tipo de “apelación a la existencia de valores intrínsecos en la naturaleza no proporciona un verdadero imperativo moral para respaldar las afirmaciones de valor o para implantar acciones racionales en términos discutibles”, esto en razón de la arbitrariedad y posibles “atribuciones caprichosas” que pudieran resultar, por eso es que “difícilmente se puede esperar que se les dé mucho peso en el debate racional acerca de qué hacer y por qué” (*Id.*). Incluso aunque haya acuerdos científicos y legales a los cuales se recurra para demostrar la existencia del valor intrínseco natural, tal como lo hace Callicott con la Acta de Protección de Especies en Peligro de Extinción (ESA)⁴⁴, si algunas personas no la aceptan ¿cómo hacer que reconozcan entonces el valor intrínseco de estas especies o en general del mundo natural?

Esta dicotomía y desacuerdos en el discurso de la ética ambiental, más que crear certidumbre, genera ambigüedad, pues, no está claro, por ejemplo, qué clase de seres naturales, aparte de los seres humanos, poseen valor intrínseco y si éstos los poseen siempre, o en caso contrario, cuándo y cómo puede reconocerse éste en ellos; además, si éste está presente sólo en los individuos o también en las especies y los ecosistemas. Es por esto que, indica Norton, “las teorías del valor intrínseco tienen baja puntuación en las consideraciones prácticas: atribuir valor intrínseco a la naturaleza, en general, nos dice poco acerca de cómo manejar un sistema que se compone de muchas partes complejas que existen en competencia y en simbiosis unas con la otras” (*Ibid.*, 305).

Para ilustrar la diferencia entre las apelaciones hechas por los ecocentristas y los pragmatistas Norton pone de ejemplo el proyecto de construcción de un centro comercial sobre un pantano. Los primeros podrán hacer apelaciones a que no debe destruirse éste porque posee valor intrínseco; entonces, si éste valor se reconoce,

⁴⁴ Su equivalente en México es la Ley General de Vida silvestre (LGVS) y la NOM-059-SEMARNTAT-2010

por lo tanto, se respetaría, no se destruiría y mucho menos se construiría algo encima de él. Para Norton este argumento puede parecer extraño e incluso vacío para los desarrolladores inmobiliarios, pues como tal no es una *evidencia* con la cual pueda impedirse la destrucción del pantano y la construcción de la obra, por más que los ambientalistas crean en la existencia de tal valor y lo vean como una prueba. Entonces, “atribuir valor intrínseco a los entes naturales parece ser una mera expresión subjetiva de los sentimientos de algunas personas, las cuales no proveen razones a las que los saqueadores deban responder” (*Id.*). Norton reconoce que el argumento en favor de la existencia del valor intrínseco ha probado ser útil en algunos casos, pero eso no implica que se deba adoptar siempre esta propuesta ya que hay mejores argumentos y razones menos especulativas que valen más frente a la problemática real, por ejemplo, el beneficio del servicio ambiental que ofrece dicho espacio, como es la purificación del agua, además su resiliencia y productividad, la conservación de las especies que lo habitan, espacio de conservación para las generaciones futuras; además se pueden agregar “valores vernáculos” que exalten la importancia cultural de ese espacio, sus valores espirituales (si los tiene), históricos y estéticos. Con esto se demuestra que en estos y muchos otros espacios naturales pueden conjuntarse diversos valores con los cuales puede formarse un “continuum” para protegerlos y conservarlos. “El punto clave –indica Norton- es que todos estos valores humanos requieren integración y balance. Ello no implica un ‘no-antropocentrismo’, valores extra humanos de una fuente extra-humana. Podemos reconocer que los valores naturales humanos son más que valores instrumentales, sin necesidad de cosificar estos valores como algo que existe independiente de la valoración humana” (*Ibid.*, 306).

El reconocimiento de los valores ambientales, a pesar de que nunca deja de ser una apreciación humana, no es estático, puede *transformarse*, ya sea por medio del enfrentamiento directo y vivencial con nuevas realidades, o mediante una explicación más amplia de cómo operan los objetos naturales en los ecosistemas, lo que puede conducir a una mejor comprensión de *su* realidad en *su* entorno propio, permitiendo con ello un mejor conocimiento de éstos. Lo anterior puede hacer que sus preferencias axiológicas ambientales se transformen y se eleven. Por ejemplo,

a un ciudadano se le puede sacar de su mundo amurallado, consumista y materialista, y llevarlo durante algún tiempo a un bosque, alejado completamente del mundo civilizado y exhortarlo a que contemple las maravillas naturales que hay en éste, al mismo tiempo que enfrente los retos de vivir en ese espacio natural, siguiendo el modelo de Henry David Thoreau (2005 [1854]). Tal experiencia puede hacer que sus ideas acerca del mundo natural se eleven y sus valores ambientales se transformen, lo que puede ser mucho más útil que sólo pedirle que cambie su manera de vivir consumista. Un tipo de experiencia de contacto real con el mundo natural puede resultar más exitosa para que la persona tome una mayor consciencia epistemológica y conciencia moral de la importancia de cuidar y proteger la naturaleza por los valores y bienes que ella misma posee, más que por lo que los seres humanos podamos obtener (extraer, saquear) de ella.

Norton señala que como hay una multiplicidad de valores naturales y una diversidad de opiniones acerca de ellos es mejor tener una visión plural de ambos asuntos que una monista y puramente teórica, de hecho puntualiza que “el pluralismo es un hecho vivencial en el discurso ambiental” (*Ibid.*, 307) y muestra de ello es la Acta de Protección de Especies en Peligro de Extinción (ESA), en la que se hace referencia a la protección de estas especies debido a sus valores estéticos, ecológicos, educativos, históricos, recreativos y científicos. Lo que esto muestra es que en el debate público se buscan múltiples valores que puedan funcionar para solucionar los diversos problemas, es decir, políticas públicas acordes con las variadas situaciones, no una búsqueda de acuerdos hacia un único tipo de bien. Entonces, para Norton

Adoptar un pluralismo sobre la polarización ideológica abre muchas oportunidades para formar una coalición de defensa y compromisos que implican sobrepasar los intereses grupales. Esta polarización ideológica puede ser reemplazada por políticas competentes en las cuales los múltiples valores humanos funcionen simultáneamente y a través de ellos se investiguen compromisos y un balance razonable en la búsqueda de valores competentes (*Ibid.*, 308).

Apelar a la mayor cantidad de valores que sirvan de guía para una mejor comprensión de los procesos naturales, cómo se asocian estos con los valores humanos, así como los acuerdos necesarios para salvaguardarlos, pueden proveer las bases para generar una especie de laboratorio en el cual se identifiquen y

estudien los diversos valores naturales. Este enfoque puede ser llamado “pluralismo experimental” y puede utilizarse como punto de partida en el desarrollo de las políticas públicas defendidas tanto por los ciudadanos como por los ambientalistas (ver *Id*).

Bryan Norton propone de esta manera que una ética ambiental responsable debe dejar atrás los problemas ontológicos y la búsqueda de una teoría unificada en materia de valores ambientales –desarrollados ambos por los biocentristas y los ecocentristas-, pues, a pesar de los años que llevan estancados en esa discusión, no han llegado a ningún consenso y han perdido la oportunidad de ofrecer consejos prácticos y de utilidad a los responsables de organizar y administrar las políticas ambientales. En palabras de él

El problema real de la ética ambiental –pienso yo, en tanto pragmatista- es lograr en las sociedades democráticas políticas más razonables que cuadren con los intereses humanos, políticas que protejan la naturaleza y los procesos naturales en concordancia con nuestro mejor conocimiento científico y, asimismo, que reduzcan la incertidumbre y hagan prosperar nuestro conocimiento para abordar problemas y decisiones de administración en el futuro. [...] En consecuencia, yo hago mucho menos hincapié en los problemas ontológicos de Callicott y más en el problema epistemológico de determinar (a) cómo construimos modelos de sustentabilidad que protejan realmente toda la gama de los valores humanos en un futuro indefinido y (b) cómo desarrollamos una conciencia social que cree en las sociedades democráticas, mejores procesos para abordar decisiones ambientales que afectan al interés público y, de esa manera, transitar hacia políticas consistentes con (a) (Norton 2003: 132-133).

Para Norton el trabajo más importante en la ética ambiental, no es tanto la justificación filosófica de los valores y principios que deben regir la puesta en práctica de una ética ambiental, sino la aplicación práctica de los principios éticos en la problemática real. Más específicamente, lo que le interesa a Norton es *armar* a los ambientalistas con *principios morales auténticos y defendibles* que respondan a situaciones reales y específicas, que les permitan argumentar y justificar, por medio de ellos, por qué es necesaria la preservación, conservación o restauración de la naturaleza y todos sus componentes (animales, insectos, plantas, minerales, etc.), y más específicamente, algún(os) sitio(s) en particular. En sus propias palabras:

Parece probable que dichos ambientalistas alcancen logros mayores apelando a la idea intuitiva y relativamente no controvertible de que la utilización de los recursos naturales implica la obligación de protegerlos para futuros usuarios –una teoría de la sustentabilidad basada en la equidad intergeneracional-, más que haciendo apelaciones exóticas a valores

inherentes que se encuentran en la naturaleza y que hasta ahora nadie había notado (*Ibid.*, 134).

Norton reconoce que es necesario construir modelos ontológicos *convergentes* que defiendan todos aquellos valores necesarios para crear modelos sustentables en los que se incluya también el tipo de *rango moral* de otras especies, sin importar que esto se justifique a través del otorgamiento de un cierto valor inherente o intrínseco cuya existencia pueda ser reconocida desde la biología, la evolución y la ecología. Sin embargo, una vez hecho esto, debe superarse el nivel ontológico y sus pretensiones monistas y diseñar teorías que proporcionen “tanto una teoría del valor como una justificación epistemológica a afirmaciones de prioridad” (Norton, 2003: 133). Es decir, la justificación ontológica del valor es importante, pues debe partirse del reconocimiento de que los valores existen, incluso con cierta independencia humana, pero de esto no se sigue que todo tenga el mismo valor o que un único principio sirva para justificar el valor de todas las cosas, más aún, pensar que algo posea el mismo valor sin distinguir su prioridad en situaciones distintas⁴⁵.

En suma, lo importante para Norton es que los eticistas ambientales busquen problemas reales y propongan soluciones a través del ofrecimiento de consejos prácticos y útiles en forma de claras directivas de administración, aplicables a problemas complejos y controvertidos en la planeación y administración ambiental, más que estar elaborando “dilemas metafísicos acerca de qué o quién posee su propio valor” (Norton, 2003:136).

Entonces, siguiendo este criterio, el valor de los entes naturales no tiene por qué verse como algo totalmente independiente de la consideración humana, pero tampoco como algo dependiente de ella, sino que debe buscarse un equilibrio, de manera que podamos seguir haciendo uso de los recursos naturales, cosa que no podemos dejar de hacer, pero hacerlo de manera más ética y razonable, o en otras palabras, responsable y sustentablemente, pues como sabemos, ahora mejor que

⁴⁵ Por ejemplo, podemos decir que el agua potable es intrínsecamente valiosa, pero la valoración de este recurso es diferente cuando es escasa o se está agotando, que cuando es abundante. Es una prioridad hacer un uso responsable de ella en el primer caso, en tanto que en el segundo caso es irrelevante cómo se use y la cantidad que se use. Lo importante será convencer a los del segundo caso de asumir la responsabilidad de su uso, especialmente en estos tiempos. Ver Jarrín (2012).

en el pasado, la pérdida de equilibrio en los ecosistemas trae graves consecuencias para el espacio afectado debido a que se pierden especies de plantas y animales, ocasionando con ello procesos de extinción.

De acuerdo con esto, en el momento actual, los seres humanos debemos asumir la responsabilidad de los problemas ambientales que hemos y seguimos ocasionado, y con ello los potenciales riesgos que estos conllevan, los cuales muestran evidencia cada vez patente de hacerse presentes/reales si no comenzamos a generar un cambio en nuestra cosmovisión, así como en nuestras actitudes y conductas hacia el mundo natural. Por tanto, más que sobreponer una visión metafísica naturalista a nuestro antropocentrismo, lo que tenemos que hacer es replantear los principios básicos de nuestra conducta práctica real, de manera que sean más acordes con situaciones problemáticas actuales específicas.

**SEGUNDA
PARTE**

Pragmatismo ambiental

CAPITULO 4

1. Pragmatismo y pragmatismo ambiental

El pragmatismo es un método de filosofar identificado frecuentemente con una teoría del significado que fue formulado inicialmente por Charles Sanders Peirce (1839-1914) en la década de 1870. Este método recibió un fuerte impulso por parte de William James (1842-1909) a finales del siglo XIX, quien lo presentó como una teoría de la verdad en 1898. Posteriormente fue ampliamente desarrollado por John Dewey (1859-1952) en la primera mitad del siglo XX.

El pragmatismo surge como una corriente filosófica que se opone al idealismo y al racionalismo, a los cuales critica por proponer ideas que poco o nada explican la condición problemática real del hombre en este mundo y cómo éste puede enfrentarla; en contraparte, “ofrece una Realidad última perfecta, estable y permanente, basada en modelos ideales alejados y opuestos a las realidades imperfectas de la vida práctica” (Dewey 1993 [1920]:129). El pragmatismo propone, entonces, el esclarecimiento de las ideas y la verdad a partir de las creencias y de sus consecuencias prácticas; además, rechaza las soluciones metafísicas de los problemas optando por el uso del método inductivo; asimismo, se opone al monismo y en su lugar adopta una visión plural de los hechos para llegar a la verdad, la cual desde su punto de vista *no se descubre* sólo de manera racional, sino *se construye* basándose en datos empíricos.

Es importante señalar que, a pesar de su aceptación en la aurora del siglo XX, el pragmatismo perdió fuerza a partir de la década de 1930, pero en los años 80 fue recuperado por conducto de Richard Rorty y diversos legalistas, quienes lo aplicaron para hacer una nueva evaluación y revalorización del quehacer filosófico y los alcances de éste en los ámbitos literario, político y legal, respectivamente. Podría decirse que gracias a la recuperación del pragmatismo hecha en este último ámbito es que surge el pragmatismo ambiental, como lo señala Joel A. Mintz: “Recientemente algunos filósofos y abogados han tratado de aplicar los preceptos del pensamiento pragmático en aspectos éticos de la protección del mundo natural no humano y en las leyes destinadas a conservar el medio ambiente” (2004:2). Lo

que se busca es conectar los preceptos y métodos del pragmatismo filosófico a la solución de verdaderos problemas ambientales.

Fue así que a mediados de la década de 1990 surgió esta nueva línea de pensamiento ético ambiental, el pragmatismo ambiental, cuyo objetivo es evaluar si la ética ambiental está cumpliendo con su meta original de contribuir en *algo* a la solución de los problemas ambientales y si ha logrado algún progreso en esta tarea. Los criterios que emplea el pragmatismo ambiental para evaluar el trabajo desarrollado durante casi tres décadas en ética ambiental están basados en los criterios epistémicos y axiológicos del pragmatismo de Pierce, James y Dewey. A partir de las ideas filosóficas de ellos se juzga, por una parte, si lo que se ha hecho en esta disciplina ha tenido algunas *consecuencias prácticas* que den valor, epistémico y axiológico, al trabajo desarrollado por los eticistas ambientales de la primera generación; y por otra, delinear los criterios del pragmatismo que pueden aplicarse en la ética ambiental.

Debo aclarar que ni Pierce ni James abordan temas relacionados con la problemática ambiental, y Dewey hace sólo algunos comentarios críticos en torno al dominio excesivo del hombre sobre la naturaleza, como el robo de su espiritualidad, consecuencia de una visión mecánica y cientificista del mundo Natural, como se puede leer en la siguiente cita:

Quando se libertó a la Naturaleza del cepto de los fines fijos, quedaron emancipadas la observación y la imaginación, y recibió enorme estímulo el control experimental con finalidades científicas y prácticas [...] Los principios mecánicos de la palanca, de la rueda, de la polea y del plano inclinado mostraban con exactitud qué era lo que ocurría cuando, dentro del espacio, se emplean las cosas para moverse mutuamente durante un periodo definido de tiempo. La totalidad de la Naturaleza se convirtió en un escenario de impulsos y arrastres [...] La negación de que la Naturaleza tuviese tendencias intrínsecas de anhelo y de aspiración hacia otros fines ideales, cortaba el contacto de esa Naturaleza y de la ciencia natural con la poesía, la religión y las cosas divinas. Se había dicho que todo lo que quedaba era una exhibición áspera, brutal y desespiritualizada de fuerzas mecánicas (1993 [1920]: 96-97).

Estas observaciones muestran que comenzaba a gestarse de manera intuitiva una reacción frente a lo que los seres humanos estaban perdiendo como consecuencia de su afán de conquistar el mundo natural; no obstante, estas reflexiones no pueden considerarse estrictamente como parte o contribución directa a la ética ambiental, sino sólo es una evidencia de que Dewey intuye que algo no está del todo bien en

la actuación humana que fomentaron Bacon y Descartes a partir de la modernidad. En este mismo sentido, la propuesta del pragmatismo ambiental no intenta ser una extensión o continuidad del trabajo desarrollado por los pragmatistas clásicos, más bien lo que hacen los filósofos ambientales, exponentes de esta corriente, es tomar en cuenta las premisas básicas del pragmatismo para evaluar el trabajo desarrollado por los eticistas ambientales que les antecedieron y cómo pueden aplicarse los criterios metodológicos del pragmatismo en la problemática ambiental, analizados éstos desde la perspectiva de la ética ambiental.

Tomando en consideración lo anterior, los filósofos pragmatistas ambientales muestran que el trabajo hecho por la primera generación de eticistas ambientales no estaba contribuyendo en la resolución de problemas reales dentro de este ámbito. Los puntos que critican son su falta de involucramiento en situaciones prácticas concretas y su exacerbada inclinación hacia el debate teórico (metaético) intramuros, en vez de dirigir sus esfuerzos hacia la resolución de problemas reales. Para los pragmatistas ambientales esta manera de hacer ética ambiental no está contribuyendo social ni políticamente; por lo tanto, ésta requiere un cambio que supere lo que se ha estado haciendo, como lo señala José Manuel Cózar:

Lo que se precisa entonces es un enfoque que, sin dejar de ser genuinamente filosófico, pueda servir de guía para formular políticas ambientales mejores y más responsables tanto para los seres humanos como para los seres vivos en general. Se requiere tomar en serio la noción de *filosofía aplicada* para que los integrantes de la comunidad filosófica interesados en estos problemas puedan estar en condiciones de participar, en su calidad de especialistas y no sólo como ciudadanos, en la resolución de los problemas ambientales reales (s.a.)

Con base en lo dicho, lo que haré en este capítulo es señalar las críticas que hace el pragmatismo ambiental al método y criterios utilizados por la primera generación de eticistas ambientales, y posteriormente, tomando en cuenta el análisis de importantes filósofos de esta área, indicar qué es lo que éstos señalan que debe hacerse para que las propuestas de esta disciplina cumplan efectivamente con su propósito original, es decir, ser una ética práctica/aplicada que ofrezca alternativas de solución en los conflictos ambientales, y en la medida de las posibilidades, con base en las características propias de esta disciplina, contribuir a que puedan concretarse las acciones pertinentes, políticas y sociales, para la protección, cuidado y conservación de la naturaleza.

1.1. Principios básicos del pragmatismo

Para los pragmatistas, la función principal del pensamiento es ayudarnos a crear relaciones satisfactorias con el entorno, interpretarnos dentro de las circunstancias concretas y, a partir de ellas, establecer los fundamentos de nuestras acciones, los cuales no deben ser ajenos a las situaciones particulares. Es por ello que para los filósofos de línea pragmatista no existe como tal un *algo* que represente por sí mismo el valor intrínseco en las cosas o en los hechos que pueda aceptarse como verdadero sin que acontezca entre ese *algo* y la persona una experiencia previa.

Las verdades como creencias, señalan los pragmatistas, surgen en la experiencia vital de sus protagonistas, no tienen una validez autónoma o *a priori*, sino que éstas se derivan de la práctica. En este sentido cabe recordar que el pragmatismo desde sus orígenes fue concebido por Pierce como un método que consiste en discernir y formular las distintas consecuencias empíricas que resultan de utilizar, experimentar o de manipular una idea determinada en circunstancias específicas y las consecuencias deben ser interpretadas como reveladoras de su significado. La formulación de esas consecuencias es lo que dará como resultado su significación pragmática.

Considérese qué efectos, que pudieran concebiblemente tener repercusiones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces, nuestra concepción de esos efectos constituye la totalidad de nuestra concepción del objeto (Pierce, 2012a [1878]:180).

Entonces, de acuerdo con Pierce, el hombre actúa conforme a sus creencias en la medida en que éstas tengan consecuencias prácticas, cuestión que fue excluida o pasada por alto por el racionalismo y el idealismo, ya que ambas corrientes se enfocaron más en la elaboración y justificación de explicaciones metafísicas de los hechos, que por los hechos mismos; muestra de ello es que intentan explicar y justificar las causas de éstos sólo a través del uso de palabras, antes que contrastar su teorías con los hechos. El pragmatismo, en cambio, en palabras de Pierce:

Servirá para mostrar que casi toda proposición de la metafísica ontológica o bien es una galimatías sin sentido -donde una palabra se define por otras, y éstas a su vez por otras más sin que nunca se alcance ninguna concepción real-, o bien es completamente absurda; de modo que, al eliminar toda esa basura, lo que quedará de la filosofía será una serie de problemas susceptibles de ser investigados por métodos de observación de las ciencias verdaderas, cuya verdad puede alcanzarse sin esos malentendidos y disputas

interminables que han hecho de la más elevada de las ciencias positivas un mero entretenimiento para intelectos ociosos (2012b [1905]:419).

Pretender entonces que se acepte como verdad que *algo* posee en sí mismo un cierto valor intrínseco, sin que ese *algo* tenga para la persona algún significado práctico, o represente un tipo de valor moral específico dentro de su propio contexto, va en contra de la visión pragmatista. Entonces, que se *deba respetar* a todo ente natural porque posee un valor intrínseco o inherente, como lo han propuesto los primeros promotores de la ética ambiental, puede ser interpretado por los pragmatistas como un intento de imponer dogmáticamente una cierta creencia con el deseo de que ésta sea aceptada fiel y acriticamente, como lo hace el racionalismo, a quien critica duramente James.

El pragmatismo vuelve su espalda de una vez para siempre a una gran cantidad de hábitos muy estimados por los filósofos profesionales. Se aleja de abstracciones e insuficiencias, de soluciones verbales, de malas razones *a priori*, de principios inmutables, de sistemas cerrados y pretendidos «absolutos» y «órigenes». Se vuelve hacia lo concreto y adecuado, hacia los hechos, hacia la acción y el poder. Esto significa el predominio del temperamento empirista y el abandono de la actitud racionalista. Significa el aire libre y las posibilidades de la Naturaleza contra los dogmas, lo artificial y la pretensión de una finalidad en la verdad (James, 2002 [1907]: 49).

James se muestra reacio a aceptar las doctrinas racionalistas que incurren precisamente en lo señalado, es decir, en proponer teorías partiendo de principios deductivos y de supuestos universales para luego convertirlos en dogmas, y por medio de ellos explicar y justificar la realidad, sin considerar los hechos particulares concretos. Los empiristas, en cambio, parten de los fenómenos individuales, van de las partes al todo, prefiriendo explicar éstos a partir de inducciones, y lo más importante, aceptar que una vez que se logra descubrir el sentido de lo que se explica, no se asume la explicación como la única posible, sino tan sólo como una hipótesis por medio de la cual se le da sentido a un fenómeno específico, dejando abierta la posibilidad de que surjan nuevas y, tal vez, mejores explicaciones que lo justifiquen. La mejor evidencia de esto es que, aunque durante algunos periodos se sostienen ciertas verdades como permanentes e indiscutibles, no por ello éstas permanecen inmutables, pues cambian con el tiempo de un lugar a otro y de una mente a la otra, sea en el ámbito moral, artístico, político o religioso. La prueba más patente de estos cambios acerca de lo que se tiene o se puede tener como verdadero es ofrecida por la ciencia. En el desarrollo científico y el progreso

tecnológico se encuentra la mejor evidencia de que las ideas acerca de la verdad y de lo que se considera verdadero cambian con el transcurrir del tiempo⁴⁶.

En este sentido la verdad deja de ser para James una copia, un asunto de *correspondencia* o de *coherencia* entre un sujeto y un objeto, lo cual lo conduce a retomar la tradicional disputa que se ha dado a lo largo de la historia de la filosofía entre racionalismo y empirismo, pero poniendo un énfasis especial a lo que él denomina empirismo radical. En su texto *El significado de la verdad* señala que: “Estoy interesado en otra doctrina filosófica a la que doy el nombre de empirismo radical, y me parece que el establecimiento de la teoría pragmatista de la verdad es un paso de primordial importancia para hacer prevalecer el empirismo radical. Éste consta, en primer lugar, de un postulado, después de la enunciación de un hecho, y, por último, de una conclusión generalizada” (1980 [1909]:34).

Esto es precisamente lo que distingue el empirismo radical del racionalismo, ya que, según esta corriente, el conocimiento se da fuera de la experiencia temporal, y la verdad no es resultado íntegro de la experiencia, sino “*algo* numéricamente adicional y anterior a la actuabilidad” (*Ibid.*, 36); asimismo, considera que la idea verdadera de lo que es el *objeto* antecede a la experiencia concreta. Esto es negado por James, pues para él “la existencia del objeto, siempre que la idea lo afirma ‘fielmente’, es la única razón, en innumerables casos, por la que la idea actúa con éxito” (*Id.*). Además, él considera que es un abuso del lenguaje, por parte de los racionalistas, aplicar la palabra “verdad” desde la idea a la existencia del objeto, pues ésta representa una propiedad de la idea, no del objeto como tal; en tanto que para James, la verdad de una idea significará “únicamente su actuación, o lo que en ella, por las leyes psicológicas ordinarias, susciten aquellas actuaciones; no significará ni el objeto de la idea ni algo ‘saltarín’ dentro de la idea que no pueda describirse en términos extraídos de la experiencia” (*Ibid.*, 37).

De acuerdo con lo dicho, debe señalarse que el pragmatismo surge principalmente como una filosofía que critica y se opone fuertemente a los criterios básicos del racionalismo, los cuales son fundamentalmente que la *verdad* y el *bien* son valores *a priori* presentes en el mundo, mismos que deben descubrirse

⁴⁶ Esta idea ha sido trabajada de manera magistral por Tomas Kuhn (1971 [1962]).

racionalmente, más que empíricamente, y una vez descubiertos, por conducto de la razón, se establecen dogmática y universalmente los criterios que dirigen a ambos. Esta propuesta racionalista, desde el enfoque de William James, no contribuyó durante mucho tiempo a conseguir un progreso en el conocimiento del mundo ni de nosotros mismos, es decir, a descubrir y comprender cómo son las cosas y los hechos realmente dentro de sus propios contextos. Para James, por el contrario, el conocimiento no se consigue de manera uniforme y estable, sino que éste crece a *trozos* (conocimiento sensorial) que van hilvanándose y cada individuo va remendándolos hasta formar *retazos* (experiencias) con ellos. Mediante la combinación de *trozos* y *retazos* van entretejiéndose las nuevas ideas con las viejas, a su vez, éstas van tiñéndose constantemente, obteniendo nuevos diseños y matices, conformando con ello un conocimiento equilibrado que se va adecuando a las circunstancias (ver James 2002 [1907], p.112). Lo anterior favorece la conveniente adaptación de cada persona a su contexto, debido a que es éste el que dota de significado las acciones prácticas de cada una, individual y socialmente. Esto es fundamental en el pragmatismo, pues para James “la verdad de una idea no es una propiedad estancada inherente a ella. La verdad *acontece* a una idea. *Llega a ser* cierta, *se hace* cierta por los acontecimientos. Su verdad es, en efecto, un proceso, un suceso, a saber: el proceso de verificarse, su *verificación*. Su validez es el proceso de su *validación*” (*Ibid.*, 131). La verificación y su validez se determinan en su adecuación con la realidad, en los resultados y en las consecuencias que se generan. Por tanto, “Ideas verdaderas son las que podemos asimilar, hacer válidas, corroborar, y verificar; ideas falsas son las que no” (*Id.*).

Ahora bien, para el pragmatismo la búsqueda y posesión de la verdad no es un fin en sí mismo, sino solamente un medio, un camino para llegar a un sitio, el cual no se crea idealmente, sino que se intuye con base en evidencias que permiten pensar que siguiéndolas llegaremos al lugar que se quiere, tal y como lo señala James en la metáfora del hombre perdido en el bosque que decide seguir una senda de ganado la cual lo llevará seguramente a una casa (*Ibid.*, 132). De esta manera una creencia que se acepta como verdadera puede verificarse y validarse con base

en sus resultados, una vez alcanzados dejan de ser permanentemente importantes, y pasan a formar una especie de

reserva general de verdades *extra*, de ideas que serán verdaderas en situaciones meramente posibles. Almacenamos tales verdades en nuestra memoria y con el sobrante llenamos nuestros libros de consulta y cuando una de estas ideas *extra* se hace prácticamente adecuada para uno de nuestros casos de necesidad, del frigorífico donde estaba, pasa a actuar en el mundo y nuestra creencia en ella se convierte en activa. Se puede decir de ella que «es útil porque es verdadera» o que «es verdadera porque es útil» (*Ibid.*, pp. 132-133).

El pragmatismo, según lo dicho, “obtiene su noción general de la verdad como algo esencialmente ligado con el modo en el que un momento de nuestra experiencia puede conducirnos hacia otros momentos a los que vale la pena de ser conducidos” (*Ibid.*, 133). Para James la pura experiencia forma una sucesión de datos, los cuales están en constante cambio. En esta secuencia, sujeto y objeto, no son elementos separados que se unen cronológica y simultáneamente, sino que están articulados y forman parte de un continuo de experiencia. Esto es lo que distingue precisamente al empirismo radical del racionalismo, ya que esta vertiente filosófica pone mucho énfasis en la importancia de los universales y en considerar que el todo es anterior a las partes, lógica y ontológicamente; en cambio, el empirismo radical enfatiza el carácter explicativo del individuo en la experiencia y ve a ésta en su conjunto como una colección de datos y el universal como una abstracción, resultado de aquélla y no como antecedente. “Un empirista (en contraste con un racionalista) -señala Jaques Barzun- es alguien cuya filosofía explica el misterio del ser dando supremacía a la parte, al elemento, a lo individual, antes que a lo universal o al todo; ‘es una filosofía de hechos plurales’, que no se remite a la Sustancia (materia) ni a una mente absoluta de la que sean emanación” (1986: 124).

Precisamente de esta visión es de donde surge el punto de vista pluralista de James, que es un elemento característico del pragmatismo, opuesto a la rigidez del monismo defendido por muchos racionalistas. Frente a ellos, James sostiene que el empirismo radical es una filosofía que se asemeja a un mosaico en el cual no existe una parte que predomine, anterior y previamente, sobre las demás, y que a pesar de que de la unión de todos los elementos compositivos se conforme necesariamente una estructura, ésta es abierta, sus partes pueden combinarse

entre sí de diversas maneras volviéndola indeterminada y contingente, más que cerrada e inmóvil, como lo sugieren los racionalistas. La perspectiva de la realidad, entonces, es variable, no única y permanente, y las personas están reconstruyéndola constantemente. Esto supone la aceptación de que pueden surgir distintas interpretaciones respecto a *algo*; por tanto, a reconocer la multiplicidad de enfoques y las distintas opiniones que en torno a ese *algo* pueden generarse, y con ello una pluralidad de puntos de vista acerca de la *verdad* del hecho en cuestión. Para James, ésta es la principal diferencia entre el pragmatismo y el racionalismo: “*El contraste esencial es que para el racionalismo la realidad está ya hecha y completa desde la eternidad, en tanto que para el pragmatismo está aún haciéndose y espera del futuro parte de su estructura. De un lado se ve el Universo como absolutamente seguro, de otro como prosiguiendo todavía sus aventuras*” (*Ibid.*, 163)⁴⁷.

Tales *aventuras* tienen que ver con la descripción que hace James, en su primera conferencia acerca del pragmatismo⁴⁸, en torno a las características que distinguen a los racionalistas de los empiristas, y que utilizará como hilo conductor en el resto de sus otras siete conferencias para delinear las principales diferencias entre el modo tradicional de hacer filosofía y el *nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*.

Para comenzar señala que la historia de la filosofía está marcada, ante todo, por un cierto choque de temperamentos humanos, haciendo que la percepción del mundo cambie según cómo se exteriorice éste en los respectivos filósofos. Es por ello que existe un importante contraste entre los pensadores de línea racionalista y los empiristas. Los racionalistas poseen un *espíritu delicado*, y lo que los distingue es que se atienen a los «principios», son idealistas, optimistas, religiosos, indeterministas, monistas y dogmáticos; en cambio, los empiristas poseen un *espíritu rudo*, se atienen a los «hechos», son sensualistas, materialistas, pesimistas, irreligiosos, fatalistas, pluralistas y escépticos (ver *Ibid.*, 27). Estas distintas formas de ver el mundo fue lo que abrió una importante brecha en la filosofía, pues,

⁴⁷ Las cursivas aparecen así en el texto.

⁴⁸ Las ocho conferencias dictadas fueron recopiladas en el texto del mismo nombre.

mientras para los racionalistas es de suma importancia la unidad de las ideas, de manera que se puedan conformar con éstas conceptos universales y con ello un monismo que a la larga se torna dogmático; para los empiristas, lo importante son los hechos y su pluralidad, real e interpretativa, convirtiéndolos en pensadores escépticos y abiertos a la discusión. Este antagonismo provoca que la percepción que tiene cada uno de su contrario sea que, para los empiristas, los racionalistas son sentimentales y dúctiles; y en contra posición, éstos consideran a aquéllos como empedernidos y brutales. Asimismo, hay un desdén compartido entre ambos que lleva a demeritar el trabajo de sus contrarios y juzgar éste como poco o nada serio (ver *Ibid.*, 28).

Al parecer de James las visiones preponderantes, en el momento en que dicta sus conferencias sobre el pragmatismo, son tanto el empirismo como el científicismo, de ahí que señale que: “Nunca hubo tantos hombres de tendencias decididamente empiristas como existen en la actualidad. Puede decirse que nuestros hijos nacen casi científicos” (*Ibid.*, 29), lo que significa que esta línea de pensamiento es la que va ganando mayor terreno, y se hace cada vez más evidente la aceptación de los hechos y de las explicaciones que de éstos da la ciencia. Esta perspectiva del mundo, de acuerdo con James, dio como resultado la aparición del sentimiento positivista o naturalista, según el cual

El hombre no da leyes a la Naturaleza, sino que las recibe. Ella es quien se mantiene firme y él quien debe acomodarse. Él ha de registrar la verdad, por inhumana que sea, y someterse a ella. La espontaneidad romántica y el valor desaparecen; la visión es materialista y deprimente. Los ideales aparecen como inertes productos de la fisiología; lo más elevado se explica por los más bajo y es tratado siempre como un caso sin importancia, de orden absolutamente inferior. Se logra, en suma, un universo materialista en el que sólo los «espíritus rudos» se encuentran satisfechos (*Ibid.*, 30).

A pesar de las contundentes explicaciones que la ciencia da de lo que acontece en el mundo, cómo y por qué ocurren las cosas, James admite que algunos «amateurs» en filosofía y filósofos importantes buscan y/o conservan sus ideas religiosas, que como tales, forman parte de una visión idealista y, por tanto, de raigambre racionalista por lo que deciden continuar encontrando consuelo en la religión y en las propuestas románticas y filosóficas que ella ofrece⁴⁹. Entonces, la

⁴⁹ James distingue dos tipos: una “radical y absolutista”, y otra que está “en retirada”. En el primero están los pensadores de línea hegeliana que postulan el idealismo trascendental (Green, los Caird, Bosanquet y Royce) y

elección de qué tipo de filosofía es la que quiere seguirse se convierte en un dilema, pues, por una parte, está “el empirismo unido con el humanismo y la irreligión”, y por otra “una filosofía racionalista que indudablemente puede llamarse religiosa, pero que se mantiene apartada de todo contacto definido con los hechos concretos, las alegrías y las tristezas” (*Ibid.*, 32). Por tanto, para poder decidir qué camino seguir será importante valorar cuál es el terreno filosófico en el que se mueven cada una de estas filosofías.

Los racionalistas ofrecen una visión depurada del mundo, libre de mal, dolor y sufrimiento, que está lejos de ser una descripción real de nuestro universo concreto. El mejor ejemplo de esa visión, señala James, es el ofrecido por Leibniz en su libro *Teodicea*, “donde trata de justificar la existencia de Dios y demostrar que el mundo en que vivimos es el mejor de los mundos posibles” (*Ibid.*, 33), o en otras palabras, el más perfecto, a pesar de todo. Así que, todos los males existentes que padecen a diario las personas -y de los cuales dan cuenta los noticieros⁵⁰- desde la visión racionalista, deben aceptarse, pues según Royce “la presencia del mal en el orden temporal es la condición de la perfección del orden eterno” y para Bradley “lo absoluto es más rico aún si cabe por todas las discordancias y diversidades que abarca” (*Ibid.*, 36). Estas frases de ambos pensadores las cita James para mostrar lo alejados que están los racionalistas del mundo real, del dolor y el sufrimiento que acecha cotidianamente a las personas; y continúa, “mientras los profesores Royce y Bradley y toda una pléyade de pensadores inocentes desvelan la realidad y el absoluto y suprimen el mal y el dolor, ésta es la condición de los únicos seres que conocemos en el Universo con consciencia desarrollada de lo que el Universo es. Lo que estas personas experimentan es la realidad” (*Id.*). Su dolor y sufrimiento, por tanto, no debería ser ignorado o minimizado con tratados acerca de Dios, el

que han sido de gran influencia para el sacerdocio protestante; en el otro está la escuela escocesa (James Martineau, los profesores Bowne y Ladd) que acepta las teorías darwinistas y la fisiología cerebral, pero no se entusiasman mucho con ellas (ver *Ibid.*, 30-31).

⁵⁰ James pone de ejemplo el trabajo de Morrison I. Swift, *Human Submission*, (p. 37) en el que relata ciertos sucesos trágicos acontecidos a algunas personas, de los cuales dan cuenta los periódicos, principal fuente de noticias en ese momento histórico; estos hechos sirven para hacer una crítica, tanto a la filosofía como a la religión, por estar poco o nada preocupadas por la situación humana real. Hoy día los noticieros, más que los periódicos, son el medio por el que la mayoría de la población se entera de lo que acontece en el mundo, es por ello que yo utilizo la palabra “noticiero” en un intento de dar actualidad al hecho similar.

amor o el ser. La persona se encuentra entonces en la disyuntiva de elegir, entre el materialismo que le ofrecen los empiristas, o una religión vacía de realidad brindada por los racionalistas. Sin embargo, James propone, para superar este dilema, “una filosofía que pueda satisfacer ambas exigencias y que tiene el raro nombre de pragmatismo. Es religiosa como el racionalismo; pero, al mismo tiempo, como el empirismo, conserva el más íntimo contacto con los hechos” (*Ibid.*, 37-38).

Para James, la elección no es ahora entre empirismo y racionalismo, sino entre pragmatismo y racionalismo, asumiendo que esta cuestión ya no es sólo un asunto de teoría del conocimiento, sino una preocupación por comprender “*la estructura del Universo mismo*”, para lo cual el pragmatismo ofrece “una edición del Universo inacabada”, reescrita constantemente por *seres pensantes*; en tanto que el racionalismo postula un “Universo con muchas ediciones, una edición real, o edición de lujo eternamente completa; y luego las varias ediciones finitas llenas de erratas, falseadas y mutiladas cada una a su manera” (ver *Ibid.*, 163-164). La diferencia entre ambas reaviva en James la reconsideración del estudio de las hipótesis metafísicas rivales del pluralismo y el monismo, a las cuales dedica algunas páginas⁵¹.

James señala, en primer lugar, que el espíritu racionalista es de naturaleza doctrinaria y autoritaria, lo cual queda demostrado por el hecho del uso recurrente de la frase «debe ser». Esto implica la necesidad de que se justifique la existencia de un *Universo sólido* que está en reposo y en el que se encuentra la *Realidad* eterna, siendo éste el mundo verdadero opuesto al mundo real que se nos aparece como vagabundo, asistemático y errante, sin sustento alguno. La justificación y la creencia en un mundo Real es un *deber* que tienen que asumir los «espíritus delicados», “éstos deben respaldar el mundo en que hemos nacido con otro mejor en el que los «cada uno» formen un Todo y el Todo un Uno que lógicamente presuponga, co-implique y asegure a todos los «cada» sin excepción” (*Ibid.*, 166). En cambio, para los «rudos mentales», entre los cuales se incluyen los pragmatistas, no hay nada detrás de los simples hechos fenoménicos, pues “para

⁵¹ Por cuestiones de espacio y los objetivos de este trabajo, sólo señalaré los puntos principales que James critica del racionalismo y resalta del pragmatismo.

el pragmatismo pluralista la verdad se desenvuelve dentro de toda experiencia finita. Se apoyan unas en otras, pero el conjunto de ellas, si existe el conjunto, no se apoyan en nada” (*Ibid.*, 164). No obstante, *nada* no significa la ausencia de toda posibilidad de *considerar* nuestras ideas, hipótesis o teorías en forma abstracta, lo que implicaría un obstáculo para poder comunicarnos. Entonces, James no niega la necesidad de éstas, pero aclara que por “consideración abstracta” es preciso entender ideas que sirven para definir hechos que ocurren realmente, y que es en función de su presencia y que los experimentamos en el mundo, que son útiles. James pone de ejemplo la palabra «invierno» la cual sirve para indicar una cantidad específica de días del año cuya característica principal es que son fríos, entonces con base en el registro de esta experiencia, las personas toman las medidas necesarias para esa época; no obstante, esto no implica que *todos* los días de invierno sean fríos, a pesar de ello, la palabra es útil, ya que “es un resumen de las cosas que se esperan. Nombra una parte de los hábitos de la Naturaleza y nos deja dispuestos para su continuación. Es un instrumento definido abstraído de la experiencia, una realidad conceptual que se debe tener en cuenta y que nos vuelve a realidades sensibles” (*Ibid.*, 167). Ver así el mundo es entenderlo como una edición inconclusa, *en proceso*; en cambio, para los racionalistas, el mundo es *eterno*, la edición de éste está acabada, no hay espacio para la posibilidad, todo es *perfecto* y se cumple de acuerdo a un plan establecido en el que, incluso el mal, se entiende como una condición necesaria (ver *Id.*).

Ahora bien, es importante resaltar que, no obstante que James no esté de acuerdo con esa visión, reconoce que cualquier hipótesis es legítima a los ojos del pragmatista si ésta tiene un uso que oriente la conducta práctica de las personas, de manera que no debe juzgarse al pragmatista como un materialista y agnóstico que rechace todo tipo de ideas o pensamientos que están más allá de lo concreto y terrenal, sino más bien, como un mediador entre el *espíritu rudo* y el *espíritu delicado* que puede reconocer y aceptar ambos puntos de vista con base en la utilidad que éstos tienen para cada individuo, o incluso para la sociedad. De manera que “si la noción de la utilidad de un mundo *ante rem*, ya tomada en abstracto, como la palabra «invierno», o en concreto, como la hipótesis de un Absoluto, puede

ofrecer consecuencias para nuestras vidas, tiene un significado. Si el significado actúa, habrá *alguna* verdad en el pragmatismo que deberá ser mantenida a través de todas las re-formulaciones posibles” (*Ibid.*, 169).

Algunos críticos del pragmatismo se resistieron a aceptar esta nueva forma de entender la verdad, pues consideraron que violaba una especie de fe en algo así como las ideas platónicas, rebajando de esa manera la immaculada verdad a la dinámica de la vida práctica y a las conveniencias de ésta, la cual, a diferencia de la pureza teórica, nunca es perfecta. Sin embargo, el análisis pragmático se despreocupa de la pretensión de alcanzar la “Verdad sagrada”, pura y absoluta, ofreciendo en cambio sólo pruebas pragmáticas para verdades variables e incompletas. “La versión pragmática de la verdad perturbó muchas suposiciones y causó gran incomodidad. Por ejemplo, implicó que debemos dejar de rechazar lo imperfecto y aproximado y, en consecuencia rebajar nuestro dogmatismo, dejar espacio a una pluralidad de verdades” (Barzún, 1986: 100).

Esta pluralidad se hace patente en la forma en que cada persona posee su propia filosofía, premisa con la que inicia su serie de conferencias sobre pragmatismo James: “Sé que todos y cada uno de mis oyentes tienen una filosofía y que la cosa más importante e interesante en ustedes es el modo con que determinan la perspectiva de sus diversos mundos” (2002 [1907]: 23). Con esto James establece que todo ser humano, lo sepa o no, está impelido a actuar de manera pragmática con base en *su propia perspectiva y con su propia filosofía*, es decir, sus puntos de vista, sus convicciones, ideas y creencias que percibe y tiene acerca de *su* mundo, y con base en ello, cada persona y sociedad organizan su vida y sus proyectos, tanto individuales como comunitarios.

La propuesta pragmática de James se presenta entonces como la antítesis a los principios fijos e inmóviles ofrecidos por la tradición (religiosa, política, filosófica, etc.) poniendo a sus oyentes y lectores delante de una situación más real, es decir, el hecho de que no existe *un* mundo como tal, sino el mundo propio: «*mi* mundo». En éste cada persona va desarrollando y construyendo su propia perspectiva, descubriendo que *su* mundo no es *algo* ya dado y hecho que se le entrega de

manera instantánea; por el contrario, debe ir descubriendo, con la ayuda de otros y por sí mismo, qué es el mundo y cómo encaja *su* mundo en aquél.

He hablado mucho acerca de los objetivos y los contenidos del pragmatismo expuestos por James; no obstante, él reconoce que el término pragmatismo fue introducido en la filosofía por Charles Sanders Pierce, en el artículo “*How to make our ideas clear*” en el cual señala que las creencias son realmente reglas para la acción y que el significado de los pensamientos se desarrolla a través de ellas por medio de determinar qué conducta es la más conveniente para producirlo, y el resultado obtenido es su significación; de esta manera, lo que marca realmente los pensamientos y las ideas que se tienen acerca del mundo son las diferencias en los resultados que se espera lograr en la práctica, es en ella donde realmente se distingue un objeto de otro y una idea de otra. En palabras de James:

Para lograr una perfecta claridad en nuestros pensamientos de un objeto, por consiguiente necesitamos sólo considerar qué efectos concebibles de orden práctico puede implicar el objeto; qué sensaciones podemos esperar de él y qué reacciones habremos de preparar. Nuestra concepción de tales efectos, sean inmediatos o remotos, es, pues, para nosotros, todo nuestro concepto del objeto, si es que esta concepción tiene algún significado positivo (2002 [1907]: 47).

Para acostumbrarse a este principio pragmático de Pierce, es necesario aplicarlo a casos concretos, señala James, y pone de ejemplo a un destacado profesor de química de Leipzig quien en sus clases formula la pregunta “¿En qué aspectos variaría el mundo si fuera cierta esta alternativa o la otra?” La respuesta es que al elegir una de las posibles alternativas, las otras se descartan por ser imprácticas y en este sentido es como si no existieran, y no hay porque darles importancia. Si esto se aplicara en filosofía, muchas discusiones terminarían y dejarían de ser relevantes si se las sometiera a la sencilla prueba de señalar cuáles son sus consecuencias concretas. “Toda la función de la filosofía debería consistir en hallar qué diferencias nos ocurrirían, en *determinados instantes* de nuestra vida, si fuera cierta esta o aquella fórmula acerca del mundo” (ver *Ibid.*, 48-49).

Todo parece indicar que James está completamente de acuerdo con la postura heracliteana de que el mundo está en un constante devenir y que cada instante es diferente al anterior, lo mismo cada día y cada experiencia, y aunque ciertamente pueden elaborarse patrones que guíen las acciones humanas, aun así,

cada acto que se realice será diferente, habrá algo distinto, por muy mecánico que éste pueda ser, siempre será llevado por la corriente del devenir. Siguiendo por esta línea, cabe hacer mención que para James no existe nada nuevo en el método pragmatista, pues importantes filósofos como Aristóteles, Locke, Berkeley y Hume lo usaron fragmentariamente y con ello hicieron aportaciones a la verdad, así es que, como bien se indica en el título de la obra, el pragmatismo es sólo un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar, conservando cierta afinidad con el empirismo, pero con un matiz especial: la contrastación de la verdad en la experiencia práctica.

Para James la búsqueda de la verdad es algo que ha acompañado al hombre desde el momento mismo en que éste comenzó a tomar consciencia del mundo, para ello buscó algún tipo de concepto que encerrara en él toda la realidad y al mismo tiempo apoderarse *mágicamente* de ella por medio de este nombre (Dios, Absoluto, Energía) y este método fue empleado por la religión y ciertas filosofías. El pragmatismo, por el contrario, no busca encerrar la verdad en un concepto, más bien a ella y sus teorías resultantes las pone a prueba en el fluir de la experiencia en espera de encontrar en ésta las respuestas correspondientes afines con las realidades de un mundo que está en constante cambio y que por tanto impiden un alto definitivo en la búsqueda, antes bien, son un estímulo que invita a un constante replanteamiento de cómo se puede explicar el mundo, así como de una renovación constante del conocimiento que se tiene de él. Pero esta búsqueda no se convierte en un reinicio perpetuo de explicaciones acerca de las realidades del mundo, ya que el pragmatismo toma en cuenta las teorías ya elaboradas, y busca la manera de armonizarlas con las nuevas verdades que se vayan descubriendo, de manera que “no supone resultados particulares, sino solamente una actitud de orientación, que es lo que significa el método pragmatista. La actitud de apartarse de las primeras cosas, principios, categorías, supuestas necesidades, y mirar hacia las cosas últimas, frutos, consecuencias, hechos” (*Ibid.*, 51).

Teniendo de fondo esta perspectiva, puede comprenderse por qué para los pragmatistas el valor de *algo* debe estar basado en la experiencia concreta y en su utilidad real, además en resultados prácticos exitosos y orientados a la realización

de acciones reconocidas como correctas. En este sentido el filósofo pragmatista Kelly A. Parker señala que el pragmatismo “más que preguntar por el bien, se pregunta qué es lo correcto, principio básico de la ética pragmatista” (1996:25).

Vale la pena aclarar que el *éxito* al que se hace referencia en la visión de los pragmatistas no debe entenderse que tenga como objetivo la satisfacción o conveniencia personal, pues las acciones que emprenda un auténtico pragmatista deben estar siempre dirigidas a favor y en pro de la colectividad. Es por ello que Dewey se encarga de aclarar la falsa idea elaborada por los críticos del pragmatismo, respecto a que es una teoría subjetivista y relativista, que busca exclusivamente la justificación de los conocimientos y acciones individuales, y en función de los beneficios que le conlleven, aceptar lo que cree y su comportamiento moral como verdadero.

Un concepto de la verdad que hace de ella un simple instrumento de ambición y exaltación privada es tan repulsivo que causa asombro que haya habido críticos que han atribuido ese concepto a unos hombres en su sano juicio. En realidad, la verdad como utilidad significa servicio para contribuir a la reorganización de la experiencia que la idea o la teoría proclama que es capaz de realizar. No se mide la utilidad de una carretera por el grado en que se presta a los designios de un salteador de caminos. Se mide por cómo funciona en la realidad como tal carretera, como medio fácil y eficaz de transporte y de comunicación pública. Lo mismo ocurre con la aprovechabilidad de una idea o de una hipótesis como medida de su verdad (Dewey, 1993 [1920]:169).

Siguiendo los criterios señalados, la ética pragmática pretende ser una guía metódica que, sin supeditarse a ningún principio moral preestablecido, sustente sus ideas y sus acciones en resultados útiles. Es por eso que un hombre auténticamente pragmático, dará fundamento a sus juicios morales, teórica y prácticamente, al demostrar empíricamente qué es correctamente mejor y qué tiene más valor, bajo ciertas circunstancias, para todos los individuos implicados. En palabras de Kelly Parker:

Todo valor emerge en la experiencia. La pregunta de la ética - ¿Qué es lo bueno?- en última instancia nos lleva de nuevo a preguntas concretas acerca de lo que se experimenta como bueno en la interacción de los organismos con su ambiente. La investigación no termina con la experiencia afectiva del individuo, es cierto, pero se reconoce ésta como el único lugar de nacimiento posible del valor (1996:25).

El pragmatista, desde este punto de vista, intenta lograr el mayor bien posible para la mayoría mediante acciones prácticas concretas. Lo anterior suena bastante al principio clásico del utilitarismo; sin embargo, para los pragmatistas, el todo es más

que la suma de las partes y lo general es más valioso que lo particular. El valor, lo justo, lo correcto, no se obtienen cuantitativamente, sino cualitativamente a partir de la consecución del bienestar de todos los individuos involucrados en la toma de decisiones, lo cual implica incluir en ellas inclusive a seres no humanos.

A continuación, tomando como base los criterios establecidos por James, pasaré a revisar cómo el pragmatismo ambiental evalúa las premisas con las que la primera generación de ética ambiental intenta justificar sus propuestas, de manera particular la idea de la existencia de un valor *intrínseco* en los entes naturales, valor que los seres humanos estaríamos obligados a aceptar que existe; pero de acuerdo con lo dicho, tanto en el capítulo anterior y en éste, el reconocimiento de las cosas, su verdad y su valor debe partir de su utilidad en la práctica, si carece de ésta y es una mera forma de querer imponer criterios metafísicos, entonces parece que no puede ser aceptada la hipótesis de la existencia de valores intrínsecos en el mundo natural como una solución práctica que contribuya en las propuestas que se ofrezcan para resolver la problemática ambiental que nos aqueja actualmente. Si por el contrario, se elabora una clara justificación de la existencia del valor intrínseco y las formas de reconocerlo, de manera que ello contribuya a modificar las actitudes humanas hacia la naturaleza, vale la pena considerar dicho valor como un elemento importante en la elaboración de los principios que guíen la ética ambiental.

1.2. El giro pragmático en ética ambiental

El pragmatismo ambiental, siguiendo las directrices del pragmatismo norteamericano, destina su crítica al intento ya referido de los primeros eticistas ambientales de pretender elaborar ciertas modificaciones en la ética (o más aún, fundar una nueva ética) a partir de un cambio en nuestras valoraciones hacia el mundo natural. Sin embargo, ninguna de las teorías elaboradas ha logrado, a los ojos de los pragmatistas ambientales, conseguir alguna modificación importante, como lo señala Bryan Norton: “La ética ambiental ha estado dominada durante sus primeros veinte años por cuestiones de axiología, ya que los especialistas se han dedicado sobre todo a buscar un pequeño conjunto de principios coherentes que guíen la acción ambiental” (1996: 105). Esos principios, también critica Norton,

tienen como objetivo unos *primeros principios* que puedan dar una única respuesta a cada dilema moral y justificar cualquier directiva moral que se derive de ellos. Esto a su vez conduce a una *simplificación axiológica* que da como resultado un *monismo moral*, cuya tesis es que “una sola teoría es suficiente para sustentar un único juicio moral correcto en cada situación” (*Id.*).

Lo anterior, traslada la reflexión a alguna forma de reduccionismo mediante el cual se intenta analizar todo asunto moral a través de la óptica de una teoría única. Éste ha sido el caso en la discusión que se ha sostenido en la ética ambiental, pues al evaluar qué debe valorarse y cómo, las opciones se reducen básicamente a dos posturas axiológicas: “o bien el valor de la naturaleza es enteramente instrumental para los objetivos humanos, o bien los elementos de la naturaleza poseen ‘bienes en sí’ -un valor que no depende de las valoraciones humanas” (*Ibid.*, 106).

Podría parecer que el pragmatismo se ubica en el primero de estos casos y asociarse justamente con lo que la ética ambiental pretende combatir: un antropocentrismo cuya visión del mundo es meramente instrumentalista. Pero, en opinión del filósofo Anthony Weston (1996), una teoría de los valores, desde el punto de vista pragmático, no está comprometida con un antropomorfismo ni con ninguna forma de éste, pues el rechazo pragmatista hacia la axiología ambiental que se vino construyendo parte de una crítica a la visión que ésta tiene de juzgar el valor de las cosas a partir de una concepción *medios-fines últimos*. Lo anterior condujo a establecer a éstos como *finés fijos e inherentes* al objeto y con ello a un naturalismo axiológico reduccionista, mismo que sostiene que “todo lo que existe es «natural», es decir que todas las entidades existentes son «entidades naturales» o, si se quiere, pertenecientes al complejo (y orden) de la Naturaleza. Pero, además, y sobre todo, consiste en sostener que todo lo que no parezca entidad natural deberá «reducirse» a una entidad natural o explicarse mediante una entidad natural” (Ferrater Mora, 1994:2508). En relación con esto cabe señalar que los eticistas ambientales, defensores de la existencia de un cierto valor intrínseco en los entes naturales, sostienen que el fundamento de lo que valoramos como bueno en la naturaleza está asentado de manera *inherente* en algún tipo de propiedad *natural*

en los entes; por tanto, los valores intrínsecos de las entidades naturales son propiedades constitutivas de éstos, y los seres humanos, cuando nos lo proponemos, podemos llegar a captarlos.

La visión pragmatista no comparte este enfoque, pues, desde su punto de vista, los valores no son algo *inherente* que pueda ser captado simplemente proponiéndoselo o deseándolo, sino que debe existir una o varias propiedades objetivas en el objeto o hecho que permitan al sujeto captar *su valor* con base en sus propias capacidades gnoseológicas, es decir, siempre habrá variaciones en la forma en que son captados los valores de las cosas por cada individuo, y esto es precisamente lo que hace posible la existencia de un pluralismo axiológico. Además, lo que se considera *valioso* generalmente está enmarcado dentro de ciertas creencias y patrones culturales, por lo que el individuo va aprendiendo y asimilando dentro de ellos lo que puede considerarse así (ver Pierce, 2012b [1877]: 165-166).

Lo anterior no significa que como los seres humanos somos los únicos capaces de hacer valoraciones, por tanto, sólo nosotros tengamos valor o seamos objetos únicos y últimos de valoración. En palabras de Anthony Weston: “El subjetivismo no implica una especie de sujeto-centrismo. Nuestros valores actuales pueden ser mucho más complejos y orientarse mucho más al mundo” (1996:285). Para este filósofo, más que estar preocupados por una fundamentación que *autojustifique* el valor de los entes naturales, lo que debemos hacer es tratar de ubicar sus funciones y sus interdependencias dinámicas dentro de sus propios contextos, comprender las variadas formas de vida existentes y con ello reconocer una *pluralidad de valores concretos*, permitiendo así una valoración más flexible y justa en cada situación.

Es aquí donde la ética ambiental, y de manera más particular el pragmatismo ambiental, debe colaborar a que como especie reconozcamos que tenemos un origen natural evolutivo que compartimos con todo lo que nos rodea, aceptar que somos parte del medio ambiente, no algo ajeno e independiente, tal y como lo afirma Kelly A. Parker: “El medio ambiente es una parte importante de cada uno de nosotros, ya que somos parte de él, además, cada uno de nosotros somos también una parte del ambiente con el que otros seres tienen que enfrentarse” (1996: 29).

De esta manera estamos dentro del ambiente, el cual a su vez está compuesto de muchos ambientes; es decir, no es uno, único e indivisible, y la muestra más patente de ello somos cada uno de nosotros interactuando desde lo que somos con el mundo con otros seres. Por lo cual, “al afirmar la relación fundamental entre organismos y ambientes, el pragmatismo nos compromete a tratar todos los ambientes con igual seriedad. Urbano y rural; salvaje, parques y ciudades; ciudades y praderas. El mundo, desde este punto de vista, es un continuo de varios ambientes” (*Id.*).

Decir que no existe un ambiente, sino un continuo de entornos ambientales, -indica Parker- hace posible que podamos poner en perspectiva qué es verdaderamente valioso en cada uno de ellos, y de qué manera se les puede afectar, y nos puede afectar lo que les hacemos. Por eso es importante evaluar el tipo de vida que decidimos llevar en ellos, pues tenemos la obligación moral de hacer un *uso conveniente* de los ambientes naturales, no un uso convenenciero y egoísta, es decir, de dominio con base en nuestros intereses, lo que nos ha llevado a ver el mundo natural como simple almacén, y el mundo cultural como un complejo de artefactos tecnológicos útiles solamente para nuestro sustento o recreación.

El pragmatismo ambiental no está en contra de que como especie podamos ejercer un control sobre algunas partes del mundo y adaptarlas a nuestras necesidades, siempre y cuando éstas tengan sentido; pero, si la explotación y las transformaciones del mundo natural sólo se hacen para demostrar el dominio de la especie humana sobre el mundo, el resultado será la anulación de nuestra fuente de crecimiento y por lo tanto nuestra aniquilación. Esto sólo demostraría que “somos muy eficientes para alterar o destruir partes de la tierra, pero en mayor medida, ineptos para vivir bien en ella” (Parker 1996:30)⁵².

Tomar en serio este compromiso desde la ética implicará buscar principios y normas morales que justifiquen las razones por las cuales debemos interactuar con

⁵² Muestra patente de esto son los desarrollos turísticos en Dubai, donde se han construido complejos habitacionales para uso turístico sobre plataformas de arena en el mar, transformando seriamente esos espacios naturales simplemente para satisfacer la arrogancia humana. Ver Solagne Márquez Espinosa (2012). “Las islas artificiales de Dubai, el fracaso ambiental” en http://blogs.eluniversal.com.mx/weblogs_detalle16116.html recuperado el 5 de diciembre de 2013.

la naturaleza de manera *apropiada y correcta*. Para lograrlo será necesario, primero, que se conozca qué es *propio* de cada entidad natural, qué es lo que hace posible su sostenimiento y cuál es su función en su hábitat; a partir de esto reconocer que eso no debe trastocarse para evitar su desequilibrio y posibles afectaciones secundarias en su entorno. Segundo, actuar de manera *correcta* implicará respetar las leyes biológicas básicas de los entornos naturales y las interacciones entre sus habitantes. Esto no significa que los seres humanos no podamos tener acceso a los bienes naturales, pues eso contraviene nuestros propios intereses. La idea es que, una vez que nos hemos dado cuenta del perjuicio que se comete al extraer recursos en exceso y de manera irracional producto de la sobrepoblación humana y del inmoderado consumo, debemos corregir el camino siendo más cuidadosos en las zonas de donde se obtienen los bienes necesarios para la continuidad de nuestra especie, aunado al progreso alcanzado.

Ahora bien, la ética ambiental no tiene como objetivo establecer dichos criterios y prescribir una *moral ambiental*⁵³; ese trabajo corresponde hacerlo a los responsables de las ciencias ambientales, son ellos quienes deben indicar cómo podemos interactuar de forma correcta con las entidades naturales de manera que se fomente su integridad sistémica y se evite en lo sucesivo el uso, manipulación y despojo a ultranza de ésta y sus habitantes. A la ética ambiental, en cambio, le corresponde analizar y evaluar, desde la visión de distintas teorías éticas, los criterios científicos y tecnológicos que pretenden aplicarse para dar solución a un problema ambiental específico. Si éste sigue criterios éticos y morales válidos congruentes, el eticista ambiental podrá promoverlos; pero si no es el caso, tendrá la obligación de criticarlos y justificar, también con la ayuda de diferentes teorías éticas, por qué no deben ser aplicados. Entonces, si el caso lo requiere, el análisis ético puede contribuir a mejorar la propuesta y que ésta pueda concretarse. De esta

⁵³ Si el objetivo de la ética ambiental fuera prescribir explícitamente normas de conducta ambiental, entonces no debería llamarse ética ambiental sino moral ambiental, pero, como no existe algo así como “moral ambiental”, no se puede elaborar un análisis, ni reflexionar en principios inexistentes, lo que sí se puede hacer es evaluar, desde los principios propios de la ética, las propuestas de los especialistas en ciencias ambientales en torno a ciertas acciones que pueden aplicarse para remediar los daños antropogénicos en la naturaleza, por ejemplo, trabajos de restauración ecológica, tema que se aborda en el capítulo 5. Además, la ética ambiental puede contribuir en el análisis ético de los acuerdos políticos y las legislaciones ambientales (locales, nacionales e internacionales) que han estado surgiendo a partir de la década de 1970.

manera la ética ambiental estaría cumpliendo sus objetivos básicos, ser “una entre varias disciplinas que han emergido, primero para *extender* y a continuación para *transformar* un conjunto de formas de pensar acerca del valor (del mundo natural)” (Parker 1996:31).

Por otra parte, la ética ambiental, aun considerándose en algunos aspectos una ética aplicada; como la ética médica, la ética de los negocios, etc., no puede simplemente, como éstas, aplicar los criterios tradicionales de la ética para evaluar las propuestas de solución a los problemas ambientales. Las teorías éticas tradicionales (utilitarismo, deontologismo, etc.) pueden servir de guía, pero debe considerarse que los asuntos que a la ética ambiental competen no están relacionados con agentes morales, sino que éstos salen fuera del ámbito de lo exclusivamente humano para incluir otras especies, por lo cual, las nuevas problemáticas han superado los recursos conceptuales disponibles y ha sido necesario el desarrollo de nuevos conceptos y marcos teóricos; pero, como ya se ha señalado, la revisión de los problemas ambientales quedó atrapada en un discurso metateórico que no estaba ayudando en la resolución de los problemas ambientales reales. Aun así, se puso al descubierto que lo primero que se requiere para elaborar una ética ambiental es aceptar que en todo ente natural puede reconocerse (no descubrir) algún tipo de valor intrínseco. Algunos promotores del pragmatismo ambiental aceptan que es posible reconocer, partiendo de la experiencia y no como algo *a priori*, la existencia de valores intrínsecos en las entidades naturales, y que por conducto de éstos se otorgue consideración moral, y hasta jurídica, a los animales, las plantas y los ecosistemas, sin que ello implique otorgar un valor equivalente al nuestro e igual entre las especies, antes bien, dicho reconocimiento debe servir para ubicarnos y ubicar a cada ser natural en su propio *estatus moral*. Al respecto señala Velayos: “Que un ser tenga estatus moral significa que lo que se *haga* a dicha entidad debe *importarles* a los agentes que ponen en marcha cualquier interferencia en dicha entidad. Y que debe importarles por la entidad en cuestión, no en vista a cualquier tipo de objetivo externo a la misma” (2008: 46).

En suma, la formulación y fundamentación de la ética ambiental debe ir traspasando diferentes etapas para lograr su objetivo. La primera es superar el egoísmo antropocéntrico que impide el reconocimiento moral de otras especies, así como su valor, el cual sólo se ha reconocido en función de la utilidad y beneficio que tienen para nuestra especie. El segundo paso es reconocer que los humanos no somos una especie especial de seres privilegiados, sino una especie más en el mundo producto de una larga evolución, lo cual es reconocido por los fundadores del pragmatismo, pues para ellos “las características y actividades de todo organismo son siempre entendidas a la luz de la relación del organismo con su ambiente. Las capacidades humanas de pensar y comprender no son la excepción. Consciencia, razón, imaginación, lenguaje y el uso de signos (*mente*, en resumen) se consideran adaptaciones que ayudan a los organismos humanos a desenvolverse en el mundo” (Parker, 1996:23). Estas capacidades, por tanto, no nos hacen únicos, sino simplemente diferentes de otras especies, las cuales, al igual que nosotros, pero a su propia manera, son centros teleológicos de vida, por tanto con intereses vitales, lo cual es una razón suficiente para que reciban de nuestra parte consideración moral. Ésta variará dependiendo del grado de evolución de la especie que se considere, pues unas, por su cercanía con nosotros, merecerán una mayor consideración moral en función de su *pathos*, es decir, de sus capacidades para sentir e interpretar el dolor y el sufrimiento de manera consciente (ver Regan, 2004 [1983]:25-31); otras, al carecer de estas facultades, recibirán un reconocimiento moral inferior, no por ello nulo, pues “el bien de algo constituiría un nuevo concepto mediador en la argumentación sobre la relevancia moral de la naturaleza no consciente” (Velayos, 2008: 47). El reconocimiento de ese bien deberá ser descubierto a partir del estudio de las relaciones eco-sistémicas mediante las cuales se focalice el bien real, independientemente de si existe interés consciente o no, pues éste a final de cuentas estará presente de manera implícita (ver *id*). Lo anterior no implica que no podamos seguir tomando de la naturaleza los recursos necesarios para subsistir, más bien nos conduce a tomar consciencia de que los recursos naturales no son inagotables ni la naturaleza *superpoderosa* para resistir la constante explotación, expansión y contaminación que genera la especie

humana. Por otra parte, el hecho de que sean renovables no nos autoriza aniquilarlos sin tomarlos en cuenta, sean o no conscientes.

Una cuestión sumamente importante que tiene que considerarse en la justificación de una ética ambiental es el modo en que ésta dará respuesta a los problemas ambientales, pues como lo señala la Dra. Ferrete Sarria:

El modo de dar respuesta desde la ética será inverso al de los científicos que, primero, identifican las causas de estos problemas con el fin de solucionarlas. Aquí no se trata de reconstruir desde los problemas ambientales, sino desde los modos de pensamiento que subyacen a nuestra visión del medio ambiente, que es lo mismo que decir de nuestro *decir y actuar* ante nuestro entorno natural. No se trata de analizar las actuaciones ambientales, sino de analizar las exigencias que actualmente tenemos con respecto al medio ambiente (2005: 28).

El objetivo central de la ética ambiental, por tanto, es evaluar y ofrecer algún tipo de orientación del por qué es importante modificar la conducta humana hacia el mundo y las entidades naturales, de manera que pueda conseguirse un equilibrio ecosistémico. Para ello es necesario que los seres humanos dejemos de vernos e interpretarnos como los paladines de la creación y los únicos con derecho a existir y realizarnos; por el contrario, tenemos que vernos e interpretarnos como seres integrantes de un mundo lleno de valores, los cuales debemos conservar, no por mero beneficio humano, sino por respeto a la naturaleza y a todos los seres que en ella habitan. Por eso, más que pensar en ampliar nuestro círculo moral para incluir en él a todas las especies, como lo ha venido solicitando la ética ambiental tradicional, lo que necesitamos, desde el punto de vista del pragmatismo ambiental, es reintegrar nuestras actividades en los cauces propios de la naturaleza. ¿Cómo hacerlo? Dejándolo de hacer como se hizo de manera tradicional en el pasado, es decir, mientras que en épocas anteriores se utilizaron los bienes naturales (suelos, agua, especies animales, plantas, minerales, etc.) sin un previo estudio de las afectaciones que la explotación indiscriminada podía traer⁵⁴, en el presente no

⁵⁴ Al respecto pueden consultarse algunos textos interesantes que estudian cómo afectó a determinadas poblaciones humanas la falta de consciencia del impacto ambiental que puede traer consigo la extracción desmedida e incontrolada de recursos naturales, así como la contaminación de éstos [Aylsworth (1974); Sarlingo (1998)]. Puede revisarse también el libro *Colapso* de Jared Diamond (2007) en el que analiza el por qué unas civilizaciones perduran debido al cuidado consciente de las limitaciones de sus recursos naturales; en tanto que otras (pasadas y presentes), simplemente desaparecen o pueden desaparecer por la explotación, derroche, contaminación y descuido de su entorno natural.

podemos seguir haciéndolo de esa manera, pues contamos con los conocimientos de especialistas ambientales y herramientas tecnológicas necesarias para elaborar diagnósticos que permitan analizar los impactos ambientales que causan muchas de las actividades que realizamos actualmente, así como las afectaciones que nuevos proyectos humanos pueden traer consigo. Estos conocimientos y herramientas pueden ofrecernos, de igual manera, técnicas y mecanismos que permitan un uso más responsable y sustentable de los bienes naturales buscando una integración equilibrada con el entorno natural.

Dicho lo anterior, el filósofo ambiental deberá ampliar sus conocimientos hacia otras áreas (biológicas, ecológicas, químicas, médicas, legales, políticas) y estar dispuesto a participar en grupos interdisciplinarios, lo cual lo obligaría a dejar el gimnasio académico y saltar al cuadrilátero sociopolítico.

2. Del gimnasio académico al cuadrilátero sociopolítico

Las propuestas que dieron origen a la ética ambiental no precisaron hacia quién fueron dirigidas. Podría decirse que al gran público, o a toda persona interesada en la problemática ambiental, o como se dice coloquialmente, “a todos y a nadie”. La semilla, a pesar de todo, germinó y creció tímidamente en el terreno que la vio nacer: en la arena filosófica. En ella, como hemos visto, se fue desarrollando una raigambre de ideas durante casi tres décadas que la ayudaron a crecer y fortalecerse a través de un escrutinio académico incesante, tal como lo exige el trabajo filosófico, lo cual le permitió ir madurando. Ahora, en el umbral del siglo XXI, su principal prueba ha llegado: salir de la seguridad del capullo, ofrecida por la academia, para afrontar retos reales en el ámbito social, científico y político, y ocupar de esa manera el lugar que originalmente debió tener como una ética aplicada que pretende contribuir con las herramientas propias de la filosofía a la solución de los problemas ambientales.

Algunas de las preguntas que pueden hacerse a los filósofos ambientales que pretenden asumir este compromiso son: “¿Pueden los filósofos contribuir en algo en la investigación de los problemas ambientales? ¿Las tradiciones, historia y destrezas del pensamiento filosófico pueden tener alguna relevancia en el

desarrollo de la política ambiental?” (Light y Katz, 1996: 1). Desde el punto de vista de los filósofos ambientales pragmatistas, la filosofía sí tiene mucho que ofrecer y está comprometida a dirigir su reflexión para colaborar, tanto con propuestas como revisando el carácter ético y moral de las que se hagan desde otros campos. Este trabajo puede sacar a la ética ambiental del debate teórico en que estuvo sumergida y convertirla en una ética ambiental que contribuya con una “investigación abierta en problemas específicos de la vida real, de las relaciones humanas con el ambiente” (*Ibid.*, 2), que “es tiempo de reevaluar la dirección y moverse hacia otros proyectos”, para lo cual se requerirá “explorar otras fuentes posibles para la fundamentación de un auténtico ambientalismo moral” (*Ibid.*, 3).

Este compromiso quedó manifiesto en una reunión que se efectuó en febrero del 2007 en la *University of North Texas*, donde se congregaron quince de los más destacados filósofos ambientales actuales para discutir cuál es el futuro de la filosofía ambiental, lo que dio como resultado una breve exposición de sus puntos de vista, los cuales fueron publicados en la revista *Ethics and the Environment* (Frodeman *et al.*, 2007). Entre los asuntos ahí tratados destaca, primero, el del posicionamiento que la ética ambiental ha tenido en el ámbito filosófico, pues tal parece que sigue sin estar claro dónde está su sitio verdadero (*real home*) y quién es su audiencia real (*ready audience*), ya que, por una parte, a pesar de los esfuerzos realizados durante casi cuatro décadas, parece que no ha logrado una buena aceptación dentro del ámbito filosófico debido a que se le critica de insuficiencia teórica en sus deliberaciones y que está contaminada por un impulso hacia su defensa. En segundo lugar, que fuera del ámbito filosófico se critica la ética/filosofía ambiental de ser bastante abstracta y estar lejos de los desafíos ambientales del mundo real (ver *Ibid.*, 117).

¿Cuáles son entonces los retos y compromisos que tiene la ética/filosofía ambiental con la propia filosofía y la sociedad? Podrían clasificarse en seis rubros de acuerdo con las opiniones hechas por el grupo de filósofos ambientales en el artículo señalado. Las propuestas pueden agruparse en las siguientes líneas:

1. Establecer con la mayor claridad posible cuál es el área específica de trabajo de la ética/filosofía ambiental y cuál es su contribución hacia otras disciplinas, lo cual implicará hacer a un lado la discusión metafísica y enfocarse en la epistemología (Bryan Norton, James P. Sterba).
2. Ofrecer cursos de posgrado de alta calidad académica para los interesados en el área, los cuales no son necesariamente filósofos; de ahí la importancia de prepararlos y dotarlos con las mejores herramientas teóricas y habilidades argumentativas propias de la filosofía; y a los filósofos formarlos en otras áreas de conocimiento e invitarlos a estar mejor informados y actualizados (Dale Jamieson, Victoria Davion).
3. Buscar y proporcionar a los egresados de estos posgrados una oferta laboral segura en la que puedan desarrollarse y hacer aportaciones ético-ambientales constructivas aceptables en los diferentes ámbitos en los que se integren (Clare Palmer).
4. Trabajar en la búsqueda de una mayor integración con otras disciplinas (interdisciplinariedad) de manera que el trabajo reflexivo, propio de la filosofía, no se quede sólo en el ámbito especulativo, sino que se concrete en resoluciones claras y aplicaciones prácticas a problemas reales (calentamiento global, pérdida de biodiversidad y sustentabilidad), aunque de preferencia más concretos y delimitados, los cuales deben ser previamente interpretados a través de la lente del filósofo (Baird Callicott, Lori Gruen, Irene J. Klaver, Eugene Hargrove, Holmes Rolston III, William M. Throop).
5. Determinar el tipo de audiencia a la que se deben dirigir los trabajos y las publicaciones relacionadas con la ética/filosofía ambiental, de manera que se cuente con un público real dispuesto a participar en este debate y en las líneas de acción que se propongan (William M. Throop).
6. Buscar y fomentar una mayor integración con agencias gubernamentales, con los responsables de la política, científicos, instituciones educativas y grupos de activistas, de manera que los puntos de vista ofrecidos por la ética/filosofía ambiental puedan ser escuchados y considerados en su toma de decisiones y actividades (Stephen M. Gardiner, Ben A. Minteer).

Me parece importante indicar que en el mismo artículo, filósofos como Hargrove y Norton, además de lo dicho, señalan que la falta de éxito de la ética/filosofía ambiental frente a su compañera cercana la bioética, se debe a su falta de acercamiento y apertura hacia áreas específicas y problemas concretos, tal y como lo ha hecho aquélla; de manera que si los filósofos ambientales quieren tener una mejor aceptación, una audiencia mayor y ser tomados en cuenta para hacer algún tipo de aportación teórica, y más aún, en la toma de decisiones sociales y políticas, éstos deberán estar abiertos y dispuestos a trabajar en grupos multidisciplinares en los que se discutan diferentes puntos de vista y se busquen alternativas recomendables de solución que sean realmente viables. Por otra parte, señala Dale Jamieson, que debe dejarse de buscar la independencia de la ética/filosofía ambiental y aceptar que sea absorbida por la bioética, pues ésta, desde su nacimiento se ha enfocado a los problemas de la medicina y de la salud; entonces, por qué no pensar que esta disciplina se encargue también de los problemas de salud de la biosfera.

En suma, lo que se solicita es que el eticista ambiental debe salir del refugio que durante cuatro décadas le ha brindado el *gimnasio académico* (sin abandonarlo) y comenzar a enfrentarse a los problemas ambientales reales en la *arena social y política*, tal y como lo exige el panorama actual. Es momento de que la ética ambiental demuestre que cuenta con los elementos necesarios para analizar e interpretar, desde la perspectiva propia de la filosofía, los problemas ambientales contemporáneos más acuciantes, y que el filósofo con inclinaciones ambientales puede prepararse y estar preparado para brindar su apoyo en el *combate* por la defensa del medio ambiente, ofreciendo y analizando las diversas propuestas de solución que se presenten para resolver algún problema ambiental específico, es decir, cuando surjan controversias de índole ético y moral respecto a cuál puede ser la mejor solución, sin perder de vista las implicaciones éticas y morales.

Por último, quisiera señalar lo dicho por el filósofo Joel Mintz en torno a la problemática ambiental, quien indica que “la protección ambiental es un maratón no un *sprint*” (2004:16). En este sentido cabría decir que puede y debe esperarse que

las propuestas y revisiones de casos que pueda ofrecer la ética ambiental, deberán dirigirse principalmente a las instancias políticas correspondientes con la esperanza de que a través de ellas se logren concretar proyectos y programas de protección ambiental. Las observaciones y sugerencias que se hagan, y con las cuales se espera contribuyan en la defensa del medio ambiente natural, pueden compararse con *ganchos*, *uupers* o *rectos* que se lancen ofensivamente para avanzar en la protección y cuidado del medio ambiente, pero de eso no se sigue como resultado un *knock out* en los primeros episodios (eso sería ideal), sino más bien, una *lucha sin límite de tiempo* y sin un convenio previamente establecido de *rounds*.

3. Invalidación pragmática de los argumentos de la primera generación de ética ambiental

Como se ha venido señalando, la argumentación y defensa de las propuestas de la primera generación de ética ambiental fueron dando cuerpo a esta nueva disciplina ya que cada uno de sus promotores expuso las razones que deben justificar los *nuevos deberes y obligaciones* humanas hacia el mundo natural. Mediante este quehacer la ética ambiental fue constituyéndose y su expansión comenzó con las aportaciones que estuvieron haciéndose en los ámbitos tradicionales de la filosofía: conferencias, congresos, artículos en revistas y libros especializados en esta área. No obstante, como señala Alejandra Mancilla “aunque rondan ya las casi cuatro décadas de existencia, la filosofía ambiental y su rama más prolífica, la ética ambiental, no han logrado hacerse hasta ahora de un nicho propio en la academia y siguen siendo vistas como posturas marginales, relegadas habitualmente al último apartado en los textos de ética aplicada” (2010:79). Esto se debe a que, muchas de estas publicaciones consistieron básicamente en un debate de posiciones personales acerca de los tópicos señalados, es decir, una crítica o defensa del antropocentrismo y el intento de clarificación de qué es el valor intrínseco y su existencia en el reino natural, de acuerdo con la concepción de cada vertiente.

Hay que agregar además, que esta discusión se desarrolló principalmente en lengua inglesa y en países anglosajones (Estados Unidos, Inglaterra y Australia), limitando con ello sus alcances en otras latitudes (aunque recientemente su

divulgación y discusión ha venido ampliándose a otros países y otros idiomas). Sin embargo, debido a la importancia y relevancia social que han adquirido los problemas ambientales (como el calentamiento global, la extinción de especies y con ello la pérdida de biodiversidad, las catástrofes ecológicas, etc.) se han ido incorporando materias en el nivel bachillerato y cursos en las universidades sobre estos temas, y las publicaciones en torno a ellos también se han incrementado. A pesar de ello, sigue habiendo un gran desconocimiento de qué es la ética ambiental, lo cual se debe, principalmente, “a la escasez de traducciones disponibles de los ‘clásicos’ en esta materia, así como también a la parcial -aunque no total- ausencia de autores hispanoamericanos abocados a ella” (Id.)

En suma, este trabajo estuvo destinado básicamente a una acotada audiencia filosófica de lengua anglosajona⁵⁵, y como lo señala Alejandro Herrera “la ética ambiental misma ha tardado en adquirir carta de ciudadanía filosófica en los círculos académicos hispanohablantes, a pesar de los graves problemas ambientales que aquejan a nuestros países” (2005:161).

Este distanciamiento, además de lo señalado, se ha debido en gran medida a un problema interno dentro de esta disciplina, ya que los intentos de edificar una nueva ética, una ética ambiental, que cambiara y modificara nuestras actitudes antropocentristas y que hiciera algunas aportaciones importantes para contribuir a disminuir la problemática ambiental, tomó la noción de *valor intrínseco* como base en sus propuestas. Fue así que los defensores de las distintas vertientes de esta nueva visión ética se enfrascaron en una abigarrada discusión que consistió, básicamente, en la justificación teórica de la existencia de este valor. De acuerdo con cada uno de los puntos de vista ético-ambientales originales, el *valor intrínseco* puede encontrarse, respectivamente, en la sensibilidad o en las funciones cognitivas, el mero hecho de estar vivo, o por formar parte de la naturaleza y desempeñar *en y junto con* ella una función sistémica que colabore en el sostenimiento integral del ecosistema.

⁵⁵ Supongo que sin el interés de limitarse a la mera audiencia filosófica de estas latitudes y de ese idioma, aun así, el lenguaje y el contenido no era apropiado para todo lector, pues, en cierto sentido no eran trabajos de divulgación.

Cada una de estas posiciones, aunque valiosas en sí mismas, no contribuyeron a poner en claro cómo enfrentar y resolver algunos de los problemas ambientales concretos que como especie hemos generado, pues se quedaron atrapadas, desde el punto de vista de los filósofos ambientalistas pragmáticos, en un discurso metafísico que no logró ocupar un lugar importante en los ámbitos social y político, de manera que se consiguiera algún tipo de cambio real en las actitudes de las personas o en las decisiones políticas relacionadas con los problemas ambientales⁵⁶, ya que “la ética ambiental se ha alejado de sus orígenes; es decir, de la preocupación por el deterioro del medio ambiente, para centrarse en discusiones semánticas y conceptuales, alejándose de las ciencias ambientales, de la ecología y de la realidad ambiental” (López-Wilchis, 1999: 229). La ética ambiental, pues, desde el punto de vista del pragmatismo ambiental, ha contribuido socialmente muy poco a cambiar la imagen que se tenía de la especie humana y del mundo natural, pues lo ha hecho sólo teóricamente y dentro de un selecto círculo académico, sin ningún impacto real positivo y, mucho menos, sin propuestas ni acciones concretas.

Esto dio como resultado que un grupo de filósofos de giro pragmático cuestionara la forma en que vino desarrollándose la ética ambiental. Los principales puntos de divergencia que se dan entre estas concepciones ético- ambientales son los siguientes:

1. Las primeras propuestas de ética ambiental sugieren que se debe eliminar el antropocentrismo, es decir, desplazar el foco de atención moral de lo estrictamente humano y extenderlo hacia todas las entidades del mundo natural con la intención de ampliar el acotado círculo moral integrado sólo por miembros de nuestra especie. Para cambiar el paradigma, propusieron algunos de los promotores de estas éticas construir una nueva ética o reelaborar los principios

⁵⁶ Me parece importante señalar que el zoocentrismo sí ha logrado importantes avances sociales, políticos y legales en favor de los animales, en tanto que las otras, han contribuido tal vez muy poco a poner en claro cómo enfrentar y resolver algunos de los problemas ambientales concretos que como especie hemos generado. Evidencia del impacto social que ha tenido el zoocentrismo es la abundante literatura que hay sobre ese tema, así como asociaciones que promueven y fomentan acciones a favor del bienestar y los derechos de los animales (Ver Peter Singer (1975), *Liberación animal*; Tom Regan (1983) *The case for animal rights*).

que han guiado tradicionalmente esta disciplina (ver Routley, 1979:16). Ampliar la perspectiva ética implicó desplazar como valor prioritario, para recibir consideración moral, las capacidades netamente humanas (lingüística y racional) y poner en su lugar la capacidad sensible (Singer, 1975), las capacidades cognitivas (Regan, 1984)⁵⁷, el mero hecho de estar vivo (Taylor, 1989), o la funcionalidad sistémica dentro de los ecosistemas (Rolston III, 1988, Callicott 1989), lo que dio pie a que estas propuestas fueran nombradas y se consideraran antiantropocentristas⁵⁸. Frente a estas posturas reacciona el pragmatismo ambiental, admitiendo que un *antropocentrismo fuerte (strong anthropocentrism)* es el principal responsable del deterioro y de los desajustes ecológicos que ponen actualmente en riesgo la vida en el planeta; pero, no por ello debe adoptarse una postura antiantropocéntrica, y menos aún, abandonar la ética vigente y sus principios; más bien, lo que se requiere es que los seres humanos pongamos realmente en práctica los principios éticos tradicionales (ver Passmore, 1973/74; Frankena, 1979) y que se adopte un *antropocentrismo débil (weak anthropocentrism)* (Norton, 1984) o moderado (Light y Katz, 1996).

2. Varias vertientes de la ética ambiental sostienen que todas las entidades en el mundo natural poseen “valor intrínseco” o “valor inherente” y por tal motivo debemos respetarlas. En el caso de los seres sintientes su valor se encuentra en su capacidad de experimentar placer y dolor, así como en sus capacidades cognitivas básicas; en el mundo vegetal en sus propias funciones vitales o su belleza (Hargrove y Kwiatkowska, 1998); y en los ecosistemas, en sus relaciones e interconexiones biológicas. El reconocimiento de la existencia de este tipo de valores en el mundo natural, debería bastar para justificar nuestro respeto y consideración moral hacia él, señalan sus principales promotores (Taylor, 1989; Rolston, 1988). Sin embargo, el pragmatismo ambiental no reconoce la existencia de estos supuestos *valores* como “*algo*” presente en la naturaleza de manera independiente de la experiencia humana, pues, desde el punto de vista

⁵⁷ Para adentrarse en las diferencias en las visiones del zoocentrismo puede revisarse los artículos de Alejandro Herrera “Dos éticas zoocéntricas restringidas” (1998) y “Ética animal y utilitarismo: la polémica Singer-Regan” (2008).

⁵⁸ En los capítulos tres y cuatro se profundiza en las diferencias conceptuales de estos términos.

pragmático, el valor sólo puede ser reconocido por medio de la experiencia real, dentro de un determinado contexto y con un sentido práctico, es decir, los valores naturales no se descubren, sino que se reconocen, son las personas las que determinan qué es valioso y por qué, tomando como referencia qué tanto contribuye “algo” en la realización de su vida práctica. Esto no significa que las personas no puedan llegar a reconocer el valor intrínseco de “algo”, por ejemplo de los árboles, pero para ello es necesario: primero, que acepten que son seres vivos que por naturaleza quieren vivir, que están genéticamente programados para conseguir su propio bien; segundo, que su existencia contribuye en el planeta a la purificación del oxígeno, para templar el clima, para la escorrentía del agua, etc.; y tercero, que los árboles han sido y continúan siendo los principales proveedores de alimentos y madera, importantes materias primas para la subsistencia de nuestra especie. Conocer esto puede contribuir a que se reconozca tanto su valor instrumental como su valor intrínseco de manera correlativa, lo cual es distinto a aceptar la existencia de *supuestos* valores en el mundo natural metafísica y dogmáticamente.

3. El pragmatismo ambiental, a diferencia de algunas vertientes de la ética ambiental, no propone que la contribución filosófica a la solución de los problemas relacionados con entidades naturales sea de carácter monista, es decir, que por medio de una sola teoría se puedan analizar y evaluar todos los impactos negativos de la conducta humana hacia el mundo natural; más bien se propone que deben aplicarse criterios plurales en el estudio de casos en los cuales converjan tanto la multidisciplinariedad como la interculturalidad, de manera que a través de la aportación de varios enfoques se busque una solución ética y moral a problemas particulares, y ésta, a su vez, esté enmarcada dentro del contexto propio del problema.
4. La primera generación de ética ambiental hizo la propuesta de integrar el mundo natural en el humano mediante una expansión del círculo moral; el pragmatismo ambiental, por el contrario, propone que se reconozca que el hombre no es un ser que surgió de manera independiente en el mundo, sino que es un ser que, al igual que todas las demás especies, es resultado de un proceso de evolución

y adaptación a su ambiente, pero a diferencia de las otras, le dio y da sentido a través de una reconstrucción cognitiva y material, lo que le permitió y permite una mejor inteligibilidad racional y adaptabilidad a su entorno; pero, no por esto es un ser independiente del mundo natural, sigue siendo parte de él. Es por ello que el pragmatismo ambiental no pretende *expandir el círculo moral*, es decir, que se amplíe el trato moral a otras especies, más bien propone que nos reconozcamos como parte del *ciclo evolutivo natural*, no como algo ajeno o superior, sino como miembros de la comunidad biótica, y que como tales necesitamos de ella para subsistir; y por tanto, debemos velar por su preservación y conservación (ver James [1907] 2002, Leopold [1949] 1970; Parker, 1996).

5. La ética ambiental buscó despertar la conciencia individual y que, a partir de la suma de voluntades, se generara un cambio colectivo y con ello un impacto social, pero esto no ha sucedido y parece que está lejos de que llegue a suceder por esa vía. El pragmatismo ambiental, en cambio, propone conformar grupos interdisciplinarios (con biólogos, ecólogos, politólogos, grupos ambientalistas, ONGs, etc.) e ir directamente con los tomadores de decisiones en el ámbito político para sugerirles y presentarles programas y acciones sociales que pueden favorecer el cuidado y protección del medio ambiente, y a través de ello contrarrestar los daños que se ocasionan a la naturaleza. Hay que señalar además que es muy importante que se integre e involucre en los programas ambientales que se generen, desde el gobierno o las asociaciones civiles, a toda la sociedad, pues a final de cuentas ella es la que recibirá los beneficios; de lo contrario, su falta de participación puede generar que estos programas dejen de recibir subsidio y con ello la falta de recursos económicos para hacer campañas y acciones concretas (ver Light, 1996).

Con base en lo dicho, vemos que el pragmatismo ambiental se ha convertido en una opción para liberar a la ética ambiental del discurso axiológico metaético por medio del cual se pretendió promover un cambio de actitud ambiental en las personas, tomando como criterio básico el reconocimiento y aceptación de la existencia de un cierto valor intrínseco en el mundo natural, razón suficiente -según

los primeros promotores de la ética ambiental- para respetar a todas las entidades naturales. Lo que pretenden los pragmatistas, en cambio, es “que las disputas teóricas (posiblemente interminables) cedan el paso a problemas más constructivos y útiles relacionados con las circunstancias concretas de la administración de recursos aquí o allá, o bien con la definición y aplicación de políticas en contextos de complejidad de intereses y multiplicidad de opiniones” (Issa, 2003: 89).

Partir de los hechos, del contexto y hacer propuestas prácticas, tomadas desde puntos de vista plurales que contribuyan en las propuestas de solución para resolver problemas concretos son los postulados básicos formulados por Pierce, James y Dewey, fundadores del pragmatismo. Aplicar sus criterios metodológicos es lo que se sugiere en esta propuesta ético ambiental.

Con base en lo que se ha señalado en este capítulo, en el siguiente expondré un ejemplo del trabajo que pueden llevar a cabo los filósofos ambientales, el cual surge como una revisión y análisis ético de las acciones prácticas que pueden realizarse con la intención de rehabilitar ciertos espacios naturales e intentar restaurarlos. Las razones por las cuales es necesario hacer este tipo de trabajos en algunos lugares son: primero, porque en un cierto momento fueron trastocados por el hombre lo que les hizo perder su pureza prístina; segundo, que la explotación y contaminación de muchos espacios naturales los ha llevado a graves estados de deterioro, poniendo en riesgo su continuidad biológica y con ello la sustentabilidad de los ecosistemas. La cuestión es que, una vez que se toma consciencia del daño y de la necesidad de recuperar esos sitios, se inicia con una serie de trabajos de rehabilitación y, en la medida de lo posible, su restauración, es decir, el retorno a su estado natural. Lograr lo anterior implicará convertirlos en zonas protegidas o reservas ecológicas, como se hace ya en varias partes del mundo, de manera que no vuelvan a ser trastocados por nuestra especie, ni mucho menos explotados desmesuradamente.

No obstante, a pesar de las buenas intenciones que se proyectan en estos trabajos, tales intentos han sido denominados por el filósofo australiano Robert Elliot como *falsificación de la naturaleza* y por el filósofo estadounidense Erick Katz como *una gran mentira*, pues para ellos el objetivo final de estos trabajos no es la

restauración de la naturaleza y sus valores, sino una nueva manera de dominio humano. El filósofo Andrew Light, por el contrario, ve en los trabajos de restauración ecológica una oportunidad para *restaurar* la relación de las personas con los entornos naturales, además considera que el filósofo ambiental debe tener una mayor apertura para tratar este problema y otros parecidos, así como una visión clara de los hechos de manera que evite caer nuevamente en generalizaciones, y con ello, más que contribuir en la construcción del diálogo interdisciplinar, ser rechazado y relegado de la participación en estos temas, y en la toma de decisiones.

CAPITULO 5

1. La ética ambiental aplicada en una propuesta práctica: la restauración ecológica

No corresponde a la filosofía ni a la ética hacer propuestas prácticas concretas para resolver los problemas ambientales, pero lo que sí se puede hacer es analizar filosóficamente y evaluar éticamente si algunas de las acciones ecológicas que están comenzando a emprenderse con la intención de reparar ciertos daños, que como especie hemos ocasionado en determinados espacios naturales son moralmente aceptables. Una de ellas, por ejemplo, es la restauración ecológica. “La restauración ecológica es el proceso de ayudar en el restablecimiento de un ecosistema que se ha degradado, dañado o destruido”⁵⁹. Programas de remediación⁶⁰ y rehabilitación⁶¹, etapas componentes básicas para la restauración, son cada vez más frecuentes en todo el mundo⁶². Lo que me propongo en este apartado es confrontar las posturas de dos criterios filosóficos respecto a esta práctica, la de los que están en contra de ella por considerarla una actividad netamente con fines antropocéntricos y, por lo tanto, de continuidad del dominio humano sobre el mundo natural; por contra parte, la de quienes niegan lo anterior y ven la restauración ecológica como una actividad necesaria y obligada moralmente que puede ayudar a restaurar no sólo los espacios naturales, sino la relación humana con la naturaleza.

⁵⁹ *Principios de SER Internacional sobre la restauración ecológica* www.ser.org, p. 3.

⁶⁰ El término remediación se refiere a todas aquellas técnicas o actividades que tiene como finalidad eliminar las sustancias contaminantes que se han vertido en un medio físico como el agua, el suelo o el aire. Este término no está registrado en diccionarios de lengua española, pero su uso es de dominio público por su traducción del inglés (*remediation*) que se ha usado para referirse a todas aquellas acciones de limpieza o eliminación de contaminantes en sitios contaminados. Véase <http://www.ine.gob.mx/con-eco-ch/386-hc-restauracion#003>

⁶¹ La rehabilitación se refiere a cualquier intento por recuperar elementos estructurales o funcionales dentro de un ecosistema, sin que necesariamente se intente completar una restauración ecológica a una condición específica previa. Véase *Id.*

⁶² Véase www.TEEB.cases.com

2. Reflexiones pragmáticas en torno a la restauración de la naturaleza

El ejercicio de las prácticas de restauración ecológica, a primera vista positivas, han conducido, no obstante, a algunos filósofos de línea pragmática a cuestionar los fines éticos de estas acciones con preguntas tales como: ¿La restauración ecológica puede devolver el sitio a su estado natural y con ello recuperar sus valores perdidos? ¿La restauración ecológica promueve efectivamente la restauración de zonas dañadas *por mor* de sí mismas, o sólo es una forma sutil y eufemística de nombrar a una nueva explotación de recursos naturales, cuyos fines son sólo económicos y antropocéntricos? ¿La restauración ecológica no es una nueva muestra de arrogancia humana en el sentido de que se intenta, por medio de ella, imponer de nueva cuenta el dominio humano sobre el mundo natural?

La discusión frente a los trabajos de restauración tiene dos enfoques en el terreno filosófico. Por una parte están los filósofos ambientales de giro *pragmático no antropocéntrico* que critican y no están a favor de que se realicen este tipo de acciones porque con ellas lo que se busca es imponer nuevas formas de dominio humano sobre ciertos espacios naturales; por otro lado, están los filósofos ambientales de giro *pragmático antropocéntrico moderado* que consideran que sí es necesario hacer estos trabajos, ya que es un deber moral de los seres humanos reparar lo que han dañado en la naturaleza.

Robert Elliot y Eric Katz son representantes de la primera postura. Para Robert Elliot (1982) los trabajos de restauración ecológica son una farsa, pues, más que regresar un espacio natural a su estado original, lo que se hace por medio de ellos es una *falsificación de la naturaleza*, es decir, se reacondicionan algunos espacios, con base en criterios y/o necesidades humanas, y se presentan como originales, como si los árboles, las plantas y animales que los habitan siempre hubieran estado ahí⁶³. Algunos de estos trabajos, al ser esencialmente un engaño,

⁶³ Robert Elliot en el artículo “Falsificando la naturaleza” (1982) señala al respecto la gran sorpresa que se llevó al descubrir que un conjunto de árboles de la clase serbal que admiraba, debido a su simetría, y los cuales consideró que siempre estuvieron ahí y que habían crecido naturalmente, habían sido plantados, suplantando con ellos al bosque natural (388). Entonces, eso es un mínimo ejemplo de una falsificación de la naturaleza, pues a pesar de que esa acción humana no hubiera sido prevista con esa intención, puede sorprenderse con ella a las personas con poco conocimiento ecológico. No obstante este ejemplo, la falsificación que critica Elliot, es aquella que se hace con toda la intención de engañar a las personas para obtener algún beneficio mezquino, por

no pueden considerarse moralmente aceptables y, por lo tanto, que tengan fines ambientalmente éticos. Para Erick Katz (1992) los trabajos de restauración son una gran mentira debido a que la intención de las restauraciones ecológicas no es regresarle a la naturaleza aquello que ha perdido o le ha arrancado la especie humana, sino hacer que se recupere para continuar su explotación, situación que se presenta particularmente con los trabajos de ingeniería forestal.

El filósofo Andrew Light (2000), especialista en ética y políticas ambientales, representa la segunda postura. Él elabora una crítica a los puntos de vista presentados por Elliot y Katz, ya que no está de acuerdo en la manera en la que están entendiendo la restauración ecológica. Andrew Light, contrariamente a ellos, propone la restauración ecológica como una *vía para restaurar las relaciones humanas con el mundo natural*, pues lo que se buscaría por medio de ella no es sólo la rehabilitación de la naturaleza, sino también *rehabilitar y restaurar* las relaciones del hombre con el mundo natural.

¿Cómo puede lograrse este reestablecimiento desde un punto de vista ético? Andrew Light utiliza una terminología jurídica para explicar cómo sería esto posible. Él señala que en términos legales cuando alguien produce un daño a un semejante, lo que se espera del Estado -a través del poder judicial- es que obligue al responsable del perjuicio a que *restituya*, *repare* o que *retribuya* de alguna manera el daño causado, con lo cual el sujeto agresor *restaura* su situación jurídica frente al Estado -aunque no necesariamente su relación con el ofendido. Esto no ocurre en el caso de nuestra relación con las entidades naturales, ya que los daños que algunos seres humanos provocan a la naturaleza no están penalizados jurídicamente, ni están sujetos socialmente a censura moral y mucho menos se ha exigido lo que sí se exige en las relaciones humanas: una reparación justa del daño por las afectaciones provocadas. La restauración ecológica puede llenar este vacío legal considerando para ello algunos de los argumentos presentados por varios filósofos revisados en este trabajo⁶⁴. Éstos pueden servir para justificar el reconocimiento del valor de las entidades naturales con una perspectiva plural, y

ejemplo, beneficiarse económicamente de algún programa político, como el de pago por servicios ambientales (ver <http://www.conanp.gob.mx/acciones/programa.php>).

⁶⁴ El respeto a su valor intrínseco, inherente o valía inherente.

con base en ellos promover su “*indemnización*” por parte de la especie humana, y de manera particular por aquellos que ocasionaron los daños de manera directa. Para hacer lo anterior es necesario, primero, distinguir entre dos tipos de restauración ecológica, señala Andrew Light, una que es malévola y otra benévola. La primera es a la que hacen referencia tanto Elliot como Katz y que definitivamente debe evitarse, de lo contrario se estaría solapando un crimen previamente anunciado; la segunda, tendría como objetivo restituir de alguna manera a la naturaleza, en los espacios en que esto sea posible, parte de lo que se extrajo y que con ello perdió su equilibrio, lo cual podría hacerse a través de trabajos de restauración⁶⁵, con ello contribuir a su recuperación ecológica. Adquirir este compromiso puede hacer que los tomadores de decisiones en el ámbito político y económico, los grupos ecologistas y la sociedad en general sean más responsables en sus criterios ecológicos. Desde el ámbito político es necesario y fundamental que se promueva más este tipo de trabajos de *reparación*, y por medio de ellos hacer que los espacios naturales, promotores y sustentadores de la vida, se recuperen y, en la medida de lo posible, retornen a su estado original con nuestra ayuda.

Lo anterior, entonces, nos lleva a preguntarnos nuevamente: ¿Cuál es el papel de la filosofía frente a los trabajos de restauración ecológica? ¿Puede contribuir la ética ambiental a su esclarecimiento moral? ¿La evaluación ética en torno a la restauración ecológica debe estar presente y anteceder a dichos trabajos? ¿Cómo pueden integrarse los filósofos en los trabajos de restauración ecológica y en las áreas políticas responsables de la toma de decisiones relacionadas con la promoción del cuidado y la protección del medio ambiente natural? Presentar y formular algunas propuestas y respuestas a estos cuestionamientos es lo que propondré en los siguientes apartados.

⁶⁵ El sentido común nos indica que no se puede restaurar toda la naturaleza, sino sólo ciertos espacios específicos. Por ejemplo, una montaña que fue destruida para extraer minerales de ella, no puede mediante trabajos de restauración retornarse a su estado original, lo mismo que un lago, o una especie extinta. Entonces la restauración de la naturaleza debe entenderse sólo como el intento de: primero, remediar el daño en un espacio específico; segundo el análisis de si éste puede ser rehabilitado mediante un tratamiento especial y por último, si puede ser reformado o restaurado (ver esquema en la pag. 179).

2.1. Visión pragmática de la restauración ecológica

Para el filósofo australiano Robert Elliot, el intento de reconstruir y restaurar la naturaleza no es más que un engaño, es hacernos creer que un artefacto que replica algo natural puede ser algo auténticamente natural. Para él la restauración o la reconstrucción de un espacio natural, a pesar de que sea perfectamente recreado y parezca presentar el estado original que tenía antes de ser modificado, no puede tener, ni mucho menos conservar, el mismo valor que tenía en su estado natural, entendiendo por “‘natural’ aquello que no ha sido ‘modificado por la actividad humana’” (Elliot, 1982: 383). Lo que las políticas de restauración intentan hacernos creer es que se pueden retornar los espacios modificados por nuestra especie a su estado natural original, tomando como criterio solamente las características superficiales presentes en esos sitios antes de su transformación. Elliot pone de ejemplo una compañía minera la cual pretende extraer cierto tipo de minerales de una playa en una isla que es un refugio *natural*, a cambio de ello se compromete a que, en cuanto termine de hacer sus extracciones, *restaurará* el sitio y lo dejará como estaba, y aunque haya opositores que señalen que el sitio no volverá a ser el mismo, la empresa minera promete que con trabajos de restauración se entregará algo “bastante parecido” a lo que allí estaba (1997: 74-75). Entonces, la compañía minera promete que, terminando sus trabajos de extracción, restaurará el sitio haciendo que éste luzca exactamente igual, o incluso mejor.

Esto parece ser justo y apropiado, pero ¿cuál es o sería el problema ante esto? Elliot responde de la siguiente manera: “Lo que los ingenieros ambientalistas proponen es que aceptemos una falsificación en lugar de la cosa real, verdadera. Si esto es válido, entonces tal vez una respuesta adecuada a las propuestas de restauración es señalar que éstas solamente falsifican la naturaleza, que ofrecen algo menor a lo que nos quitaron” (Elliot, 1982:383). El punto clave para Elliot es que los restauradores ambientales pierden de vista que, una vez que un sitio *natural* ha sido modificado por la mano humana, éste pierde su *valor natural* (Elliot, 1997: 76). Si volvemos a insistir, enfatizando y señalando que la restauración del sitio es perfecta e incluso supera a su anterior estado *natural* ¿no podría decirse que su valor incluso ha aumentado? Esto es completamente falso para Elliot, lo cual no

significa que considera lo natural como algo bueno y lo no natural como algo malo, sino lo que él sostiene es que “las políticas de restauración no siempre devuelven el valor completo, dado que una de las razones por las que valoramos los distintos ambientes es porque son naturales en algo grado” (Elliot, 1982:384). Lo que esto muestra es que los ingenieros responsables de los trabajos de restauración creen que se pueden indemnizar con trabajos de restauración los espacios afectados, de manera equivalente a como se hace en el ámbito económico. Elliot insiste en que el valor no radica en el parecido, pues, tal y como ocurre análogamente con una obra de arte o con cualquier objeto de nuestra propiedad, son objetos que valoramos de manera especial o les tenemos un *aprecio* particular. En el caso de una pintura de un reconocido artista podría hacerse una copia fiel, pero el valor del nuevo objeto, en relación con el valor del original, es que éste carece de un origen singular, de “una génesis y una historia particular” (*Ibid.*, 383) que lo lleva a ser un objeto de un *aprecio cultural especial*. Por lo tanto, cuando se *crea* un objeto con la intención de suplantar al original, por más fiel que sea su parecido, nunca tendrá el mismo valor. Y en el caso particular de la naturaleza es que, además del valor natural perdido suele perderse mucha de la biodiversidad que se encontraba en él y no recuperarse (Elliot 1997:77). De manera que, aunque se parezca mucho al sitio previo antes de ser expoliado, éste no volverá a ser el mismo.

Elliot sugiere pensar esta situación también de otra manera, para lo cual nos invita a suponer que se nos regala un objeto tallado delicadamente y especialmente bello, por lo cual sentimos de manera inmediata un gran aprecio por él. No obstante, llegamos a enterarnos que éste fino objeto fue hecho con huesos de una persona que fue asesinada para tal fin, es decir, tomar sus huesos y hacer con ellos ornamentos decorativos. El objeto, señala Elliot, no ha cambiado, sigue conservado su misma finura, pero la percepción acerca de él cambia, se ve ahora como algo sucio, inmoral; entonces, el aprecio que se sentía originalmente por tal objeto se transforma en desprecio. Por tanto, “el descubrimiento del origen del objeto cambia la valoración de éste, pues revela que el objeto no pertenece a la clase de cosas que valoro” (Elliot, 1982: 383). Esto mismo puede suceder en el caso de sitios naturales que fueron trastocados por la mano del hombre y posteriormente se

transformaron en hermosos sitios ilegítimamente naturales, y para ello se sacrificaron las especies que originalmente lo habitaban.

Este es un argumento importante para los ambientalistas -advierte Elliot-, pues sus voces no se levantan meramente en defensa del daño visible superficial, sino a favor del *valor natural intrínseco*, el cual se *deprecia o se pierde* una vez que es trastocado por el hombre; además, está el hecho de que varias especies de animales y vegetales pueden llegar a perderse en esos sitios, ante ello pretender *reemplazarlos* con otras especies, las cuales pueden llegar a ocasionar un desequilibrio ecológico, especialmente si no se eligen apropiadamente y sólo se busca una apariencia estética, lo que puede provocar un desajuste mayor en el ecosistema, de manera particular si se introducen «especies invasoras» las cuales pueden convertirse con el paso del tiempo en un problema mayor, situación bastante común a lo largo de la historia⁶⁶.

Lo anterior sugiere que no hay una consciencia muy clara del trabajo de restauración ecológica, pero lo que es más grave aún es que estos trabajos se hagan de manera oculta, por ejemplo, qué pasaría, sugiere Elliot, si se diera el caso de que alguna empresa modifique un espacio natural en secreto y lo promoviera como un espacio natural *puro*, pretendiendo con ello que dicho sitio se valore así, como un *espacio natural inmaculado* libre de cualquier tipo de intervención humana. Elliot insiste en que, aunque esto pudiera llegar a suceder “el éxito del engaño no eleva al sitio restaurado al nivel del original” (1982: 385) puesto que éste ha perdido su *valor natural original*. El punto aquí es que cualquier espacio natural tiene valor y puede ser valorado como tal, pero una vez que ha perdido su valor original, éste ya no puede recuperarse, ya no vale lo mismo, y es absolutamente inmoral engañar a las personas haciéndoles creer que dicho espacio, que ya ha sido modificado por

⁶⁶ Los seres humanos a lo largo de la historia fueron introduciendo especies tanto de plantas como de animales a los sitios donde se desplazaban, básicamente para continuar con sus costumbres alimentarias y ornamentales. Estas prácticas con el paso del tiempo han provocado serios daños en las especies y en los ecosistemas locales. De hecho, la introducción de especies se encuentra en la actualidad entre las principales causas de extinción de muchas clases de plantas y animales, lo cual está afectando el equilibrio de los ecosistemas en varias partes del mundo. Esto es algo que debe impedirse y evitarse cuando se restaura algún sitio. Ver el documental *El planeta y su status*, Barrington, Rupert (2000); puede verse también *Especies exóticas invasoras* en: http://ec.europa.eu/environment/pubs/pdf/factsheets/Invasive%20Alien%20Species/Invasive_Alien_ES.pdf (recuperado el 26 de noviembre 2013).

la mano del hombre, es un sitio virgen y solicitar que se le valore como tal. Entonces, no es que el espacio natural trastocado no tenga valor o sea algo malo, sin duda alguna tendrá otros valores, pero insisto, lo que está mal y no debería aceptarse es que dicho sitio conserva su pureza original.

¿Qué se puede hacer para evitar este tipo de engaño? Lo que tendría que hacerse, subraya Elliot, es contar con elementos de juicio que nos permitan saber distinguir lo natural de lo artificial sobre bases y datos de información bien aprendidos lo que nos permitirá reconocer un espacio natural de uno modificado, a pesar de que éste sea una buena réplica de aquél (*Ibid.*, 387). Esto puede ayudarnos por lo menos a dos cosas: primero a tener elementos para poder distinguir lo que es original de una copia; segundo, a formar y cambiar nuestra percepción antropocentrista tradicional del mundo natural y reencontrar un nuevo atractivo e interés en él, y con ello una “nueva área de valoración” (*Id.*) que nos permita captar su complejidad, diversidad e integración originales, a través de ello descubrir su *valor natural propio*, lo que puede conducir a que dejemos de valorar el mundo natural sólo instrumentalmente, es decir, a que cambiemos nuestra percepción tradicional de ver y valorar a la naturaleza como un almacén de recursos naturales y verla más bien como un espacio lleno de bienes naturales.

Si se consiguiera tal cambio de perspectiva podría fomentarse la defensa de los pocos espacios naturales vírgenes (*wilderness*) que quedan y su preservación, antes que aceptar la suplantación de estos mediante políticas encaminadas a la conservación, las cuales son entendidas y desarrolladas con un claro enfoque antropocéntrico tradicional y con objetivos manifiestamente instrumentales en beneficio de nuestra especie.

La crítica de Elliot hacia los trabajos de restauración ecológica es incisiva y reveladora, pues nos alerta de la pérdida de los valores auténticos del mundo natural cuando se pretenden hacer algunos trabajos de esta índole. Lo socialmente grave es que al promover los trabajos de restauración ecológica se acepta incondicionalmente -con mayor ignorancia que consciencia- la suplantación de entidades naturales que poseen valor intrínseco, por entidades artificiales cuyos valores son instrumentales y que tendrán como objetivo la satisfacción de intereses

humanos. Esta apreciación, tal y como intentan justificarla algunos restauracionistas ambientales, sólo puede entenderse desde la visión clásica de un antropocentrismo dominante que pretende seguir imponiéndose sobre el mundo natural, mismo que ve sólo como un instrumento o medio para alcanzar metas humanas. Esta visión será retomada y analizada por el filósofo Eric Katz.

Katz, siguiendo los pasos del trabajo elaborado por Robert Elliot, escribe el artículo titulado "*The Big Lie: Human Restoration of Nature*" (1992) cuyo objetivo es: cuestionar "el interés de los ambientalistas por la restauración de la naturaleza y argumentar en contra de la posición optimista de que la humanidad tiene la obligación y la capacidad de reparar o reconstruir los sistemas naturales dañados" (*Ibid.*, 95). Esto es desde su punto de vista una muestra patente de la arrogancia con que los seres humanos contemplamos el mundo natural, pues tenemos la idea de que todo tiene un "arreglo tecnológico" (*Id.*).

Para Katz el trabajo de Elliot es meramente teórico y especulativo ya que no lo aterriza en casos particulares; a pesar de ello, reconoce que su objetivo es bastante claro: cuestionar y poner en duda los argumentos de los conservacionistas. Desde la óptica de Katz, la crítica de Elliot ha servido para tomar consciencia de que actualmente estamos frente a dos posturas aparentemente antagónicas: los que están a favor de la *preservación* y los que están a favor de la *conservación*, o en palabras de Katz los que toman este problema con "seriedad" -que serían los primeros- y los que no -los segundos. Los que defienden la postura preservacionista están a favor de lo señalado por Elliot, en cambio los que defienden una postura conservacionista deben pasar por encima de los argumentos presentados por éste, e incluso ignorarlos, ya que "lo que Elliot atacó como una imposibilidad física y como un error moral es ahora defendido como política ambiental apropiada" (*Ibid.*, 1997:96).

El problema central de la crítica de Katz hacia las políticas de conservación y los trabajos correspondientes de las mismas es que por medio de ellas se pretenda hacernos creer que lo que se busca es la recuperación y la preservación de la naturaleza para retornarla a su estado *natural* por medio de trabajos de restauración, o en palabras de él, mediante *arreglos tecnológicos*, lo que deja como

resultado “un artefacto creado para uso humano” (*Ibid.*, 97). Éste es un asunto que debe ser abordado desde una reflexión ética, por tanto, “el problema para una ética ambientalista aplicada es la determinación del valor moral de dicho artefacto” (*Id.*).

¿Cuáles serían algunas diferencias que pueden establecerse entre un artefacto y un objeto natural? Katz retoma los rasgos de los artefactos señalados por Losonsky⁶⁷ (*estructura interna, propósito, modo de uso, periodos de vida y cambios regulares predecibles*). Lo primero que indica Katz es que “los objetos naturales carecen de la clase de propósito y de función que encontramos en los artefactos [...] No fueron creadas con un propósito particular; no tienen ningún modo fijo de uso” (*Ibid.*, 98). Por ejemplo, se dice que una función de los depredadores es ser reguladores de poblaciones de otras especies, como si éstos estuvieran programados para hacer eso; sin embargo, ésta no deja de ser una mera interpretación humana, un tanto mecanicista y, por qué no pensarla incluso como reduccionista.

Los artefactos, en cambio, dentro de nuestra cosmovisión antropocéntrica no representan ningún problema, pues reconocemos que su creación y sus funciones fueron diseñadas para su uso social y cultural; pero, cuando se pretende crear y diseñar un *mundo natural* con base en los deseos e intereses humanos “estas áreas naturales restauradas y rediseñadas parecerán más o menos naturales, pero no serán nunca naturales: serán artefactos humanos antropocéntricamente diseñados” (*Id.*).

Para ilustrar lo anterior Katz utiliza como ejemplo lo que Chris Maser⁶⁸ propone en su libro, *The Redesigning Forest*. Katz encuentra en éste por lo menos tres problemas. El primero la confianza que muestra el autor en que los seres humanos podemos moldear los procesos de la naturaleza a nuestro antojo; segundo, desde una posición mecanicista asumir que los diseños forestales humanos son superiores a los de la naturaleza; tercero, proponer como meta de la restauración forestal la construcción de *bosques-fábrica* usando los conocimientos de la ecología forestal. “Su conclusión -señala Katz- nos muestra el peligro de usar

⁶⁷ Losonsky, Michael, “The Nature of Artifacts”, *Philosophy* 65 (1990), p. 88. Citado por Katz (1997: 97).

⁶⁸ Chris Maser, *The Redesigning Forest*, R. & E Miles, San Pedro, 1978. Citado por Katz (1997:94).

modelos antropocéntricos y mecanicistas de pensamiento en la formulación de la política ambiental. Esos modelos nos dejan con bosques que son ‘fábricas’ para la producción de mercancías humanas, catálogos de partes para el mantenimiento de la máquina” (*Ibid.*, 100). El objetivo final, un bosque sostenible para la obtención de los recursos necesarios para satisfacer las necesidades humanas. Sirva como claro ejemplo de lo anterior lo que ocurre en la actualidad con los cultivos forestales.

Los cultivos forestales suplantán a los bosques originales, y se crean en sitios donde anteriormente sólo había pastizales, los cuales, históricamente se han visto como espacios inútiles, por lo cual las compañías papeleras comenzaron a sembrar árboles de rápido crecimiento para poder obtener celulosa en el menor tiempo posible. Esto impacta negativamente los lugares donde se llevan a cabo este tipo de plantaciones, pues, aunque parezcan bosques, y por tanto algo muy deseable en la actualidad, se convierten en una especie de asesinos silenciosos dentro de los ecosistemas, ya que no hay ningún tipo de simbiosis donde se realizan estas plantaciones artificiales, como la que hay en los bosques naturales, en los que se tejen y entretejen redes sinérgicas que dan vida al sitio. Debajo de los cultivos forestales no crece nada, por el contrario, los árboles plantados generalmente pinos y eucaliptos, erosionan y agotan los suelos extrayendo gran cantidad de los minerales que hacen posible la existencia de la vida. Una vez que estos árboles son cortados, lo único que queda son espacios muertos carentes de cualquier tipo de vida⁶⁹. Este tipo de prácticas encajan muy bien con el trabajo de Maser criticado por Katz, y me parece que este tipo de uso de la naturaleza es precisamente el que debe impedirse y por ningún motivo hacer pasar los cultivos forestales de este tipo como trabajos de restauración, o como una herramienta útil para la captación de CO₂, pues ambas cosas son una gran mentira.

⁶⁹ A lo ya dicho hay que agregar además que los efectos ambientales y sociales de los cultivos forestales en Sudamérica para producir madera y celulosa (materia prima para la fabricación de papel) raramente son conocidos por los ciudadanos. Y los gobernantes, a pesar de que conocen el impacto ambiental tan destructivo y contaminante de esta actividad, la aceptan con bastante displicencia, es más la apoyan y subsidian, pues favorece el crecimiento del PIB. Deberíamos saber, además, que sólo el 1% de la producción de esta actividad se utiliza en libros y cuadernos, casi el 50% es madera, y el restante 49% se utiliza para producir cartón, papel de embalaje, papel periódico, papel higiénico y de cocina, materiales que se usan una vez y se desechan. Se está destruyendo el ecosistema para cosas totalmente descartables (ver Documental *Arboles que matan*, Viñas, 2012).

Pasando a otro punto, Katz no está de acuerdo del todo con la “tesis de la restauración” elaborada por Elliot, pues éste toma como modelo comparativo las artes plásticas, las cuales son creaciones individuales y estáticas, en tanto que la naturaleza se encuentra en continuo devenir, por lo cual, le parece a Katz que esta analogía tiene una mejor suerte si se hace con el arte evolutivo, como el ballet, en el cual hay movimientos dinámicos únicos y diferentes en cada una de las ejecuciones, y esto es precisamente lo que ocurre en la naturaleza, la cual no es un objeto estático y acabado, sino en continuo movimiento. Para Katz, por tanto, “usar la analogía arte/naturaleza de falsificación refuerza la impresión de que los objetos naturales son similares a los artefactos –obras artísticas- y que se les puede evaluar usando los mismos criterios antropocéntricos. Las entidades naturales tienen que ser evaluadas en sus propios términos, no como obras artísticas, máquinas, fábricas o cualquier otro artefacto de creación humana” (*Ibid.*, 103).

El último punto por resolver, pero tal vez el principal, es poner en claro qué es propiamente para Katz una entidad natural y por qué un sitio restaurado no puede entrar dentro de esta categoría. Katz “asume que a lo natural se le define como algo independiente de las acciones de la humanidad” (*Id.*). Esta definición presenta dos problemas: el primero es que prácticamente todo el mundo ha sido trastocado ya por la especie humana, sea directa o indirectamente a través de la contaminación, así es que, en sentido estricto “(ya) no existe nada verdaderamente natural” (*Ibid.*, 104). El segundo es que los seres humanos, a pesar de vivir en espacios repletos de artificialidad (iluminación eléctrica, autopistas, comida empacada, etc.) seguimos siendo seres esencialmente naturales producto de la misma evolución, así es que las acciones y creaciones humanas, que incluyen la ciencia, la tecnología, las artes y la cultura en general, son resultado natural de nuestra misma evolución, es decir, pueden llegar a considerarse parte de la naturaleza, o mejor dicho, forman parte de la propia naturaleza humana.

La solución que puede darse a la disyuntiva de este segundo problema debe surgir del reconocimiento de los efectos humanos en el mundo natural. Rediseñar la naturaleza, teniendo únicamente como meta la imposición de intereses antropocéntricos es un ataque contra la realización de la naturaleza

y, por lo tanto, contrario a la ética, ya que “la liberación de todas las formas de dominio es el principal objetivo de cualquier sistema ético o político” (*Ibid.*, 105). La restauración y el rediseño de la naturaleza es sólo una ilusión, es querer hacernos creer que tal artefacto es realmente algo natural y está libre del dominio humano. Es en esto en donde radica la principal mentira y la clave del engaño que Katz critica y ataca.

Por último, Katz señala que lo que ha dicho no exime a las empresas que contaminan de no reparar los daños que provoquen; por el contrario, están obligadas, legal y moralmente, a buscar por todos los medios posibles a su alcance la rehabilitación de los sitios que deterioren, sea como consecuencia de algún accidente⁷⁰, así como -yo agregaría- por su explotación insostenible. La restauración no debe tener como objetivo una “reacción activa” en las políticas ambientales y enfrentar los problemas sólo hasta después de que estos ocurren y se hacen obvios, lo cual obliga a buscar y poner un remedio; lo que debería hacerse es promover “políticas proactivas” cuyo objetivo deliberado sea preservar los servicios de los ecosistemas y con ello garantizar su funcionamiento a largo plazo. En palabras de Katz:

La restauración de la naturaleza es un compromiso, no debería ser un objetivo básico en la política (ambiental). Es una política que saca lo mejor de una mala situación; arregla nuestro desorden. Ponemos un mueble sobre la alfombra ya que proporciona mejor apariencia. Como una cuestión política, sin embargo, sería más significativo prevenir las causas de las manchas (*Ibid.*, 106)⁷¹.

¿Cómo podemos calificar los puntos de vista de Robert Elliot y Eric Katz? ¿Son viables? ¿Alientan a hacer un cambio en nuestra conducta ambiental? ¿No tienen acaso la apariencia de intentar frenar las acciones que se están tomando para reparar los daños y los errores que por mucho tiempo los seres humanos hemos cometido en contra de la naturaleza? ¿Qué grado de aceptación pueden tener entre los responsables de gestionar las políticas públicas ambientales estas propuestas?

⁷⁰ Katz pone de ejemplo el derrame de petróleo ocurrido en Alaska en 1989 como consecuencia del hundimiento de un barco de la empresa Exxon, cuyos efectos dañinos siguen afectado aún en la actualidad. Ver http://www.bbc.co.uk/mundo/ciencia_tecnologia/2010/01/100114_0457_exxon_sigue_desastre_jrg.shtml (recuperado el 29 de noviembre de 2012).

⁷¹ Lo que está entre paréntesis es agregado mío.

¿Será el antiantropocentrismo la solución a los problemas ambientales o por el contrario tenemos que buscar otras opciones?

Me parece que esas son algunas de las preguntas que pueden suscitar los trabajos de Elliot y Katz. Tal vez para los que ya están inmersos en algún trabajo de restauración puedan parecer unas críticas bastante duras y, por qué no pensarlo, injustas, pues yo no creo que todas las acciones que se han emprendido para remediar los daños antropogénicos tengan la intención que ellos señalan; pero también creo que no todos los programas en política ambiental estén suficientemente estudiados y orientados a remediar los desperfectos. Los extremos no parecen ser nunca la solución a los problemas, es por ello necesario que se ofrezca una opción intermedia que haga posible superar las diferencias. Ésta podemos encontrarla en la revisión y evaluación pragmática que hace el filósofo Andrew Light a la crítica de la restauración ecológica elaborada por Elliot y Katz.

2.2. Evaluación pragmática a la crítica de la restauración ecológica

El filósofo pragmatista Andrew Light no está de acuerdo con la postura de Elliot ni con la de Katz de que la restauración de la naturaleza sea algo malo en sí mismo y que por lo tanto debe evitarse o dejar de practicarse. Para Light, Katz no es suficientemente sensible hacia la *variedad de proyectos* que caen dentro de la categoría de restauración ecológica, pues como veremos más adelante, éstas pueden ser de dos tipos: *benévolas* o *malévolas*, así es que no hay razón para descalificar *de facto* todos los trabajos de esta índole, pues algunos de ellos pueden servir incluso para *restaurar* y *revitalizar* las relaciones humanas con la naturaleza no humana. Esta es la tesis que guía su reflexión. Pero antes de seguir adelante, expondré cuáles son los argumentos con los que la defiende.

Andrew Light se pregunta ¿cuál es el papel de la filosofía ambiental y a quién debería dirigirse?⁷² Nos recuerda que lo que dio origen a la ética ambiental fue la preocupación de un variado grupo de pensadores que se preguntaron de qué forma la filosofía podría contribuir a la solución de problemas ambientales, y cuál sería su papel. A partir de ese momento se trató de explicar y justificar el valor no

⁷²Andrew Light no utiliza el concepto tradicional de ética ambiental sino de filosofía ambiental.

antropocéntrico de la naturaleza, y “determinar cuáles son los deberes, las obligaciones o los derechos que se siguen de dicha descripción” (2000:398). La mayor parte de esta discusión fue teórica, realizada intramuros en las universidades y básicamente entre filósofos, frustrando sus aspiraciones originales de hacer una contribución en el ámbito sociopolítico.

Ciertamente no es el papel ni la función de la filosofía ofrecer soluciones prácticas específicas para resolver los problemas ambientales, no obstante, su contribución puede ser al menos de cuatro tipos, indica Light:

Servir como: (1) una guía para los activistas ambientalistas en busca de justificaciones éticas para sus actividades en defensa de otros animales y ecosistemas; (2) una ética aplicada para administradores de recursos; (3) un instrumento general para quienes dictan las políticas, ayudándoles a delinear de manera responsable las políticas ambientalistas; y (4) un faro para el público en general, tratando de expandir sus nociones de obligación más allá de los confines tradicionales de las preocupaciones morales (centradas en los humanos) (2000: 398-399).

Aunque las cuatro propuestas son importantes, Light enfatiza que es a las dos últimas a las que los filósofos deben ayudar principalmente, convencer a los políticos para que implanten mejores políticas ambientales y éstas sean a su vez presentadas al público para que por razones éticas las apoyen, de esa manera los filósofos ambientales pueden unirse a otros ambientalistas y hacer que sus contribuciones sean más productivas. Pero si algunos filósofos, como son los casos de Katz y de Elliot, están empeñados en justificar un cierto tipo de valor especial en la naturaleza (*valor natural*), el cual sólo puede mantenerse si se conserva al margen de cualquier manipulación humana, entonces, no puede darse la conexión deseada entre la filosofía y otras disciplinas, por ejemplo con la ingeniería ambiental. Para evitar estos aparentes desaciertos bastaría con ignorar las propuestas de Elliot y Katz, pero no deben dejarse pasar por alto por dos razones de suma importancia, indica Light:

Primero, los argumentos de Katz y Elliot representan el intento mejor sustentado hasta ahora para hacer una contribución filosófica a la literatura global sobre la restauración [...] Segundo, la comunidad más amplia de gente que se ocupa de la restauración cree cada vez más que las clases de cuestiones a las que se enfrentan Katz y Elliot son la única especie de contribución que la filosofía como disciplina puede hacer respecto a las discusiones sobre la restauración (*Ibid.*, 399).

Estas reflexiones dan como resultado que el punto de vista por parte de la comunidad de los restauracionistas sea que los filósofos ambientales son hostiles a

estos trabajos, provocándose por tanto un cerco el cual deja sin terreno las posibles aportaciones filosóficas respecto a esta actividad y a otras afines, pues, desde el punto de vista filosófico ninguna actividad de esta índole podría aceptarse, ni moral ni éticamente.

Light, no obstante, sí cree que los filósofos pueden contribuir y hacer aportaciones constructivas en cuestiones ambientales. La manera de hacerlo es “ayudando a articular los fundamentos normativos para las políticas ambientales de manera que resulten traducibles para el público” (*Id.*). Para lograrlo necesitan diversificar sus propuestas de manera que éstas lleguen a un público más amplio, y que a su vez, concuerden con sus instituciones morales cotidianas, enfocarlas en nociones de valor centradas en lo humano y no en concepciones abstractas no antropocéntricas que enfatizan valores intrínsecos.

Este tipo de trabajo filosófico sería ya una importante aportación de pragmatismo ambiental de acuerdo con la concepción que Light tiene de éste:

Denomino *pragmatismo ambiental* a la concepción gracias a la cual es sostenible esta tesis acerca de la importancia del llamado a las motivaciones humanas para evaluar a la naturaleza. Con esto no quiero decir una aplicación de los escritos tradicionales de los pragmatistas (Dewey, James, Pierce, por ejemplo) a los problemas ambientales. Más bien, quiero simplemente decir el reconocimiento de que una filosofía ambiental responsable y completa incluya un componente público en el que se enfatice una política clara. Es ciertamente apropiado que los filósofos continúen su búsqueda de una descripción verdadera, fundamentadora y no antropocéntrica del valor de la naturaleza. Pero los filósofos ambientalistas se comportarían negligentemente si a su vez no intentaran elaborar otros argumentos, quizá más atractivos, que pudieran tener una audiencia en un público antropocéntrico (*Ibid.*, 400).

Aunque el pragmatismo ambiental por congruencia teórica debería ubicar su reflexión al margen de lo que se ha dado en nombrar *valor natural no antropocéntrico*, debe también, para ser congruente con su pluralismo, apoyar a la comunidad filosófica a elucidar qué es ese tipo de valor; pero, su objetivo, no debe quedarse en el ámbito especulativo, sino avanzar hacia una clarificación de dicho valor de manera que pueda ser entendido por el público y tener a su vez un fuerte impacto en la discusión de proyectos políticos ambientales.

Este enfoque pragmático modifica positivamente la contribución filosófica y ética en los asuntos ambientales, pues permite ir más allá de la discusión del valor natural y hacerse preguntas “como la de si hay fundamentos morales que justifiquen que se aliente la participación pública

en la restauración” (*Id.*)⁷³. Esto obliga al filósofo ambientalista pragmático a entrar en debate con quienes practican algún tipo de restauración ambiental, más que restringir esta discusión a un debate filosófico sobre si debe o no ponerse en práctica trabajos de restauración.

Para poder avanzar en esta propuesta es necesario pasar a revisar ahora con mayor profundidad cuál es la crítica que hace Light a las tesis de Elliot y de Katz. Light comienza por distinguir dos categorías de restauración que tienen implicaciones morales divergentes, las cuales no fueron consideradas por Elliot, en su artículo “Falsificando la naturaleza” (1982), aunque posteriormente haya reconsiderado nuevas valoraciones del manejo de un espacio natural en bancarrota para transformarlo, mediante trabajos de restauración en uno benéfico, y este nuevo punto de vista es precisamente el que le da la pauta a Light para catalogar la restauración ecológica en dos clases de categorías: restauraciones malévolas y benévolas.

La *restauración malévola* es aquella con la que se *aparenta* estar retornando el sitio dañado a su estado natural y se la entiende desde un punto de vista tecnocrático, ya que se deposita ciegamente la confianza en que, por medio de aplicaciones tecnológicas se podrá *reparar* el sitio dañado, como si fuera una máquina o un aparato, y retornarlo a su estado *funcional*. El objetivo es obtener un beneficio con fines humanos, ya sean económicos, estéticos o de recreación, no el deseo de retornar el espacio dañado a su estado original natural. La segunda clase es una *restauración benévola* “que se emprende para *remediar* un daño pasado que se le hizo a la naturaleza, si bien no se le ofrece como una justificación para dañar la naturaleza” (Light, 2000:401).⁷⁴

⁷³ Este punto es muy importante revisarlo y debe ser medular en los objetivos de esta investigación, primero porque hay varias actividades de tinte ambiental en las que se solicita la participación pública (por ejemplo, reforestar), pero sólo suele hacerse para justificar alguna campaña política y sus gastos, o comercialmente para ocultar subrepticamente los daños en el ambiente provocados por alguna empresa privada. Su fin no es entonces el beneficio real de la naturaleza, sino el del político o el empresario. Segundo, porque en varias de las propuestas de la economía verde, se hace un fuerte llamado a que la sociedad sea más participativa y sea ella la que, en cierta forma, asuma la mayor parte de los compromisos en materia de sustentabilidad, básicamente mediante mecanismos de privatización de algunos ecosistemas, por ejemplo el pago por servicios ambientales (PSA) que se está aplicando ya en varias partes del mundo.

⁷⁴ La idea de *remedio* puede entenderse desde un punto de vista orgánico, ya que tiene una mayor connotación con aspectos relacionados con la salud y la enfermedad, la cual no se repara, sino que se ayuda al organismo, por medio de agentes externos (medicinas o remedios caseros) a salir de su situación crítica.

Si esta clasificación o distinción es válida, entonces, sugiere Light, “el blanco original de Elliot no era la restauración como un todo, sino sólo una clase particular de restauración, a saber, las restauraciones malévolas” (2000:401). Visto así, la propuesta de Elliot puede reconsiderarse y además “contribuye mucho a limpiar el camino hacia una aportación filosófica positiva a las cuestiones de la restauración” (*Id.*) al ofrecer la opción de distinguir y discutir previamente los objetivos que se propongan para llevar a cabo un trabajo de este tipo.

Para Light, Katz es menos flexible que Elliot, pues recordemos que para Katz todo proceso de restauración implica necesariamente manipulación humana, lo cual hace de un *espacio natural* sólo un supuesto de ésta, de manera que es algo meramente artificial, un *artefacto* y una creación de *arrogancia humana* sobre la cual se imponen intereses antropocéntricos de dominio, por lo tanto, para él todas las restauraciones sólo pueden ser malévolas.

Light muestra que la separación que intenta marcar Katz entre natural y artificial se basa en cinco argumentos: «de la duplicidad», «de la arrogancia», «del artefacto», «del dominio» y del «reemplazo» (ver *Ibid.*, 402); siendo el cuarto el que más aparece en la mayoría de los artículos de Katz y, por lo tanto, es en el que Light expresamente se concentra. Light indica que la premisa principal que está presente en todos sus argumentos es la de un «supuesto ontológico», con el que sugiere Katz que “los humanos y la naturaleza pueden estar significativamente separados, de modo que se argumenta tajantemente que la naturaleza restaurada es un artefacto, una parte de la cultura humana, más que una parte de la naturaleza” (*Ibid.*, 403).

Light se opone a esta concepción, y contrariamente a ella cree que los trabajos de restauración pueden liberar a la naturaleza del tipo de dominio que preocupa a Katz y presenta para ello cuatro argumentos.

1. Puede haber situaciones en que debido al daño que se cometió a la naturaleza, ésta no pueda rehabilitarse (bioactivarse) naturalmente. La restauración en esos casos puede ayudar, siempre y cuando ésta responda a las necesidades propias del suelo y hábitat; pero, si por ejemplo, se introducen especies exóticas con la intención de sólo *enverdecer* el sitio, en vez de especies nativas, no habrá

corrección del daño e incluso éste puede ser mayor. Por otra parte, no hacer nada y dejar a la naturaleza, como se dice, *a su propia suerte*, no protegerla de ulteriores riesgos antropogénicos implicaría una mayor omisión moral que intentar su restauración.

2. El hecho de que algo sea más natural debido a la ausencia de intervención humana, no implica que ésta siempre se deba evitar, pues, siguiendo una premisa clásica del holismo, “alguna interferencia está garantizada cuando somos la causa de un desequilibrio en la naturaleza”, por tanto la intervención humana es permisible para “rectificar el equilibrio de la naturaleza”. Este principio puede ser moralmente aceptado para la restauración, e inclusive en algunos casos sería hasta éticamente requerido, pues aunque Katz no esté de acuerdo en que los seres humanos pueden restaurar la naturaleza, eso no implica que no deban los seres humanos comprometerse con proyectos de restauración, especialmente cuando se tiene la obligación de reparar un daño antropogénico en ciertos lugares.
3. Light señala que Katz confunde la restauración con la mitigación, es decir, la búsqueda de evitar o disminuir los efectos adversos de un proyecto o actividad humana, la cual sí puede llegar a tener fines antropocéntricos orientados hacia la conservación en términos de sostenibilidad; pero, aun así, los restauracionistas replicarían que es la misma naturaleza la que fija los objetivos para las restauraciones. Ciertamente esto se hace con el influjo humano, el cual puede estar cargado de cierto subjetivismo, pero éste finalmente debe cumplir con las exigencias de “autorrealización de la misma naturaleza”, no de los deseos humanos.
4. Por último, Light indica que debemos preguntarnos “cómo podríamos los seres humanos saber cuál autorrealización natural sería la apropiada en cada caso particular y por qué excluiríamos todo papel humano de ayuda para que se produjera si pudiéramos discernirlo” (*Ibid.*, 403-405). Light señala que como ocurre en jurisprudencia, el ofendido debe recibir una *indemnización* por parte de su ofensor, independientemente de que la solicite o no aquél, aun a sabiendas de que eso no reparará el daño; sin embargo, al ofensor se le obliga

a cumplir con la *indemnización*, sea a través de un pago, de prisión o de trabajo comunitario, siendo esto último lo que se apegaría más a los trabajos de restauración, es decir, que las personas trabajemos en bien de un espacio natural dañado y, a través de ello, intentar restituir lo que le ha dañado y perdido en espacios naturales específicos.

Lo que Light está proponiendo, entonces, es que por medio de trabajos de restauración los seres humanos podemos *restituir* el equilibrio de los espacios dañados, a pesar de que algunos de estos males sean provocados indirectamente y sin una intención premeditada⁷⁵. en determinados espacios naturales, y que sea un trabajo en el que participe de manera solidaria toda la sociedad, no sólo algunos miembros de ella (grupos ambientalistas, ONGs, gobiernos). Me parece que esto realmente ayudaría a entender el compromiso moral que tenemos con la naturaleza y por qué tenemos que hacer algo para que ciertos espacios recuperen su integridad sistémica. Comparto, pues, la idea de que debe intentarse algo, mediante trabajos de remediación y rehabilitación que conduzcan a una verdadera restauración de los entornos naturales, antes que permanecer como simples observadores que miran pasivamente la agonía y el lento fallecimiento de estos haciendo caso omiso a un tipo especial de compromiso moral que tenemos hacia el mundo natural.

⁷⁵ Me refiero con esto a que hay acciones con las cuales de manera individual se participa en el deterioro de ciertos espacios naturales, por ejemplo, a través del vertimiento en los afluentes de sustancias químicas que se utilizan cotidianamente para la limpieza personal (shampoo, jabón, pastas dentales, etc.), de las casas y espacios laborales (cloro, detergentes, aromatizantes, etc.), o con el uso indiscriminado de vehículos, electricidad, agua; así como de materiales no biodegradables, no reutilizables ni reciclables como bolsas de plástico y desechables de unicel; compras de aparatos electrónicos, etc. Estas prácticas se deben también a que gran parte de lo que desechamos y consumimos se tira y se fabrica lejos de nuestra vista. Esto último conlleva la mayoría de las veces una gran carga de explotación y contaminación de recursos naturales, de lo cual la sociedad no se entera y no debería de hacerse directamente responsable, aunque al final sea ésta la que paga los costos de las externalidades de las empresas. Lo que deberíamos de hacer es tomar en cuenta la propuesta del doctor Daniel Goleman (2009) hecha en su libro *Inteligencia ecológica* en el cual sugiere que nos informemos cómo se fabrican las cosas antes de comprarlas y evitar un consumismo ciego. Para ello propone que los fabricantes pongan a disposición de los consumidores un estudio en el que den a conocer el Análisis del Ciclo de Vida (ACV) de los productos, es decir, de dónde provienen sus materias primas, cómo se manufacturan, cómo se introducen en el mercado y cuál es el tiempo aproximado de degradación de éstas, así las empresas podrán reconocer sus propios impactos en el medio ambiente y a su vez darlos a conocer a la sociedad, lo que posiblemente alentará un cambio en las actitudes consumistas de la sociedad y orientará los procesos de producción de las empresas hacia modelos más sustentables.

¿Por qué compromiso moral, si no se está haciendo referencia a un ser humano, o de qué manera puede interpretarse este daño a la naturaleza desde un ámbito moral? Light cita un pasaje del artículo de Katz que ayuda a entender cómo al dañar a la naturaleza nos dañamos también a nosotros mismos y por esa razón nuestras acciones positivas o negativas hacia la naturaleza son de orden moral: “Una política de dominio subvierte la existencia natural como la humana; niega tanto la realización cultural como la natural de lo bueno individual, humano y no humano. La liberación de todas las formas de dominio es, pues, el objetivo principal de cualquier sistema ético o político” (*Ibid.*, 405). Light identifica que esta intuición de Katz abre la puerta para elaborar una consideración moral de las consecuencias que la restauración tiene en la comunidad humana, en tanto que concede que hay un valor involucrado en la restauración que debe evaluarse junto con los objetos que ésta produzca.

¿Cuál es ese *valor*? Nuestra *relación con* la naturaleza, lo cual implica no sólo asumir que los seres humanos somos parte de ella, sino que tenemos además un compromiso moral *con ella*, el cual debe asemejarse a las relaciones de reciprocidad ética y moral que mantenemos con nuestros semejantes. En otras palabras, nuestro modo de actuar respecto a la naturaleza nos compromete de un modo particular, determinando nuestro carácter moral. Light señala que lo que Katz está sugiriendo es que así como en las relaciones humanas existe una reciprocidad en las acciones, en tanto que al dañar a otro se daña uno a sí mismo, de igual manera, al dañar o beneficiar a la naturaleza, tales acciones nos perjudican o benefician. Por tanto, “hacerle un bien a la naturaleza tendrá el mismo efecto recíproco de comprometernos moralmente con un valor positivo como acontece cuando le hacemos un bien a otras personas” (*Ibid.*, 406).

El principal objetivo que pretendería alcanzarse por medio de las restauraciones benévolas sería comprometer a las personas, a través de un *contenido normativo sustancial*, a que establezcan un «vínculo» más estrecho con el mundo natural, tener una relación más cercana que les ayude a entender la necesidad e importancia de restituir los bienes que nuestra especie ha quitado al

mundo natural, y por tanto, a comprometerse en trabajos de remediación conducentes a la rehabilitación y la restauración de los espacios naturales dañados.

¿Cómo establecer el vínculo? ¿La filosofía puede ayudar? De acuerdo con Light, la filosofía sí puede ayudar y además tiene un papel importante en la construcción y desarrollo de la restauración de las relaciones de los humanos con el mundo natural, por tanto, desde el ámbito filosófico, debe argumentarse en favor de los valores que llevan consigo las restauraciones benévolas, pues por medio de ellas se “restaura la conexión humana con la naturaleza al restaurar esa parte de la cultura que históricamente contenía una conexión con la naturaleza. Esta clase de relación va más allá de la mera reciprocidad; comporta la creación de un valor en relación con la naturaleza que va más allá de la obligación”. (2000:407). Para lograr materializar lo dicho, un requisito previo será constituir las bases normativas que establezcan los criterios para lograrlo de manera que “especificar los parámetros de la restauración que contribuyen a lograr esta relación moral con la naturaleza será la *tarea de una filosofía ambiental más pragmática*” (*Ibid.*, 407).

El trabajo de Katz, indica Light, nos ofrece ya algunos lineamientos de tipo pragmático para esta tarea. El primero de ellos es no aceptar restauraciones con las que se pretenda *suplantar* algo natural con algo artificial y hacernos creer que conservará su *valor natural original*, lo cual sería un fraude; segundo, cuando se hacen por *mera arrogancia*; tercero, cuando se ofrecen para *reemplazar o destruir* la naturaleza.

Un último punto por resolver -indica Light- con respecto a la crítica que Katz elabora en contra de los trabajos de restauración es que éste señala que con ellos no se restaura realmente nuestra relación cultural con la naturaleza, sino “tan sólo la cultura material artefactual de los humanos” (*Ibid.*, 408). En otras palabras, lo que se restaura -yo más bien diría, se instaure- es una relación con los artefactos que los seres humanos crean y que pretenden hacerlos pasar por entidades naturales. Tres son las respuestas que da Light a esta postura: (1) Que aun siendo los trabajos de restauración una especie de artefacto, estos pueden ayudar a la naturaleza a “emprender su propia restitución autónoma”. (2) Que las restauraciones, vistas incluso como artefactos con un gran parecido a la naturaleza, pueden servir para

incrementar los lazos de los ciudadanos, dentro de las mismas ciudades, a “apreciar la fragilidad y complejidad de los procesos naturales cuando se topen con ellos”. (3) Los trabajos de restauración no pretenden reafirmar el dominio humano sobre la naturaleza, sino “restaurar la cultura de la naturaleza, no la naturaleza misma”; de manera que se pueda entender con mayor claridad qué actividades son las que están provocando los daños y evitarlas, así como oponerse a ellas cuando éstas quieran llevarse a cabo (ver *Ibid.*, 408-409).

La conclusión de Andrew Light es que las restauraciones benevolentes nos ayudan a restaurar nuestra relación con la *cultura de la naturaleza* y a formar una comunidad positiva con ella. Además, establecer los criterios ulteriores de la restauración es la contribución que la filosofía puede hacer a la consideración y la práctica pública de restauración ecológica. Esta es una contribución que supera a la comunidad filosófica profesional y tiene como fin práctico ayudar a resolver problemas ambientales (*Ibid.*, 409).

Como se ha hecho notar, las acciones humanas que se emprenden con el objetivo de restaurar la naturaleza, y a través de ellas *restaurar* también nuestras relaciones con el mundo natural, no tienen por qué verse necesariamente como una acción de dominio antropocéntrico, por el contrario pueden, y tal vez deben valorarse, cuando sea el caso apropiado, como restauraciones benévolas, es decir como una *retribución moral* que contribuye, de alguna manera, a la reparación del daño cometido por nuestra especie sobre el mundo natural⁷⁶. Los trabajos de

⁷⁶ La retribución moral a través de una sanción o castigo se ha entendido filosóficamente al menos en dos sentidos: desde el punto de vista deontológico de Kant y desde el punto de vista utilitarista de Bentham. Si tomamos como punto de partida la visión kantiana de que un daño se repara mediante la *ley del talión*, podríamos llegar a la conclusión de que nuestro justo castigo a la larga, en término ambientales, será morir y desaparecer como especie, pues somos los culpables de estar ocasionando la muerte de miles de especies animales y vegetales y en general del planeta. La muerte y desaparición de nuestra especie permite especular que se producirá a la larga el restablecimiento de un nuevo orden ecológico y con ello aliviar la cantidad de sufrimiento en el mundo, padecido por miles o millones de especies no humanas provocado por causa nuestra. La visión utilitarista de Bentham, por contraparte, señala que el retribucionismo incrementa el sufrimiento en el mundo no lo disminuye, pues el castigo, sea del tipo que sea (privación de la libertad, de algún bien o de la vida) disminuye la felicidad, y es contrario a nuestro deber, el cual es hacer aquello que ayude a aumentar la felicidad y disminuir el sufrimiento. Bentham señala que hay una mejor manera para castigar a los infractores que resulta benéfica para el individuo y socialmente. Para Bentham sí es útil amenazar con castigos para disuadir las infracciones a la ley y mantener el orden social, pero como no siempre es suficiente y surgen infractores, a éstos debe recluírseles en prisiones en donde se les deberá de dar la oportunidad de *rehabilitarse* mediante terapia psicológica, educación y capacitación técnica en un oficio. La sugerencia básica de esta propuesta es que se abandone la idea simplista del castigo y ésta sea remplazada por la de *tratamiento*. Si nos preguntamos

restauración pueden, por tanto, ayudarnos a tomar conciencia de nuestro grado de culpabilidad y responsabilidad del perjuicio que como especie estamos ocasionando a la naturaleza, y convertirse en un motivo suficiente para que, en la medida de lo posible, se haga un esfuerzo social conjunto de la reparación del daño.

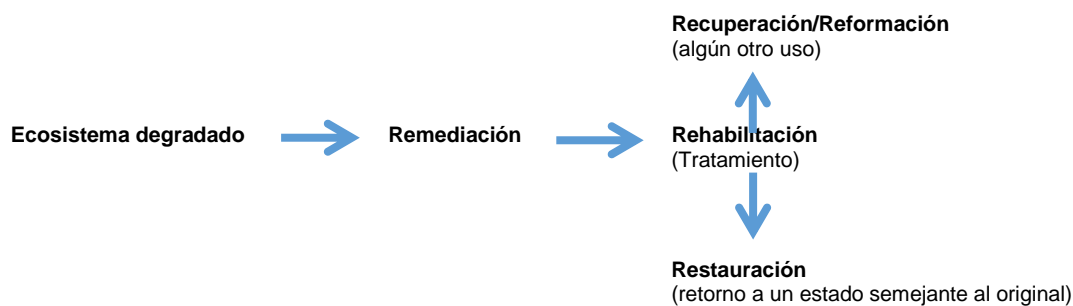
Será importante, pues, que en las acciones políticas y empresariales que se tomen en los trabajos de restauración se implique a la sociedad, que no se le deje al margen de éstos y que colabore activamente, tanto en la planeación previa de lo que se pretende hacer como en la aplicación de las estrategias elaboradas; posteriormente apoyando en la conservación de los sitios restaurados. Esto ayudaría a *restaurar* las relaciones humanas con la naturaleza, como lo sugiere Light, y tal vez reducir el pronunciado distanciamiento que se ha generado en el mundo contemporáneo por parte de los seres humanos con respecto al mundo natural, el cual ha sido propiciado por los grandes asentamientos urbanos.

Al respecto hago mención de lo que señalaba Rachel Carson en la década de 1960: “la humanidad se ha internado excesivamente en el mundo artificial que ha creado. Ha tratado de mantenerse aislada, con acero y concreto, de la tierra y el agua reales” (2004: 44). Este distanciamiento ha provocado que el impacto antropogénico producido en la naturaleza se vea como algo lejano para los habitantes de las zonas urbanas, pues no lo perciben como problema de ellos, no creen que sea su responsabilidad resolverlo, sino de los gobiernos y las empresas contaminantes. Para el ciudadano común los efectos ambientales de la producción de bienes y servicios son inadvertidos debido a que éstos se generan la mayoría de las veces lejos de la ciudad o incluso en otros países, de manera que no los experimenta directamente; puede llegar a creer que existen, pero no siente ningún tipo de responsabilidad o culpa por su existencia, pues cree que él no es el generador directo de ellos.

nuevamente qué sanción merece la especie humana por lo que le ha hecho al planeta y de qué manera pueden retribuirse los daños que se han cometido en su contra, sin aplicar la ley del talión, podemos recurrir a la propuesta de Bentham y pensar en modelos que se apliquen para rehabilitarnos como una especie más en el mundo y no como la más importante; recibir una mejor educación ecológica que ponga un límite a lo que sí debemos y lo que no debemos hacer, aunque podamos, lo cual implicará, por tanto, una mejor capacitación. La restauración ambiental puede enmarcarse dentro de esta línea de pensamiento y entenderla como un proceso de rehabilitación para nuestra especie. Véase Emmanuel Kant, *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, pp. 167 a 175; James Rachels (2007), *Introducción a la filosofía moral*, pp. 208 a 212.

Este escenario debe motivar a todos aquellos agentes involucrados en políticas ambientales, en las áreas de ecología, ambientalistas e instituciones educativas (de todos los niveles) a ayudar a la sociedad a reencontrarse con el mundo natural, y los trabajos de restauración pueden servir para este fin; es decir, hacer participar a la sociedad a colaborar en la recuperación de la mayor cantidad de espacios naturales, algunos de los cuales pueden estar incluso alrededor de las zonas urbanas, o abandonados y olvidados dentro de ellas y que sirven como tiraderos, basureros o cauces de aguas negras. Ejercicios de remediación y rehabilitación, etapas componentes básicas para la restauración, son cada vez más frecuentes en todo el mundo⁷⁷, lo cual demuestra que no es necesario trasladarse o pensar en lugares lejanos, cuando dentro de la misma ciudad se pueden iniciar trabajos comunitarios de restauración⁷⁸. En el peor de los casos podrán hacerse simplemente trabajos de reclamación o saneamiento⁷⁹, pero estos ayudarían de igual forma a que la ciudadanía tome consciencia de que tiene obligaciones que asumir frente a los problemas ambientales ocasionados por la especie humana.

En el siguiente esquema se muestra de manera gráfica cuáles son los pasos que comúnmente se siguen en los trabajos enfocados hacia la rehabilitación de los espacios naturales, lo cual abre la posibilidad de lograr la restauración o por el contrario la recuperación natural.



⁷⁷ Véase www.TEEB cases.com

⁷⁸ Si esto lograra concretarse implicará prestar mucha atención al tipo de prácticas restauracionistas que propongan hacerse, de manera que las intenciones malévolas que pueden esconderse detrás de algunos supuestos trabajos de restauración que ocultan otro tipo de intereses, sean puestas al descubierto a tiempo.

⁷⁹ Los trabajos de reclamación o saneamiento se llevan a cabo en sitios severamente degradados. Implican la mayoría de las veces un cambio en el uso de suelo original. El principal objetivo de estos trabajos es evitar que continúen los procesos de erosión.

La labor del filósofo ambiental en estos trabajos, como se ha indicado ya, será ayudar a articular los fundamentos axiológicos que deben acompañar tales acciones, las cuales deben justificarse en valores concretos con base en sus contextos específicos. A partir de ellos determinar cuáles son los compromisos de los responsables de las políticas ambientales y cuáles los de la ciudadanía en cada una de las etapas. El principal de ellos es acabar con la visión antropocentrista tradicional de dominio y que se quiera ver estos trabajos nuevamente como una nueva posibilidad de explotación, antes que como una acción de *indemnización* y *retribución moral* hacia el entorno natural. Esto no implica imponer una nueva forma de dominio antropocéntrico, como lo sugieren Robert Elliot y Eric Katz, más bien lo que debe hacerse es dejar de practicar un antropocentrismo *duro* y egoísta que siga concibiendo a nuestra especie como la única merecedora de valor y de consideración moral, y poner en práctica un antropocentrismo moderado, como lo propone Andrew Light y Anthony Weston.

El uso de estas explicaciones, apoyadas además por otras ciencias ambientales, puede permitir una mejor comprensión de la importancia biológica y sistémica de ciertos espacios naturales, y con base en ellos, agregar la responsabilidad ética y moral de cuidar los ecosistemas y las especies que lo habitan, más que recurrir a explicaciones ontológicas y principios éticos *a priori*. Esto puede ayudar además, a que las entidades y determinados sitios naturales, expuestos a una situación de conflicto de intereses humanos, no se vean y analicen sólo bajo criterios de explotación y/o dominio, sino como entes y áreas que contienen un *valor natural propio*, el cual está basado en la función particular que cada entidad natural desempeña en su nicho y/o ecosistema, y que su importancia ha sido descubierta dentro del campo de las ciencias ambientales, lo cual justifica porque es importante cuidarlo, respetarlo y conservarlo⁸⁰.

⁸⁰ Al respecto puede verse el video “Viaje invisible. Ecoturismo con lupa” en el que el filósofo Ricardo Rozzi, junto con un grupo de biólogos y artistas, muestran la fragilidad de un mundo microscópico invisible para la mayoría de las personas, no obstante, vital para el sitio en el que se encuentra, en la ecorregión subantártica de Chile, en la Reserva de la biósfera de Cabo de Hornos. Ver <https://www.youtube.com/watch?v=f1s81QksJjM> (última consulta 20 de julio de 2015).

En este capítulo he intentado mostrar las ventajas que trae consigo el análisis pragmático de un hecho concreto, como es la restauración ecológica, y he puesto sobre la mesa de discusión los argumentos que se han presentado con los cuales se debaten los valores o antivalores que pueden presentarse en esta práctica. Lo que es importante considerar de este tema en la discusión filosófica es que ésta aporta elementos importantes de análisis que difícilmente son tomados en cuenta por los promotores y/o ejecutores de estas prácticas, pues para ellos, como se ha señalado, lo importante es lo que se ve, las evidencias empíricas y objetivas, así como económicas, antecedentes o resultantes de estos trabajos, y en ello radica la arrogancia humana tradicional que se critica, es decir, en pensar que lo aparentemente bueno a los ojos humanos es lo que cuenta y tiene mayor valor; que no se piense en los daños que pueden causar este tipo de trabajos en la naturaleza y en las especies que pueden resultar afectadas con éstos, sino sólo en los beneficios económicos y materiales para los seres humanos.

Debido a ello la importancia de analizar y evaluar las implicaciones y repercusiones de los trabajos de restauración ecológica desde un punto de vista ético y axiológico, ya que dicho estudio permite ir más allá de la justificación de éstos desde un plano meramente antropocéntrico, es decir técnico y económico solamente. El análisis filosófico además ayuda a comprender la relevancia de los valores naturales en términos ecosistémicos de manera que éstos puedan reconocerse y apreciarse, y aceptar que cuando se pierden es imposible, o casi imposible recuperarlos cuando los espacios propios de éste son alterados y/o modificados, a pesar de que se hagan trabajos de restauración ecológica.

Este tipo de análisis pragmático en ética ambiental no deja de ser polémico y con ello cuestionado desde los ámbitos propios de la filosofía. Ejemplo de esto es la crítica realizada por el profesor Mark A. Michael respecto al trabajo desarrollado por el pragmatismo ambiental. Para este filósofo este tipo de propuesta tiene muy poca o nula aportación *en* el trabajo desarrollado en ética ambiental. En el siguiente capítulo me enfocaré a revisar la aguda crítica que hace Michael al pragmatismo ambiental, lo que permitirá contrastar lo que se ha dicho hasta el momento con lo que su análisis crítico.

CAPITULO 6

1. Una crítica al pragmatismo ambiental

A lo largo de este trabajo he mostrado los beneficios que trae consigo la propuesta ética ambiental del pragmatismo ambiental, la cual, a diferencia de la elaborada durante las primeras décadas en este ámbito que consistió en una mera reflexión teórica acerca de las raíces y el origen axiológico de los problemas ambientales y sus posibles soluciones tomando como criterio básico la anulación del antropocentrismo y simultáneamente la justificación del valor de las entidades naturales en principios metafísicos controvertidos. El pragmatismo ambiental, en cambio, se propone como un enfoque que, sin dejar de ser genuinamente filosófico pueda contribuir en la formulación de políticas ambientales mejores y más responsables, tanto para los seres humanos como para todas las entidades naturales en general. Esta propuesta toma muy en serio el papel de la ética ambiental como una filosofía práctica y, debido a ello, pone un énfasis particular en que los integrantes de la comunidad filosófica interesados en estos problemas, puedan estar en condiciones de participar, en calidad de especialistas, en las instancias políticas públicas responsables de promover y velar por el cuidado y protección del medio ambiente natural y no sólo como ciudadanos.

No obstante lo dicho, el profesor e investigador Mark A. Michael, de la Universidad Estatal de Austin Peay, elabora una revisión metateórica del papel y la función de la filosofía ambiental, y señala que no hay razones que indiquen que el pragmatismo metodológico “puede contribuir en la resolución de problemas *en* la ética ambiental” (2012: 135)⁸¹. Partiendo de su propuesta, lo que haré en este capítulo será, primero, elaborar una exposición del trabajo crítico del profesor Michael con el que muestra las distintas líneas metodológicas adoptadas por el pragmatismo ambiental; en segundo lugar, trataré de demostrar por qué estas críticas son infundadas y en su lugar daré algunas razones de por qué el pragmatismo ambiental es el que ofrece la mejor contribución filosófica en la resolución de problemas ambientales específicos.

⁸¹ El énfasis en cursiva de la preposición “en” es mío.

2. El pragmatismo metodológico

El profesor Mark A. Michael publicó en la revista *Environmental Ethics* en 2012 un artículo que lleva por título “*The Problem with Methodological Pragmatism*” (“El problema con el pragmatismo metodológico”) en el que analiza las diferentes variantes que han surgido de pragmatismo ambiental en esta nueva versión de ética ambiental.

El profesor Michael comienza por señalar que la meta primaria de los ambientalistas, incluidos los filósofos que trabajan en ética ambiental, debería ser trabajar juntos para asegurar que las políticas a favor del medio ambiente se apliquen correctamente. Para que esto sea posible, siguiendo las bases del pragmatismo, deberían dejarse de lado las diferencias teóricas y políticas, principalmente las discusiones que éstas suscitan, pues con ellas se fomenta la división entre ellos más que una contribución productiva en la resolución de los problemas reales concretos.

El profesor Michael señala que pueden encontrarse al menos tres versiones de pragmatismo ambiental que son: el pragmatismo metodológico radical, el pragmatismo metodológico moderado y el pragmatismo metodológico débil. En los tres se comparte la idea de que la función principal de la filosofía ambiental es conseguir la promulgación de políticas ambientales responsables (*environmentally friendly policies*). La diferencia es que el *pragmatismo metodológico radical* asume que, en vez de perder el tiempo elaborando teorías axiológicas y acuerdos teóricos, *debe actuarse con urgencia* y generar un *compatibilismo* entre los valores y costumbres de las comunidades y las nuevas propuestas políticas que impulsen acciones que permitan corregir las prácticas que deterioran la calidad de los ecosistemas. En el *pragmatismo metodológico moderado*, en cambio, se propone revisar cuáles son los marcos de referencia (*one's framework*) de las prácticas ambientales en las comunidades humanas, una vez hecho lo anterior, identificar si pueden existir puntos de *convergencia* teóricos, no sólo prácticos, entre los distintos enfoques que permitan unificar sus criterios para poder proponer políticas ambientales responsables. La diferencia entonces entre esta versión del

pragmatismo metodológico con respecto a la radical, es que mientras ésta no da mucha importancia a las diferencias teóricas, sino que opta por el compatibilismo y la rápida realización de acciones sin tomar en cuenta los principios de con quién puede trabajar y cómo justificar teóricamente la promoción de políticas ambientales, el pragmatismo metodológico moderado, en cambio, no se aplica en todos los casos en que hay convergencias, sino sólo donde hay *buenas razones* para pensar que pueden existir, de manera que habrá ocasiones en las que no se pueda hacer una causa común con alguien o con otros grupos. Por último, el *pragmatista metodológico débil* se limitará a trabajar con quienes, aunque no coincida teóricamente, considere importante hacerlo en casos específicos, pues no está seguro de que sus principios teóricos sean acordes con los problemas que surjan, así es que se arriesga a actuar y a colaborar con otros, aun sin que existan coincidencias teóricas de por medio.

Este cambio de dirección en la formulación de la ética ambiental actualmente, se debe a que un grupo de filósofos de línea pragmática han optado por dejar de lado los debates aparentemente insolubles y han preferido abocarse a hacer aportaciones en problemas específicos y ser acordes en esto con el espíritu del pragmatismo, pues de acuerdo con éste, la mayor preocupación debe dirigirse hacia lo que pasa en el mundo, hacer cosas y lograr cosas, más que pensar e intentar justificar los *qués* del mundo (¿Por qué existe?, ¿para qué?, ¿todo lo que existe es bueno?, ¿existen valores intrínsecos en la naturaleza?, etc.). Para este grupo de filósofos lo que se tiene que hacer es darle un nuevo sentido ético y moral a nuestras prácticas ambientales, cambio que debe promoverse principalmente desde el ámbito político, ya que es en éste donde se toman las decisiones (leyes, reglamentos, permisos, licencias, sanciones) con las que se puede poner bajo resguardo la protección ambiental o la generación de acciones para su conservación.

En el caso específico de los problemas ecológicos, la preocupación de los eticistas ambientales, de acuerdo con los criterios del pragmatismo, no debería continuar dirigiéndose hacia las justificaciones teóricas acerca de si la ética debe ser o no antropocéntrica y si debe respetarse a las entidades naturales por ser

poseedoras de valor intrínseco, sino contribuir en la formulación y análisis de mejores políticas públicas ambientales, la promulgación de éstas y velar para que se pongan en práctica, así como ofrecer mejores argumentos a los ambientalistas para continuar con su causa.

De acuerdo con lo dicho, el filósofo ambiental pragmatista en su afán de ofrecer y dar una solución rápida a los problemas ambientales, puede dar preferencia a acciones prácticas y dejar a un lado los criterios teóricos con los que se puedan justificar las razones de éstas, no obstante esto -indica el profesor Michael- “el pragmatista no rechaza la teoría, pero le da una importancia secundaria” y, contrariamente a como lo hicieron los filósofos ambientales de la primera generación, “no se cierra a que la teoría de su preferencia sea la que se aplique, sino aquella que cuente con más apoyo social y político” (2012: 136). Esto da pie al profesor Michael para hacer una distinción más entre el trabajo realizado por un filósofo pragmatista y uno teórico, la cual radica -desde su punto de vista- en que este último cuida mucho los principios y teorías que justifican sus cursos de acción y que éstos estén apoyados en razones “correctas”, asimismo señala que “mientras que el pragmatista sólo quiere lograr algo, los teóricos insisten no sólo en que se haga ese algo, sino que se haga *por las razones correctas*” (*Ibid.*, 137).

Lo anterior parece implicar que todos los filósofos pragmatistas ponen más atención en la utilidad de las acciones que puedan realizarse que en el análisis y reflexión de los problemas; sin embargo, esta preocupación no implica necesariamente que todos los filósofos pragmáticos rechacen la teoría por sí misma, sino solamente en los casos en que ésta no tenga ninguna relación con asuntos relevantes específicos⁸². Tal es la situación que se presenta en el pragmatismo metodológico aplicado en la ética ambiental, ya que se trata de fusionar en él la teoría y la práctica, además encaminar su análisis hacia la formulación de políticas respetuosas con el medio ambiente y luchar para que éstas sean promulgadas en leyes. De acuerdo con los criterios generales del pragmatismo ambiental “todo lo que hacen los filósofos ambientales debe subsumirse a esta tarea” y con ello dar

⁸² Al respecto puede verse el capítulo 2 en el que, haciendo referencia al trabajo de William James, explico las razones por las cuales se propone en el método pragmático poner mayor atención en los resultados que conducen a acciones útiles y con ellos demuestran su verdad, que en la mera especulación acerca de ésta.

cumplimiento a la solicitud de Marx de que “la filosofía debe tener como objetivo aspirar cambiar el mundo, no sólo analizarlo e interpretarlo” (*Id.*).

El problema con la ética ambiental, indica el profesor Michael haciendo alusión a lo dicho por Andrew Light y Eric Katz (1994) en la “Introducción” del texto *Environmental Ethics*, es que la crisis ambiental que nos rodea es un hecho real y es imperativo para la filosofía ambiental señalar el significado de ésta, sus causas y posible resolución; por tanto, los esfuerzos de esta disciplina deben ser dirigidos a lo anterior y parece que la mejor manera para conseguirlo es aplicando una metodología pragmática por medio de la cual se superen las limitaciones a las que se sometió a la ética ambiental durante casi tres décadas, es decir, a un debate intramuros poco o nada útil, social y políticamente. Superar la situación en que ha estado sumergido el trabajo de la filosofía ambiental y sacarlo a la superficie para que éste sea considerado como una posición formal en el debate público, es el reto para el pragmatismo ambiental.

El análisis del trabajo realizado por los filósofos denominados pragmatistas ambientales y los métodos que han empleado para contribuir en la resolución de los problemas ambientales, es lo que lleva al profesor Michael a estudiar las principales características metodológicas de esta nueva propuesta en ética ambiental, mismas que ya han sido señaladas brevemente, pero que a continuación revisaré con mayor amplitud.

2.1. El pragmatismo Metodológico Radical

El pragmatismo metodológico radical, como ya se indicó brevemente, es aquel que busca hacer compatibles los diversos puntos de vista acerca de los valores en una comunidad frente a un problema particular y trabajar sobre éste sin prestar mucha importancia a las teorías con que puedan justificarse tales acciones, ya que lo más significativo es actuar rápido. El profesor Michael señala que esta versión del pragmatismo ofrece previamente dos recomendaciones: una negativa y otra positiva. La primera de ellas indica cuáles son las cosas que los filósofos ambientales tienen que evitar o dejar de hacer, la segunda qué es lo que deben de

hacer y hacia donde dirigir su discurso. Veamos a continuación esto con más detalle.

La “recomendación negativa” del pragmatismo metodológico radical hace un enérgico llamado a que los filósofos ambientales dejen de perder el tiempo en temas que la sociedad percibe como “debates arcanos” (*Ibid.*, 138) en los que se intenta demostrar qué es el valor intrínseco y qué seres o cosas lo poseen. Ese análisis, desde el punto de vista del pragmatismo ambiental, ha sido poco o nada útil en el discurso social y político en referencia a los temas de fauna silvestre y medio ambiente, por ejemplo; además, no ha logrado, y parece que no logra motivar un cambio ambiental positivo, antes bien, la discusión sobre dichos temas obstruye la posibilidad de que se lleven a cabo acciones concretas. Para el profesor Michael, los pragmatistas metodológicos radicales comparten la opinión de Andrew Light de que algunos filósofos ambientales, si lo desean, pueden seguir debatiendo y escribiendo sobre esos asuntos (no antropocentrismo y el valor intrínseco), pero que lo hagan “en revistas filosóficas oscuras donde no dañan las causas del ambientalismo” (*Id.*). Además, de acuerdo con Light, los pragmatistas ambientales deben gastar menos tiempo criticando otras teorías acerca del valor de la naturaleza e invertirlo mejor en la elaboración de argumentos comprensibles para una amplia audiencia con los que se justifiquen las razones del por qué es necesario tomar ciertas acciones específicas en torno a un problema ambiental concreto. A lo anterior el profesor Michael agrega que la postura del pragmatismo metodológico radical es que los filósofos ambientales “no deberían cuestionar si un argumento para alguna política ambiental es epistémicamente débil o fuerte, plausible o implausible -lo que importa es si el argumento lleva a la conclusión correcta” (*Ibid.*, 139). Ese tipo de cuestiones y debates, se sugiere en esta metodología, deben dejar de tener cabida en la filosofía ambiental.

La recomendación positiva del pragmatismo metodológico radical, por su parte, pretende mostrar e indicar cuáles son las cosas en las que los filósofos ambientales deben trabajar. En primer lugar, deben proponer formas de pensar acerca del medio ambiente que resuenen tanto en los responsables políticos como en el ámbito social, con ello conseguir una mayor influencia y que se les integre en

las comisiones políticas, desde ahí coadyuvar en la formulación y elaboración de leyes y programas a favor del medio ambiente, así como velar para que se pongan en práctica. En segundo lugar, tanto en la revisión de las propuestas como en su aplicación debe buscarse que se integren y se respeten los valores de la comunidad cuando se pretenda emprender un proyecto ambiental. Es de suma importancia que esto se tome en cuenta, pues, como señala Ben Minteer, “muchos eticistas ambientales han rechazado los recursos morales cotidianos, prefiriendo en su lugar la pureza y el reino aislado de la certeza ética” (citado en *Ibid.*,139). El filósofo ambiental, por el contrario, debe mostrar que las políticas ambientales que se proponen se derivan de valores ya practicados socialmente, así que, más que tratar de imponer cualquier otro tipo de valor que se crea que es *legítimo éticamente*, pero resulte poco o nada comprensible para la comunidad, debe evitarse ponerlo como fundamento o criterio de acción.

El resultado de estas tesis sería que el filósofo ambiental no debe centrar su preocupación en la elaboración de argumentos para justificar alguna ley o práctica ambiental a partir de sus creencias personales o académicas, sino más bien, enfocarse en si las propuestas políticas tienen el poder de motivar y conectar a las personas con éstas basándose en sus valores y creencias tradicionales, es decir, si la sociedad/comunidad las acepta como algo realizable a partir de sus propias costumbres. Entonces, “el problema para el pragmatismo metodológico radical no es si un argumento es verdaderamente plausible, sino si será *percibido* como plausible” (*Ibid.*, 140).

Para ilustrar lo anterior el profesor Michael pone de ejemplo una situación en la que una sociedad tiene profundas creencias religiosas y un filósofo ambiental utiliza algunas de ellas para proponer un cambio en ciertas prácticas con las cuales están dañando alguna parte del medio ambiente natural⁸³; por contraparte, un

⁸³ En este caso puede emplearse el estudio hecho por Callicott (1998 [1993]) en torno a dos versiones e interpretaciones de dos pasajes del Génesis: la sacerdotal y la yavista. La primera es la que se encuentra en 1, 26-28 y hace referencia a la potestad que otorgó Dios al hombre como soberano del mundo, principalmente por haber sido creado a su imagen y semejanza. Esta versión es la que ha predominado en la tradición judeo-cristiana y que a la larga convirtió al hombre en un ser despótico con el resto de la creación (incluso con la mujer). La segunda versión inicia en el capítulo 2 y hace referencia en el versículo 7 a que el hombre fue creado con polvo, igual que todas las demás creaturas, y en el 15 que dejó “Yaveh Dios al hombre en el jardín del Edén, para que lo labrase y cuidase”. Esta segunda versión puede ayudar al filósofo ambiental a hacerle entender a las personas

colega suyo es ateo y no estaría de acuerdo en tal propuesta, pero también cree, como su par, que es importante hacer algo para proteger ese bien natural. La sugerencia del pragmatismo metodológico radical, en este caso y otros afines sería que, antes de obstruir las propuestas de un colega por su falta de afinidad en temas religiosos, como en este ejemplo, más bien se busquen vías que permitan hacer *compatibles* las ideas de ambos en el rubro ambiental, sin que eso implique renunciar a sus creencias personales, pero la exposición y defensa de sus ideas filosóficas en torno a sus puntos de vista religiosos y su implicación en temas ambientales deberán reservarse para las revistas propiamente filosóficas (ver, *Id.*). En suma, lo urgente, de acuerdo con los criterios del pragmatismo metodológico radical, es resolver los problemas específicos que requieran una solución rápida, más que elaborar justificaciones teóricas de cómo debe actuarse y las razones éticas para ello.

Lo anterior lleva al profesor Michael a poner sobre la mesa de discusión el tema del monismo y el no antropocentrismo como teorías fundamentales en la ética ambiental y, sugiere que, aunque éstas han sido hábilmente defendidas por algunos filósofos ambientales, para los promotores del pragmatismo ambiental fallan al intentar ser conectadas con los valores y las preocupaciones reales de las personas, de manera que no han servido para mover a la acción y promoción de prácticas concretas. Lo anterior no le resta méritos epistémicos a tales teorías, pero éstos no han resultado funcionales en los ámbitos social y político. Es por ello que el pragmatismo metodológico radical tiende al pluralismo y al antropocentrismo moderado, pues desde el punto de vista de los pragmatistas que comparten y practican esta metodología, los argumentos con los que se pretende promover y/o

que, por mandato divino, tenemos la obligación y responsabilidad de cuidar el mundo, más que someterlo y destruirlo como ha venido ocurriendo; además, que estamos hechos de la misma sustancia (polvo) que el resto del mundo (orgánico e inorgánico) lo cual no nos hace *tan* superiores, como parecería indicarlo la versión sacerdotal. Con la ayuda de este tipo de estudios e interpretaciones el filósofo ambiental puede hacer uso de los textos sagrados y/o de las tradiciones religiosas para legitimar los cambios que solicita en la conducta ambiental de las personas. Un filósofo ambiental, en el sentido señalado, puede incluso en la actualidad recurrir a la encíclica *Laudato si*, en la que el Papa Francisco hace un atento llamado a reconocer los riesgos reales del cambio climático, producido éste en gran medida por la inconciencia moral humana; además, a que la comunidad de creyentes, pero en general toda la humanidad, tome consciencia de este problema y buscar soluciones reales apoyándose en el conocimiento científico, en la toma de buenas decisiones desde el ámbito político y, por supuesto, en la doctrina cristiana.

defender el cuidado y la protección de un espacio natural o especies en peligro, deben ser *situacionales*, es decir, de acuerdo a su propio contexto y, acorde con éste, se deben promulgar las leyes y políticas ambientales correspondientes.

Ahora bien, una característica particular de un pragmatista metodológico radical es que éste -indica el profesor Michael- está bastante preocupado por la generación de políticas ambientales responsables, así que podrá o deberá hacer uso de todos los medios posibles que tenga a su alcance para conseguirlo. De acuerdo con este criterio, puede imaginarse el caso de un lugar en alguna parte del mundo que es gobernado y dirigido por un “dictador benevolente”⁸⁴ y que éste cuente entre sus asesores con un filósofo o filosofa ambiental que es de su confianza, entonces éste o ésta puede sensibilizar los sentimientos y valores del dictador para que promulgue leyes a favor de políticas ambientales sustentables. Esto no significa que el filósofo/a esté de acuerdo en todo o con todo lo que se hace en las dictaduras, pero en este caso específico, su objetivo es que se promulguen leyes y políticas a favor de la preservación y conservación del medio ambiente, sin pretender con ello cambiar el modelo político dictatorial, pero sí usarlo a favor de la protección y cuidado del medio ambiente natural (ver *Ibid.*, 141).

Mientras tanto, en el caso de las democracias, sobre todo en aquellas en las que prevalece una gran multiculturalidad, el reto principal para el filósofo ambiental es apoyar tanto a los dirigentes políticos como a los gestores encargados de las políticas ambientales, las ONGs y la sociedad a que, independientemente de sus partidos, creencias religiosas, cultura, etc., reconozcan que es necesario unir esfuerzos en los problemas comunes que afectan a todos, como es el caso de los ambientales, sean estos asuntos de contaminación, cambio de uso de suelo, pérdida de biodiversidad y/o de cambio climático. “Esta tarea es especialmente

⁸⁴ Mark Michael propone imaginarse esta situación, pero de hecho puede encontrarse un ejemplo real en República Dominicana, país que durante la dictadura del general Trujillo adoptó bajo mandato presidencial serias medidas ambientales desde la década de 1930 hasta el fin de su mandato (finales de la década de 1950); posteriormente su sucesor Joaquín Balaguer continuó con ellas hasta la década de 1990, lo que permitió a ese país, a diferencia de su vecino Haití, no agotar su capital natural, sino conservarlo. República Dominicana desde finales de los años 90 cuenta con un gobierno democrático legítimo más transparente, pero esto en vez de que éste favorezca la continuidad de la protección de sus recursos naturales, por el contrario ha relajado sus medidas permitiendo el uso de forma masiva de pesticidas, insecticidas y herbicidas beneficiando con ello a la agricultura dominicana, además ha autorizado minas a cielo abierto y ha permitido la introducción de especies de árboles de rápido crecimiento no aptos para las condiciones climáticas de la isla (ver Jared Diamond, 2007: 447-466).

urgente con respecto a la gente que inicialmente se opone o son hostiles a tales políticas” (*Id.*).

El profesor Michael, para ilustrar lo dicho recurre a un caso -nuevamente imaginario- de una comunidad pesquera en la que se emplea la técnica de uso de redes a la deriva con la cual están afectando seriamente la sustentabilidad de los ecosistemas y con ello su sustento vital; entonces, de continuar con esa técnica y los abusos de ella, se verán afectados personalmente, lo mismo que sus familias y su comunidad en el corto plazo, de manera que lo conveniente es que modifiquen sus técnicas de pesca por unas más sustentables que permitan conservar los ecosistemas y con ello conservar también su trabajo, su medio de subsistencia y sus tradiciones⁸⁵.

La conservación de la naturaleza es entonces un valor sobre el que un pragmatista metodológico radical debe trabajar, mostrar que es posible hacer compatible, en su justa dimensión, el cuidado del ambiente con los trabajos que dan sustento a la comunidad y a sus tradiciones, pero principalmente, enfatizar que todo debe ser valorado jerárquicamente en su justa proporción, de manera que no tenga que sacrificarse totalmente ninguna de las actividades que consideran valiosas, especialmente aquellas de las que depende su subsistencia y la de su comunidad, las cuales deben ser una prioridad indiscutiblemente.

El valor de la conservación y el de la sustentabilidad pueden emplearse también para llamar la atención en los desarrolladores inmobiliarios quienes persiguen sólo beneficios económicos sin tomar en cuenta el impacto ambiental de sus construcciones, entonces más que atacar y criticar su avaricia, los ambientalistas, entre los que se incluyen los filósofos ambientales, tienen que trabajar en convencer a los inversionistas inmobiliarios que la destrucción de un espacio que brinda un servicio ambiental (bosque, humedal, manglares, pastizales, etc.) puede generar grandes daños, mismos que se reflejarán en pérdidas económicas, las cuales tendrán que asumir en determinado momento. Por tanto,

⁸⁵ Esta misma observación y propuesta podría aplicarse en el caso de la ganadería. Puede encontrarse una explicación bastante ilustrativa acerca de las afectaciones de la pesca y la ganadería como prácticas insostenibles en Leonora Esquivel Frías, Tesis doctoral *Responsabilidad y sostenibilidad ecológica. Una ética para la vida*, cap. III, pp. 139-148. Y para un estudio más exhaustivo puede revisarse Singer, Peter y Jim Mason (2009).

conviene más la preservación, protección y conservación de estos espacios, en términos ecológicos como económicos, que su destrucción⁸⁶.

En suma, el pragmatista metodológico radical debe valerse de cualquier vivencia axiológica que da sentido a la unidad comunitaria, sea esta religiosa, patriótica, estética, afectiva, económica, de bienestar para las futuras generaciones, etc., con tal de demostrar que las buenas políticas ambientales pueden ser consistentes con los ideales comunitarios (ver *Ibid.*, 141).

Ahora bien, las políticas ambientales suelen presentar dilemas y conflictos respecto a cuáles pueden ser las mejores prácticas para poder integrar en ellas tanto los valores naturales como los humanos, debido a ello es que, como señala J. Miguel Esteban, “las éticas pragmatistas siempre han concedido especial valor a la defensa de la diversidad o pluralidad de los valores. Como decía John Dewey, valoramos sólo cuando hay conflicto de valores, con lo cual la diversidad de los valores funciona como una especie de prerrequisito de la propia actividad cognitiva de valorar” (2013:42). Miguel Esteban también hace referencia a Anthony Weston quien ha caracterizado el pluralismo axiológico ambiental como una suerte de “ecología de los valores”, lo cual significa que:

el pragmatismo siempre ha hecho particular hincapié en la interdependencia de nuestros valores, reemplazando la tarea de fundamentar valores absolutos, últimos y eternos por la de explicar la interdependencia dinámica que los valores mantienen con otros valores, creencias, actitudes y decisiones. Concebidos de esta manera, los valores resultan ‘flexibles ante la presión’, porque en caso de que se ponga un valor en tela de juicio, siempre cabe la posibilidad de recurrir a otros valores y otras creencias, que preservan el valor en el sistema una vez reestructurado. Pero al mismo tiempo, todo valor está expuesto a la crítica, a la revisión y al cambio, precisamente porque todo valor puede entrar en la revisión cada vez que sujetemos a discusión los demás valores de los que depende recíprocamente. Lo que nos queda es, según Weston, una pluralidad de valores concretos que exige un proceso de valoración público” (*Ibid.*, 42-43).

De acuerdo con Miguel Esteban la pluralidad de valores a la que hace referencia Weston debe centrarse en la biodiversidad y el respeto a ella. Reconocer esto no implica, sin embargo, “atribuir a la ética ambiental la tarea de ofrecer una fundamentación biológica de este sistema de valores”, ya que, desde su punto de vista, lo que la crisis ecológica exige no es *fundamentar* tales valores, sino “ubicarlos

⁸⁶ Al respecto puede revisarse el artículo de Edward Schiapa “Towards a Pragmatic Approach to Definition: ‘Wetlands’ and the Politics of Meaning” en Andrew Light y Eric Katz (1996) *Environmental Pragmatism*, pp. 209-230.

y reubicarlos en distintas situaciones y problemas y, sobre todo, reconsiderarlos y reevaluarlos a partir del análisis de los conflictos con otros valores que los problemas ambientales tienden a ocasionar” (*Ibid.*, 43). Esto sólo se consigue en la práctica a través del diálogo, la deliberación y el equilibrio de intereses y valores que los problemas ambientales traen consigo.

Retomando lo que indica el profesor Michael con referencia a la función del pragmatista metodológico radical, además de lo ya señalado, es que éste “no debe tomar una posición sobre si lo que valora y preocupa a la gente actualmente es valioso o digno de preocupación” (*Ibid.*, 142), más bien, debe permanecer neutral frente a los diferentes puntos de vista del problema y sus aristas, además, tratar de que sus ideas y valores personales no influyan en la discusión y en las decisiones que se tomen, sino siempre estar muy atento a los diferentes puntos de vista vertidos en las discusiones de manera que pueda descubrir las raíces del problema, y sólo a partir de ello, ofrecer propuestas de resolución que contribuyan en la elaboración y conformación de nuevas políticas ambientales consistentes, es decir, respetuosas tanto del medio ambiente natural como de las personas implicadas, por lo cual deberá trabajar considerando los valores que la gente ya tiene, no con los que los filósofos creen que deberían tener. En este sentido, será importante reconocer que la neutralidad del pragmatista metodológico radical para contribuir en la resolución de los problemas ambientales, indica el profesor Michael, es una “supuesta virtud” (*Id.*). Sin embargo, esto no impide que el filósofo ambiental pueda conservar sus opiniones personales basadas, por ejemplo, en valores e ideas monistas o no antropocentristas, pero éstas deben reservárselas, “guardarlas en el closet” (*Id.*) -insistirían los propulsores del pragmatismo metodológico radical según el profesor Michael-, y más bien enfocar toda su atención y preocupación en el modo en que puede cooperar filosóficamente a la solución de problemas específicos.

Los señalamientos anteriores hacen referencia a la disputa que se ha dado entre monistas y pluralistas ambientales, pues de acuerdo con los primeros, el cimiento sobre el cual puede o debe construirse la ética ambiental es el reconocimiento del valor intrínseco en las entidades naturales; en tanto que los segundos, sostienen que el mundo natural y la totalidad de los entes que lo habitan

poseen distintos valores los cuales pueden reconocerse a través de las características particulares de cada uno de ellos. Esto es una muestra patente de la existencia de una pluralidad dinámica de valores, más que de una unidad ontológica en todos ellos. Se supondría entonces que el pragmatismo metodológico radical debería adoptar el pluralismo moral como punto normativo fundamental; sin embargo, advierte el profesor Michael, los promotores de esta metodología, no adoptan este criterio como punto de partida, sino sólo de manera “estratégica”, es decir, las soluciones no tienen que buscarse única y exclusivamente partiendo de una diversidad de opiniones e intentando legitimar todos los valores y creencias de los opinantes, más bien, su apego al pluralismo es puramente estratégico, pues de hecho, en una sociedad altamente homogénea podrán apelar al conjunto de valores compartidos por los miembros de ésta, los cuales pueden ser religiosos y estéticos, o científicos y tecnocráticos, o democráticos y económicos, etc., sólo por citar algunos ejemplos. Entonces, tales valores deben ser considerados como “pieza clave” en el análisis de todo filósofo ambiental, ya que es en ellos en los que los miembros de las distintas comunidades humanas basan sus criterios de bienestar y felicidad; por tanto, el reconocimiento estratégico de una supuesta “amplia pluralidad” puede quedar reducido al reconocimiento de uno o de unos cuantos valores (ver *Ibid.*, 143).

Ahora bien, el otro tema central de discusión en la ética ambiental ha sido la crítica a la visión axiológica antropocentrista tradicional, según la cual, el valor de los bienes naturales radica en su utilidad e instrumentalidad; sin embargo, el pragmatismo ambiental reconoce que han surgido, por conducto de la ética ambiental y de otras disciplinas ambientales, otras maneras de ver el mundo natural, y que han comenzado a reconocerse en éstos valores naturales propios, es decir, características inherentes que poseen todas las entidades naturales que son valiosas para ellas y su entorno, en este sentido, independientes de la valoración instrumental humana⁸⁷. Ambos tipos de concepciones, antropocéntricas y no antropocéntricas así como sus criterios valorativos, tienen que ser estudiadas cautelosamente por el pragmatista metodológico radical, pues deberá adoptar una

⁸⁷ ver capítulo 2.

posición “estratégica neutral” en el conflicto y en sus propuestas de solución, en vez de enfrascarse en un debate crítico intramuros acerca de los valores o antivalores del antropocentrismo y del no antropocentrismo, lujo que sólo pueden darse los filósofos, pero que en nada contribuye esa polémica discusión en el discurso político y en el esfuerzo de los activistas ambientales para justificar sus acciones.

No obstante, habrá ocasiones en que, por cuestiones de “estrategia”, será necesario no ser “neutral”, pues el filósofo pragmata metodológico radical tendrá que apoyar la justificación de los argumentos de los no antropocentristas cuando se requiera, es decir, donde el público esté a favor de esta postura; por el contrario, donde el público sea predominantemente antropocentrista, deberá apelar a los valores de esta audiencia. El profesor Michael insiste en que la “estrategia” del pragmatismo metodológico radical, desde el punto de vista de quienes la practican, puede servir como ayuda para contribuir a la solución de los problemas ambientales y conseguir un mayor compromiso del público, en vez de adoptar una postura crítica unilateral que obstruya los acuerdos y acciones prácticas a las que se pueda llegar, lo cual puede resultar contraproducente, tanto entre los filósofos ambientales como para la solución de los problemas.

Hasta aquí he expuesto las principales características del pragmatismo metodológico radical señaladas por el profesor Michael. No obstante, en la siguiente sección de su texto nos presenta algunas fallas de éste, comenzando con la *crítica injustificada* que se hace por parte de esta metodología al trabajo realizado por algunos filósofos ambientales; en segundo lugar, cuestiona el intento de hacer compatibles los criterios culturales y políticos para conseguir la promulgación de leyes respetuosas del medio ambiente natural a través de artilugios sofísticos, a pesar de lo controvertible que pueda parecer hacer algo así; y en tercer lugar, señala que hay en el pragmatismo metodológico radical una incoherencia básica que consiste en suponer que existen ciertas políticas y leyes que son de *facto* respetuosas del medio ambiente natural.

En relación a la crítica que hace el pragmatismo ambiental a los profesionales en ética ambiental acerca de que éstos han tenido poca o nula influencia en los debates políticos, el profesor Michael indica que dicha vertiente filosófica no

muestra pruebas de esto, y el hecho de que los legisladores no estén citando a Callicott o a Rolston, no implica que no los conozcan o que no estén tomando alguna idea de ellos, de manera que no se puede saber si han leído sus trabajos, o de cualquier otro eticista ambiental, y si éstos los han influenciado. Entonces, los pragmatistas ambientales no pueden afirmar y sostener que los trabajos de los filósofos ambientales que los precedieron no contribuyeron en el debate político mientras no presenten evidencias empíricas para sostener tal acusación (ver *Ibid.* 146).

Lo anterior, no obstante, es una nimiedad frente al segundo problema que presenta el pragmatismo metodológico radical, el cual es aún más grave y que tiene que ver con las *implicaciones sofisticadas* de sus tesis principales. Los promotores de esta metodología suponen que ésta puede contribuir en la formulación de políticas y leyes ambientales que ayuden a la solución de ciertos problemas ambientales particulares, para lo cual aconsejan adoptar como *estrategia* una cierta *neutralidad axiológica* por parte del filósofo ambiental y con ello favorecer la *compatibilidad* entre posturas opuestas en la toma de decisiones. Lo anterior se consigue apelando a los valores propios de la comunidad; por ejemplo, a su religión haciendo coincidir algunos pasajes de sus libros sagrados con valores y prácticas que fomenten el cuidado y la protección del medio ambiente natural; o usando los criterios del régimen político vigente sin que importen sus principios ideológicos (por ejemplo, que sean facistas o racistas), siempre y cuando los dirigentes opten por promover y promulgar leyes a favor del medio ambiente natural. En ambos casos, lo que debe utilizarse son algunos de los principios que rigen sus costumbres prácticas, los cuales pueden servir para favorecer la promulgación de leyes ambientales responsables, y por contraparte, dejar de lado otro tipo de criterios como la honestidad o la equidad de estas instituciones en los ámbitos social y político. Para el profesor Michael parece bastante sospechoso que por medio de este método se puedan determinar cuáles son las políticas y leyes más respetuosas del medio ambiente y de la sociedad, aun así, otorga el beneficio de la duda a algunos de los defensores de esta metodología para que expliquen cómo podría solventarse esta falla (ver *Ibid.*, 147).

En cuanto a la tercera crítica, el profesor Michael señala que hay una incoherencia básica entre lo que el pragmatismo metodológico radical dice que debe hacerse para conseguir que se promuevan y promulguen leyes respetuosas a favor del medio ambiente y lo que pide a los filósofos ambientales que no hagan, o mejor dicho, eviten o dejen de hacer, esto es, discutir y/o debatir sus puntos de vista teóricos para evitar divisiones infructíferas. Él parte del hecho reconocido de que casi todo mundo está de acuerdo en que es necesario apoyar las campañas a favor de contar con un aire limpio, agua potable, reducir la contaminación y preservar los ecosistemas y las especies animales que los habitan. El punto es ¿cómo limpiar el aire contaminado por todos los automóviles y el agua de las alcantarillas que utiliza toda la población? ¿A quién le corresponde? ¿Hay un método o técnica eficaz para conseguirlo? ¿Quién debe ser la entidad responsable de gestionar esto? ¿Debe ser pública o privada? ¿Si es pública cuánto hay que pagar? ¿Si es privada cómo se calcularán los cobros? Parece que estas preocupaciones están presentes, o deberían de estar presentes en todos los políticos quienes están a favor de contar con todo lo anterior al igual que apoyar la educación, la justicia, una economía sana, etc. El *quid* del problema -indica el profesor Mark Michel- es que la única forma de determinar con exactitud cuáles políticas *son* ambientalmente respetuosas y cuáles son una pérdida de tiempo o dañinas, es involucrándose en las actividades que el pragmatismo metodológico radical dice que no debemos participar.

El problema es que para determinar qué políticas son realmente respetuosas, necesitamos proponer teorías del valor y argumentos contra los que adoptan teorías alternativas. Pero hacer esto es subvertir las recomendaciones básicas del pragmatismo metodológico radical porque éste sostiene que esas actividades son inútiles y divisionistas y por lo tanto deben evitarse (*Ibid.*, 147).

Entonces si no se analizan los valores y argumentos que presentan cada una de las partes ¿cómo es posible conseguir una compatibilidad entre éstas, por ejemplo, entre un grupo religioso fundamentalista y uno ambientalista? ¿Cómo saber cuáles de las políticas ambientales que proponen diferentes grupos *son verdaderamente* las más respetuosas del medio ambiente natural? Podría decirse que deben considerarse principalmente las propuestas de quienes muestran un verdadero interés por el cuidado, protección y respeto de la naturaleza, pero ¿quiénes son, cómo saberlo? La mayoría de las personas, incluyendo de manera especial a los

empresarios y los políticos, dicen estar preocupados por el bien del medio ambiente natural, pero ¿su preocupación será realmente honesta y sincera? Frente a este escenario el trabajo que deben llevar a cabo los filósofos ambientales es argumentar a favor de las políticas que son buenas para el medio ambiente natural, no sólo que lo parezcan y, principalmente, que con ellas se busque no dañarlo⁸⁸.

Ahora bien, el concepto de daño -indica el profesor Michael- es en sí mismo no eliminable teórica y normativamente; por lo tanto, se requiere de una teoría que permita indicar la cantidad del daño en las cosas, o las cosas que pueden ser dañadas afectando con ello su *bien propio*. Pensar en el daño que puede ocasionarse al ambiente natural, a los animales no humanos que los habitan e incluso a nuestra propia especie obliga a evaluar cuándo, cómo y en qué proporción se puede producir daño. Por ejemplo, el daño que puede ocasionar la construcción de una carretera en una zona de árboles antiguos debe producir una serie de preguntas: ¿ésta dañará a todos, o sólo a una parte de ellos?, ¿qué tipo de especies de plantas y animales pueden dañarse en el corto, mediano y largo plazo?, ¿los beneficios humanos, en términos ambientales y no sólo económicos, son mayores que los daños?, ¿cuál será el grado de deterioro en el aire y las aguas subterráneas en ese sitio?, ¿podrán hacerse trabajos de restauración ecológica para compensar los daños?, ¿valdrá la pena el gasto y el costo de los trabajos de restauración o será mejor velar por su preservación?

El conjunto de estos cuestionamientos, no tienen como objetivo formular argumentos escépticos, sino más bien mostrar que no hay una teoría neutral que responda a todas estas preguntas y que no hay forma de resolverlas sin proponer y argumentar la cantidad de daño. Es por ello que deberán incluirse en esta reflexión y evaluación los principios normativos que indiquen, entre otras cuestiones, el tipo de valor que tienen las cosas y por qué es importante que éste se preserve. Entonces, más que *sugerir* que los filósofos ambientales se la pasan confinados en alguna especie de archipiélago académico, se debe considerar su trabajo y sus debates como un asunto relevante y de gran trascendencia, pues lo que buscan por medio de ellos es determinar las bases axiológicas de la protección ambiental,

⁸⁸ Recordemos el caso de la restauración ecológica revisado en el capítulo anterior.

mismas que son absolutamente cruciales *en y para* los procesos de formación de las políticas ambientales, ya que “sin esos debates, sin tratar de determinar qué tipo de cosas tienen valor, hacia qué tipo de cosas podemos tener deberes y sus similares, no podemos tener razones para decir que una política es mejor que otra que es supuestamente ambientalmente más responsable” (*Ibid.*, 149). Esto contrasta con la principal recomendación del pragmatismo metodológico radical, la cual consiste en apoyar exclusivamente las políticas ambientales responsables, mismas que parece que *presuponemos* saber cuáles son, pero, insiste el profesor Michael, “*no hay manera de saber esto independientemente de una elaborada teoría ética*” (Id.) Esta parece ser una clara muestra de la incoherencia central en la que incurre el pragmatismo metodológico radical, pues si se hace lo que esta metodología propone, cesar el trabajo teórico y con éste la discusión y el debate, entonces, no se podría hacer lo que dice que se haga: proveer argumentos para las políticas ambientales.

El mejor ejemplo de este debate y las implicaciones del mismo en el ámbito práctico se han dado en la evaluación de los trabajos de restauración ecológica, pues mientras que algunos filósofos ambientales están en contra de ellos, como Robert Elliot y Eric Katz al considerarlos, el primero una “falsificación de la naturaleza” y el segundo como “una gran mentira”; otros, como Andrew Light y Anthony Weston, están a favor de que estas prácticas se lleven a cabo, sin por ello estar convencidos de que son algo *intrínsecamente* bueno o malo, como parecen sugerirlo Elliot y Katz. Light y Weston proponen revisar los casos específicos en que esta práctica se piensa llevar a cabo y quiénes serían los responsables de ella, antes que desacreditarla completamente, lo que permitiría evaluar concretamente la bondad y generosidad de la misma, o en contraparte la ausencia de tales valores debido a los intereses mezquinos de quienes propondrían realizarla con otra intención contraria a la recuperación del bien propio de tales espacios naturales⁸⁹.

⁸⁹ Esta discusión fue presentada en el capítulo 5 y hago referencia a ella para seguir el análisis del pragmatismo ambiental elaborado por Mark A. Michael. Puede revisarse también el artículo de Eric Katz “*A pragmatic Reconsideration of Anthropocentrism*” en el que analiza los beneficios humanos y ambientales que puede traer consigo la restauración de las playas en la Isla de Fuego en Nueva York, lo que permite hacer un mejor ejercicio teórico y reflexivo de una situación específica.

El profesor Michael comenta que hay quienes, como Lars Samuelson, critican que el pragmatismo ambiental no está haciendo filosofía, precisamente por su aversión a teorizar, entonces, lo que se está haciendo desde esa propuesta es cualquier cosa menos ética ambiental (ver *Ibid.*, 150). No obstante, el mismo profesor Michael se encarga de señalar que esa crítica puede ser evitada fácilmente por los promotores del pragmatismo ambiental, indicando que esta propuesta metodológica no está interesada en saber si están o no haciendo filosofía o ética ambiental, sino qué tanto están contribuyendo en la resolución de la problemática ambiental.

Independientemente de lo señalado, el problema principal del pragmatismo ambiental para el profesor Michael, no es criticar lo que están haciendo sus representantes, sino lo que algunos de sus promotores sugieren que se haga en ética ambiental, esto es “que ambientalistas y filósofos ambientales no se comprometan con actividades tales como debatir acerca del rol del valor intrínseco en ética ambiental y criticar los puntos de vista teóricos de otros, incluyendo las recomendaciones políticas de aquellos con los que no están de acuerdo” (*Id.*). Si se sigue esta recomendación el resultado será que no se podrá saber o tener creencias justificadas acerca de qué políticas son verdaderamente respetuosas y, “parte de tener una creencia justificada epistémicamente es tener razones para rechazar creencias alternativas, así como teorías y razones que las apoyan. Si el pragmatismo metodológico radical rechaza hacerlo, entonces sólo están adivinando qué políticas ambientales son responsables” (*Id.*). Esto daría como resultado que los juicios de los filósofos ambientales estarían basados en simples creencias, no en buenas razones para hacer valer sus puntos de vista debido a la falta de una posición crítica sustentable que permita pensar que están en lo correcto, dada su negativa a ofrecer puntos de vista críticos dejando que la suerte y el azar sean los que decidan a favor de sus puntos de vista o en su contra. Entonces, al dejar de lado el trabajo analítico y reflexivo, el pragmatismo metodológico radical no sólo está fallando en la manera de hacer filosofía, sino se está rindiendo en tener creencias afirmativas razonables y con ello el no poder participar en el proceso de ofrecer justificaciones relevantes verdaderas por medio de las cuales se pueda distinguir

por qué ciertas políticas ambientales son respetuosas en tanto que otras no lo son (ver *Ibid.*, 151).

Para ejemplificar su crítica al pragmatismo metodológico radical el profesor Michael propone hacer una analogía entre la ética ambiental y otras áreas de filosofía aplicada, concretamente, con la bioética. Como bien se sabe, o se espera, los médicos deben guiar su práctica siguiendo ciertos principios éticos básicos, como no dañar a sus pacientes y ser gentiles con ellos. El profesor Michael sugiere que imaginemos un pragmatista metodológico radical en ética médica. De acuerdo con lo que se ha dicho, parece que le interesaría muy poco o nada teorizar acerca de cómo debe ser tratado un paciente, la importancia de decirle o de ocultarle la verdad acerca de su estado, si está bien o no practicar la eutanasia o el aborto y el tipo de cada una de estas prácticas según se requiera, si se deben dar tratamientos caros a todos los enfermos de un cierto padecimiento o solamente a los que pueden pagarlo. Para un pragmatista metodológico radical buscar justificaciones para cada una de estas cuestiones parece innecesario, sólo deben proponerse las políticas que deben cumplirse, sin que ello requiera razones de por qué es correcto hacerlo (ver *Ibid.*, 151 y 152).

Tal vez para la mayoría de las personas, tal como lo presenta el pragmatismo metodológico radical, parece innecesario buscar justificaciones teóricas para lo que es obvio, no obstante, para el profesor Michael:

Hay razones para sospechar que ciertas políticas deben ser puestas en su lugar porque tenemos una ética normativa bien desarrollada, plausible y justificada que nos lo dice. Ésta nos dice que es valioso proteger y que no necesita ser protegido, qué cuenta como daño y por qué y cuáles son las fuentes de cosas que pueden no ser dañinas, si nuestras políticas deben estar preocupadas primariamente con el bienestar humano u otros valores y cuestiones relacionadas con éste (*Ibid.*152).

Ahora bien, esto no significa que una sola teoría respalde todo esto, por el contrario, es más factible encontrarse con teorías y políticas incompatibles, muchas de ellas propuestas y defendidas por exponentes muy capaces que sabrán defenderlas sagazmente, es decir, que pueden justificar con bastante claridad qué vale la pena y qué no. Un filósofo pragmatista metodológico radical puede estar firmemente convencido de que construir una carretera en una zona boscosa es inmoral, pero si un desarrollador urbano presenta *buenas razones* para realizar la obra, las

convicciones del filósofo metodológico pragmatista radical no sirven de nada. El problema real con el que se enfrenta el pragmatismo metodológico radical no es que existan este tipo de individuos, sino que esta metodología es abiertamente hostil al debate y a la teorización. Por tanto, “dada esta aversión a teorizar y el estéril debate académico que viene con éste, es difícil ver como el pragmatismo metodológico radical puede responder a esos argumentos sin subvertir su propia metodología” (*Id.*).

De acuerdo con lo dicho, parece que la propuesta del pragmatismo metodológico radical está fuera de lugar, pues no puede haber una ética ambiental libre de teoría, ésta es necesaria e indispensable para justificar las acciones prácticas, puesto que siempre habrá desacuerdos en torno a qué políticas ambientales son las correctas o incluso las más convenientes, para lo cual es necesario presentar argumentos con los cuales defender los criterios a favor o en contra. Estos conflictos darán lugar al debate público y generarán desacuerdos científicos y académicos, lo cuales serán expuestos tanto en revistas, conferencias o en congresos, e indudablemente harán referencia a cuestiones como qué cosas tienen “valor intrínseco” o “valor natural” o “valor instrumental” y por qué es importante considerar el valor de las entidades naturales en las discusiones, sean o no de carácter filosófico. Por tanto, indica el profesor Michael, “en la política ambiental es imposible eliminar el componente teórico normativo que típicamente genera controversias y desacuerdos que no pueden ser ignorados” (*Ibid.*, 152).

En suma, para el profesor Michael, el pragmatismo metodológico radical no es una propuesta del todo aceptable en ética ambiental, básicamente por su oposición al debate teórico y su rechazo a la búsqueda de principios sobre los cuales puedan asentarse las gestiones públicas que permitan la aplicación de leyes que reglamenten las prácticas que promuevan -u obliguen- a cuidar y proteger el medio ambiente natural, en vez de ello, parece que el pragmatismo metodológico radical propone hacer de lado lo anterior y abocarse a resolver los problemas de manera directa e inmediata sin que para ello se tengan que justificar previamente las razones de por qué hacerlo, basta contar con los medios o mecanismos. No

obstante, éste no es el único método de pragmatismo ambiental, hay por lo menos otros dos que pueden, tal vez, ofrecer una mejor respuesta.

2.2. Pragmatismo metodológico moderado⁹⁰

Como había señalado con anterioridad, el pragmatismo ambiental, desde la revisión que el profesor Michael hace de éste, no tiene sólo una propuesta metodológica, así que en este apartado revisaré, como lo hice en el anterior, cuáles son algunos de los elementos que podrían permitir hacer también una crítica en la que se muestre en qué sentido un pragmatismo metodológico moderado (*modest methodological pragmatism*) podría superar algunas de las deficiencias del pragmatismo metodológico radical.

Para comenzar, el profesor Michael define el pragmatismo metodológico moderado como un método que “estrecha su aplicación a los casos en donde ya hay un acuerdo bastante generalizado acerca de qué política es ambientalmente respetuosa” (*Ibid.*, 153). Esto significa que en donde ya existe una *convergencia*, por ejemplo, entre ambientalistas de diferentes campos y entre filósofos ambientales, ambos pueden trabajar juntos para lograr que se promulguen leyes respetuosas del medio ambiente natural, independientemente de las divergencias teóricas que tengan entre sí. Para conseguir lo anterior será necesario que prevalezca la tolerancia teórica, lo cual no implica renunciar a sus creencias y convicciones, sino buscar las posibles *convergencias* entre éstas de manera que el trabajo de los filósofos ambientales contribuya en la elaboración de políticas respetuosas del ambiente, en vez de frenarlas u obstruirlas sin más. El trabajo del filósofo ambiental, indica Andrew Light, “es articular los argumentos más efectivos en moral que motiven a los no ambientalistas a aceptar estos fines” (*Id.*). Esta tarea para el filósofo ambiental debe ser alcanzada haciendo uso de las herramientas y los métodos tradicionales propios de la filosofía, pero para ello deberán evitarse tres cosas: primero, los filósofos ambientales no deberán desautorizar el trabajo teórico,

⁹⁰ El profesor Mark A. Michael denomina a esta segunda caracterización del pragmatismo metodológico “pragmatismo metodológico modesto” (*modest methodological pragmatism*); sin embargo, utilizaré como sinónimo de modesto “moderado”, pues este adjetivo expresa en nuestro idioma el matiz templado de una determinada práctica que en algún cierto momento fue o puede ser unilateralmente radical.

como lo sugiere el pragmatismo metodológico radical; segundo, no deberán engancharse en riñas públicas en las que discutan qué teoría es la “correcta” y por tanto que esa sea la que debe emplearse para justificar las políticas ambientales; tercero, no deberán hacer proselitismo de sus puntos de vista teóricos, pues tales prácticas sólo contribuyen a hacer menos probable que políticas ambientales respetuosas se adopten.

Para ilustrar lo dicho, el profesor Michael pone de ejemplo lo que puede ocurrir entre un grupo de “cazadores ecologistas” y un grupo de filósofos no antropocentristas. Los cazadores justificarán su práctica en que ellos por medio de la cacería selectiva contribuyen a preservar el hábitat y mantener sanos los ecosistemas al tener un control de las poblaciones de ciertas especies de animales. Como los no antropocentristas están de acuerdo en que los hábitats deben ser preservados, entonces en apariencia ambos grupos comparten los mismos valores e intereses políticos. Pero el hecho de que los cazadores justifiquen lo que hacen basándose en los “supuestos beneficios” de esta práctica, no debería aceptarse como un argumento válido, pues, sacrificar animales y justificar su matanza con políticas de preservación de los ecosistemas, es incongruente (ver *Id.*). Entonces, un filósofo ambiental debe poder argumentar, de acuerdo con las circunstancias y siempre que sea posible, a favor de la preservación de todo el ecosistema, biótico y abiótico, es decir, de todas las especies animales y vegetales, así como de los bienes naturales que hacen posible la vida y su subsistencia (agua, tierra y aire limpios), y en este sentido ofrecer la mayor cantidad de argumentos con los cuales oponerse a los intereses mezquinos de un determinado grupo de personas que pretenden justificar sus prácticas haciéndolas ver, supuestamente, como ambientalmente éticas.

Entonces, con base en lo señalado, una importante diferencia entre el pragmatismo metodológico radical y esta versión moderada es que mientras un promotor de aquélla sólo quiere lograr que se consiga concretar las gestiones que permitan la promulgación de leyes ambientales y con ello la puesta en marcha de acciones específicas que beneficien la protección del medio ambiente natural sin prestar mucha importancia a los antecedentes y los criterios teóricos; el pragmatista

metodológico moderado pondrá más atención en los principios y en los *marcos de referencia* de la comunidad (*one's framework*) que avalen las acciones prácticas que piensan llevarse a cabo, e insistirá en que aquello que pretende hacerse *no sólo debe hacerse*, sino que *debe hacerse por las razones correctas*, y “el hecho de que otros compartan sus objetivos no es suficiente para trabajar con ellos” (*Ibid.*, 153). Lo anterior no implica que el pragmatista metodológico moderado se encierre en sus propias ideas, sino que, siendo congruente con los principios propios del pragmatismo, deberá estar abierto a reconocer que sus propios *marcos de referencia* y/o los *de* la comunidad a la que pertenece pueden ser inapropiados para la obtención de los objetivos políticos que busquen la preservación y/o conservación del medio ambiente natural, entonces necesitará evaluarlos y contrastarlos con otras propuestas y teorías que puedan resultar más convenientes.

De acuerdo con lo dicho, el objetivo del pragmatismo metodológico moderado es simple “que en donde los ambientalistas y los filósofos ambientales de diferentes líneas teóricas estén de acuerdo sobre la política ambiental, deben trabajar juntos, rechazar el dogmatismo y tolerar la diversidad teórica con el fin de lograr su tarea primaria de conseguir implementar políticas ambientales respetuosas” (154). Esto parece inobjetable -indica el profesor Michael- pero ¿qué pasa cuando la práctica propuesta parece controvertida y hay más divergencias que convergencias teóricas para justificarla? Por ejemplo entre posturas religiosas y laicas, o entre antropocentristas y no antropocentristas ¿el pragmatista metodológico moderado propondría el trabajo conjunto entre ellos independientemente de sus diferencias teóricas básicas?

La opinión del profesor Michael es que “el pragmatismo metodológico moderado no se aplica en todos los casos en que hay convergencias, sino sólo donde hay buenas razones para pensar que pueden existir convergencias” (*Ibid.*, 155). Esta limitación en el pragmatismo metodológico moderado permite poner un freno al intento de que se acepte impulsivamente cualquier tipo de práctica y/o política ambiental sin un escrutinio teórico previo; pero, aun así -insiste el profesor Michael- es difícil encontrar argumentos para sostener su afirmación central de que se puede trabajar con los que se está de acuerdo políticamente, pero que no se está

completamente de acuerdo teóricamente para conseguir la promulgación de políticas ambientales responsables. Esta confusión se debe a que seguramente habrá ocasiones en las que no se pueda compartir una causa común con algunos grupos, por ejemplo, entre asociaciones ambientalistas y cultos religiosos debido a la diferencia de principios⁹¹. Sin embargo, en ambos bandos puede haber acuerdo en que el cuidado y la protección del mundo natural son necesarios, por tanto, parecerían ser irrelevantes los principios, pues ¿qué hace diferente con quién se trabaje si se puede lograr algo de gran valor y con ello hacer del mundo algo ambientalmente mejor? Es cierto, ambos grupos pueden estar a favor de que se apliquen políticas por medio de las cuales se regulen y sancionen legalmente ciertas prácticas poco o nada ambientalmente responsables; pero, debido a sus diferencias en sus principios teóricos ¿no se dañaría la causa en lugar de ayudarla? ¿No podría conllevar la falta de unidad en los criterios teóricos la probabilidad de que ciertas políticas se pongan en entre dicho, o se aprueben con lentitud, o tal vez ni tan siquiera eso? Si así fuera ¿debe ceder alguna parte en sus convicciones para favorecer la rápida promulgación de políticas ambientales responsables a pesar de que se propongan desde un punto de vista contrario al propio? El pragmatismo metodológico moderado no indica, y al parecer no permite determinar con suficiente claridad, cuándo sí y cuándo no, y bajo qué criterios se debe ser solidario, a pesar de los desacuerdos, con alguna causa proambiental.

Por otra parte, la unión entre distintos grupos que tienen como fin común la defensa del medio ambiente natural y la promulgación de leyes para protegerlo y conservarlo, parece, en un primer momento, fortalecer y legitimar su posición en este rubro; pero, hacer *una* causa común entre distintos grupos con diferentes ideologías puede traer consecuencias inesperadas, pues no se podrían favorecer las ideas de todos, lo cual puede tener resultados negativos en el mediano o largo plazo. Pero ¿eso importa por el momento? Después de todo, si el valor moral

⁹¹ Podríamos suponer que los del primer grupo son evolucionistas y no aceptan la existencia de Dios y mucho menos ningún tipo de injerencia divina en el devenir evolutivo del mundo y en la problemática ambiental, de manera que la responsabilidad de la conservación de la naturaleza y su preservación es completamente de los seres humanos; en tanto que los del segundo grupo podrían ser completamente dogmáticos y reforzar la idea de que Dios le dio al hombre la potestad para gobernar al mundo, así que mientras Dios se encarga del cuidado de su creación, los hombres deben preocuparse de continuar siendo la especie dominante.

primario es conseguir un cambio en la conducta ambiental de los seres humanos, todo parece indicar que un pragmatista metodológico moderado puede aceptar formar alianzas con grupos o personas que piensan diferente, pero con las cuales, a pesar de todo, se comparte algún fin común. Además, ¿Qué tan perniciosos son los puntos de vista diferentes de otros grupos como para hacer una causa común con ellos?, ¿cuáles son las bases para las excepciones? Nuevamente no hay una respuesta clara y todo parece indicar que este tipo de problemas deberán resolverse sobre la marcha, como lo indica el profesor Michael: “Estas preocupaciones serán irrelevantes a veces, pero otras no. La única forma de determinar las bases de cada propuesta es revisando caso por caso. Algunas veces habrá buenas razones, tanto prácticas como ideológicas y morales, para no trabajar con alguien con quien no se está de acuerdo en teoría, aunque haya incluso algunas coincidencias en los puntos de vista políticos” (*Ibid.*, 156).

Entonces, de acuerdo con lo dicho, proponer de manera universal seguir los principios del pragmatismo de que siempre se debe trabajar con quienes se está de acuerdo, en este caso particular en política ambiental, a pesar de los desacuerdos teóricos, debe ser rechazado, pues como indica el profesor Michael: “A menudo hay buenas razones por las que todos no podemos llevarnos bien, y por qué no debemos” (*Ibid.*, 157). Para el pragmatismo metodológico moderado no basta, pues, compartir el anhelo de un mundo ambientalmente mejor, sino también es importante poner atención a los principios y las razones con las cuales los distintos grupos justifican teóricamente por qué ese mundo es deseable. Y de acuerdo con lo que ya se ha señalado, sólo si se consigue llegar a una convergencia que satisfaga los intereses prácticos y teóricos del pragmatista metodológico moderado, éste estará de acuerdo en trabajar con otros; mientras esto no ocurra, supongo que su opción será seguir trabajando por su cuenta, o seguir esperando encontrar a alguien, o algún colectivo, con el que pueda llegar a una convergencia satisfactoria cuando algún caso específico lo requiera.

2.3. Pragmatismo metodológico débil

El tercer tipo de pragmatismo metodológico que el profesor Michael considera se encuentra presente en el pragmatismo ambiental es el que denomina pragmatismo metodológico débil. Éste se caracteriza a partir del hecho de que los filósofos ambientales que se preocupan por la promulgación de leyes respetuosas del medio ambiente están dispuestos a trabajar con aquellos con quienes comparten estas metas, aun y cuando no los mismos principios teóricos, pues al parecer consideran que no se puede saber con certeza cuándo estos serán o no relevantes en situaciones particulares específicas, en las que en cambio, sí puede haber convergencia en los objetivos políticos y a final de cuentas eso es lo realmente importante.

¿Qué es lo que hace diferente a este tipo de pragmatismo de los anteriores? ¿Acaso no comparte con el pragmatismo metodológico radical la idea básica de que cuando la gente está de acuerdo en algo pueda trabajar junta? Trabajar con los que se está de acuerdo parece lógico e incuestionable desde la perspectiva propia del pragmatismo e incluso del sentido común; sin embargo, el profesor Michael ha mostrado en su artículo que ese no es un buen principio a seguir, ni teórica ni políticamente, ya que es necesario que se tengan presentes los argumentos y las razones que justifican la solicitud de promulgación de leyes ambientales respetuosas, pues no bastan las buenas intenciones y que haya coincidencias en cuanto a lo que se quiere hacer, sino que también debe haber razones bien argumentadas del por qué hacerlo.

Pero si a pesar de las observaciones hechas el pragmatismo metodológico opera bajo el criterio de trabajar sólo con aquellos con los que coincide en sus objetivos políticos para agilizar la realización de sus proyectos, entonces -señala el profesor Michael- “ninguna de las variantes del pragmatismo metodológico tiene nada interesante que ofrecer en la filosofía ambiental” (*Ibid.*, 157).

3. Ventajas reales del pragmatismo ambiental en la ética ambiental

Como acabo de mostrar en los apartados anteriores, el profesor Michael tiene razón al criticar las posturas extremas e inconsistentes que puede adoptar el pragmatismo

ambiental en cualquiera de las modalidades expuestas, desde el punto de vista teórico. Sin duda es importante considerar las fallas en que puede incurrirse al adoptar el pragmatismo como metodología si se pretende hacer una aportación seria desde la filosofía a la problemática ambiental, ya sea en el análisis o en las propuestas para su resolución. No obstante, me parece que está fuera de lugar la crítica del profesor Michael al trabajo del pragmatismo ambiental, para empezar porque no señala de manera precisa quién y en dónde está empleando alguna de las tres propuestas analizadas por él, así que sólo inventa posibles situaciones que pueden presentarse si se sigue alguno de esos modelos metodológicos; en segundo lugar, concluye que “no hay razón para creer que el pragmatismo metodológico pueda contribuir en la resolución de los problemas en ética ambiental” (2012: 135).

En efecto, el pragmatismo ambiental puede no aportar nada *en* el campo de la filosofía ambiental, pues el interés de sus representantes no es crear más problemas y confusiones teóricas dentro de la ética ambiental, sino sacarla del oscuro laberinto discursivo que se ha creado en esta disciplina. Cabe recordar que el objetivo original de la ética ambiental fue contribuir desde el ámbito filosófico a la solución de los problemas ambientales reales; no obstante, los eticistas ambientales de la primera generación se enfrascaron en sus propios problemas teóricos sosteniendo una abigarrada discusión entre ellos, elaborando discursos y escribiendo artículos en libros y revistas especializadas, también en un lenguaje comprensible sólo para ellos olvidándose de los problemas reales, los cuales servían sólo de ejemplo para confirmar sus especulaciones, pero éstas no contribuían, al menos de manera directa, en la solución de aquellos. De ahí que el trabajo de la ética ambiental no fuera considerado como una opción que aportara elementos colaborativos significativos, ni en el discurso de las disciplinas ambientales, ni en la práctica, ni en los ámbitos políticos.

Con base en lo dicho y desde mi punto de vista, el profesor Michael vuelve a enfrascarse en una nueva discusión que no aporta nada a la solución de la problemática ambiental, aunque sí al debate metateórico *en* el campo de la ética ambiental, y debido a ello, la importancia de revisar su propuesta, así como hacer algunas observaciones a su trabajo.

Comencemos por el caso (imaginario) del pragmatista metodológico radical, que en su preocupación y afán de hacer algo urgente para contribuir en la solución de la problemática ambiental, puede actuar impulsivamente motivado por la acuciante gravedad de ésta. Según lo dicho por el profesor Michael, un pragmatista metodológico radical puede utilizar los recursos que tenga a la mano, como la cercanía con un dictador a quien aconseja promulgar leyes ambientales urgentes, o aceptar trabajar con personas o grupos con los que no coincide, teóricamente o con sus principios, pero comparten las mismas preocupaciones de emprender acciones inmediatas a favor del medio ambiente natural. Entonces, como lo realmente urgente es que se inicien acciones proambientales respaldadas en la promulgación de leyes, será necesario para tal fin; primero, que las distintas partes estén de acuerdo en que a pesar de que no tengan coincidencias, ni teóricas ni en sus principios, pueden aceptar como *criterio de compatibilidad* que comparten el acuerdo de emprender acciones inmediatas a favor del medio ambiente natural; segundo, una vez que aceptan que existe un *criterio de compatibilidad*, más que ponerse a discutir sus principios (religiosos, políticos, económicos) y/o los criterios éticos que puedan justificar tales acciones, asumirán que lo realmente importante y urgente es gestionar y emprender acciones políticas inmediatas que promuevan el cuidado y protección del medio ambiente natural. Lo anterior deberá hacerse sin preocuparse por la justificación y el acuerdo teórico de tales acciones.

Decir que el pragmatismo metodológico radical propone abandonar el debate teórico con miras de favorecer ramplonamente acciones prácticas compatibles resulta obviamente bastante criticable, incluso inaceptable. Sin embargo, este “supuesto” es incorrecto y es necesario corregirlo con base en la propuesta directa de su principal promotor, que es Andrew Light. Este filósofo en su artículo “*Compatibilism in Political Ecology*” (1996) no dice que se abandone el trabajo teórico, sino el monismo teórico que pretende imponerse por algunas vertientes ambientalistas, por ejemplo, el propuesto por la ecología profunda o la ecología social. La primera, cuyo principal representante es el filósofo noruego Arne Naess (1973), propone en términos generales la generación de un cambio individual consciente respecto a la concepción superficial que se tiene del mundo natural, por

una cosmovisión biosférica más profunda que nos permita reconocer, antes que las diferencias, nuestras semejanzas ontológicas con otras especies animales no humanas y el mundo natural en general. La segunda, cuyo principal representante es el sociólogo Murray Bookchin (1978), propone generar un cambio en la estructura política del mercado, la cual está enfocada más hacia el individualismo que al bienestar social; no obstante, conseguir éste ha sido un elemento crucial en el desarrollo evolutivo de nuestra especie y además éste ha venido acompañado del uso de recursos naturales, los cuales originalmente eran comunitarios; sin embargo, la expansión de la propiedad privada, la densidad demográfica en zonas reducidas y el incremento en la creación de necesidades ficticias, han trastornado nuestras relaciones sociales y con el mundo natural debido a que, para sostener el estilo de vida de las nuevas sociedades humanas, la extracción, contaminación y transformación de los recursos naturales por parte de nuestra especie ha sido ambiciosa e irracional. Por tanto, se requiere de una nueva sociedad ecológica (*ecocomunidad*) basada en una auténtica política democrática que permita restaurar, tanto las relaciones sociales, así como éstas con el mundo natural (ver Bookchin, 1978: 98-133).

Andrew Light reconoce y admite que “la distinción entre materialistas y ontologistas en el pensamiento ambiental, en la teoría general y en política en particular, sigue siendo útil como un mecanismo heurístico que ayuda en el análisis, y no una especie de fuerte división que apunta rápida y necesariamente a discusiones de profundos desacuerdos” (1996:168-169). Light señala que, a pesar del reconocimiento y la identificación entre ambos grupos de las diferencias de sus posturas, esto no impide que puedan trabajar juntos en la revisión de algunas reformas legales y puedan llegar incluso a acuerdos conjuntos. Por ejemplo, en “la elección de si un sitio en particular debe ser preservado como un área silvestre, ambos grupos podría estar de acuerdo en que el área debe protegerse” (*Id.*), lo cual implica dejar de lado sus diferencias teóricas y contribuir, en este asunto en particular, a conseguir las reformas políticas necesarias para conseguir su protección legal. Light sugiere además que el intercambio mezclado de opiniones con un fin común puede permitir a los representantes de ambos bandos aprender

algunas lecciones de las posturas opuestas en lo que respecta a la forma en que argumentan sus propuestas de resolución para los problemas ambientales, es decir, pueden encontrar cierta compatibilidad *en la práctica* y con ello una amplia unidad organizacional (ver *Ibid.*, 170). Ahora bien, lo anterior sólo se consigue cuando hay una tolerancia teórica mutua, la cual es necesaria para enfrentar los abrumadores problemas ambientales en la actualidad, mismos que no pueden resolverse si previamente no se apoyan con argumentos claros las razones que justifiquen por qué tenemos la obligación de cuidar, proteger y restaurar los ecosistemas. Por eso es necesario que se cuente con distintos enfoques; no obstante, lo que debe esperarse es que éstos cierren filas en la búsqueda de soluciones reales compatibles que sean útiles y prácticas, como lo indica Andrew Light:

Propongo, pues, un principio de tolerancia en la forma de una posición pragmática que requeriría ecologistas radicales que dejen algunas de las cuestiones que los dividen al litigio privado. Al mismo tiempo, este pragmatismo exigiría a teóricos y practicantes comunicar una posición pública directa que hace suyas las consideraciones éticas y políticas ambientales primordiales sobre aquello en que están de acuerdo y en las prácticas que mejor satisfagan las necesidades de sus metas mutuamente deseadas (*Ibid.*, pp. 170-171).

Como vemos el llamado de Light a aplicar un pragmatismo metodológico radical, no indica que se deje de lado el trabajo teórico, como lo señala el profesor Michael, sino que los promotores de ciertas líneas en ética ambiental, como los ecologistas profundos y los ecólogos sociales, dejen de proponer sus teorías como las que mejor pueden generar el cambio deseado en la conducta ambiental de las personas y de la sociedad en su conjunto. La idea defendida por el pragmatismo ambiental, de acuerdo con Light, es que se abandone el debate entre ambientalistas y ecologistas en ciertos temas que han atraído su atención durante algunas décadas, como la discusión en torno al no antropocentrismo y el reconocimiento del valor intrínseco, y se avance en el análisis de proyectos más trascendentes como el de la restauración ecológica, pero sin caer nuevamente en el intento de acreditar o desacreditar intrínsecamente el valor de esa actividad bajo el criterio de que la naturaleza no puede ser restaurada y mucho menos su valor; sino más bien, evaluar el resultado de ésta involucrándose en el tema con profesionales relacionados con ese trabajo. Una vez hecho esto se podrá elaborar un dictamen de la situación de los trabajos de restauración. Esta forma de análisis práctico es bastante distinta a

la de hablar de forma privada sobre el tema de la restauración calificándola como una actividad humana buena o mala en sí misma, y luego publicar lo que se cree en *revistas oscuras* creando confusión (ver *Ibid.*, 174-176).

Esto no implica que los filósofos ambientales abandonen la teoría ética y con ello la búsqueda de principios *metafilosóficos compatibles* que justifiquen nuestros deberes morales para con los miembros de nuestra especie y hacia el mundo natural no humano en general; sin embargo, cuando sea necesario, deberían hacer un frente común, dejar de lado sus ideas filosóficas y ecológicas personales y asumir que, bajo ciertas circunstancias, cabe la posibilidad de hacer compatibles algunas de ellas con las de otros para que busquen juntos un cambio *político profundo*.

El punto significativo a destacar es que no importa el enfoque teórico, sino más bien que no se intente imponer una visión única para dar solución a la problemática ambiental. En palabras de Andrew Light:

Algunos pueden comenzar con inclinaciones hacia ideas políticas comunitarias y marcos económicos socialistas, mientras que otros pueden tener inclinaciones hacia soluciones de mercado con tonos de liberalismo. Algunos serán materialistas, otros ontólogos y otros algo más. Pero en lo que los pragmatistas están de acuerdo es que la verdad de estos enfoques no siempre son fundamentales en los efectos de las prácticas ambientales y tampoco la idoneidad de ninguna teoría en particular, pues cada caso depende de condiciones históricas, culturales, sociales y de recursos (*Ibid.*, 177).

Como vemos puede haber distintos enfoques para abordar la problemática ambiental y sus aportaciones a la solución de los mismos son variadas; sin embargo, desde el punto de vista del filósofo pragmatista, lo que debería unir a todos es el reconocimiento de que existen problemas ambientales que requieren atención urgente, más que teorías. Además, algo que distingue a los pragmatistas ambientales de otros filósofos ambientales es que no se comprometen con una defensa dogmática y totalizadora del medio ambiente natural, sino con situaciones específicas; asimismo, no se limitan a sus propias consideraciones teóricas y prácticas, sino que admiten la posibilidad de que sus propios marcos de referencia pueden ser acotados y por tal motivo insuficientes o inapropiados para la obtención de objetivos concretos, es por ello que adoptan un pluralismo moral más que un monismo teórico.

Andrew Light percibe al respecto que tanto la propuesta de Boockin como la de Naess adoptan una cierta visión monista y autoritaria, lo cual para él no es una buena opción para generar un verdadero cambio social en la conducta ambiental de las personas, así que él propone adoptar una “ecología política democrática” (*democratic political ecology*), la cual no es necesariamente una forma específica de gobierno, como parece indicarlo la palabra «democrática», más bien con ella se refiere a lo siguiente:

Una ecología política específicamente democrática es aquella que tiene como presupuesto la necesidad de mantener algún tipo de orden político participativo dentro de la esfera pública. Además, las reglas de formación de la ecología política, deben surgir dentro de un tipo de contexto participativo y la aplicación de los criterios que surjan de la ecología política concordar con principios igualitarios razonables. (*Ibid.*, 173).

El pragmatista ambiental, desde la perspectiva de Light, asume entonces el compromiso de frenar la destrucción de la naturaleza e incrementar la probabilidad de sostener y ampliar los sistemas orgánicos ambientales existentes un poco más allá de la inclinación del ecologista político (Naess) o del político ecologista (Boockin). Este compromiso político-ecológico por parte del pragmatista ambiental deberá aceptarse como una condición pre-política en la formulación de los esquemas teóricos que estén al servicio de los ideales político-ecológicos regulativos, los cuales deben surgir de las lecciones aprendidas en la práctica, mismas que servirán para señalar el uso y la función de la teoría ecológica en la práctica política. De esta manera, las dificultades que se presenten en el ámbito real conducirán a nuevas consideraciones teórico-políticas sobre el estado de tales prácticas. Asimismo, el pragmatista ambiental reconocerá que el estado natural del mundo desde el punto de vista económico, político y ontológico es históricamente contingente, de manera que no se podrán elaborar declaraciones universales de cómo debe ser nuestro comportamiento en todo sitio y en todo momento, éstas dependerán de las circunstancias y por ello mismo quedará siempre abierta la posibilidad de su reconceptualización (ver *Ibid.*, pp. 173 -174).

Como he mostrado, Andrew Light no rechaza el uso de las teorías filosóficas ni políticas en la construcción de la ética ambiental, antes bien, las considera fundamentales; no obstante, lo que sí solicita es una mayor apertura por parte de sus exponentes cuando se presenten problemas ambientales reales que deban

resolverse urgentemente, es decir, pide no anteponer la elaboración de una teoría y esperar a que ésta sea completamente satisfactoria para su aplicación práctica; más bien la prioridad deberá ser cooperar con otros, a pesar de la falta de coincidencias teóricas, en la solución de problemas específicos. Esto en pocas palabras es lo que propone un auténtico pragmatismo metodológico radical, no la caricatura hecha por el profesor Michael. No obstante, es una buena llamada de atención para que los filósofos ambientales no renuncien o abandonen el trabajo teórico, ya que éste siempre será importante para justificar las razones por las cuales hay ciertas cosas que deben hacerse y quiénes pueden ser los aliados con los que se puede llegar a acuerdos; así como justificar por qué hay cosas que no deben hacerse y menos con cualquiera, a pesar de que en apariencia existan fines comunes.

Esto último me lleva a revisar la siguiente crítica hecha por el profesor Michael al segundo tipo de pragmatismo ambiental analizado por él, al que denomina pragmatismo metodológico moderado, y cuyo principal “representante” sería Bryan Norton. Este filósofo australiano ha criticado fuertemente las propuestas elaboradas por los primeros eticistas ambientales, pues desde su punto de vista, el trabajo discursivo de éstos ha contribuido muy poco en la resolución de los problemas ambientales, básicamente porque proponen la idea de cambiar nuestra percepción antropocéntrica por una que sea ecocentrista y en cierta forma anti-antropocéntrica, además, que se acepte como criterio fundamental para respetar la naturaleza el reconocimiento de la existencia de un cierto tipo de valor intrínseco en las entidades naturales⁹². Esta propuesta, tal y como la presentan sus promotores, indica que, para que prevalezca el desarrollo y la continuidad de la naturaleza, es necesario rescatarla del dominio antropocéntrico (principal agente patógeno) y pensar en la “salud del planeta”, lo cual resulta por demás complicado, pues como lo indica Callicott, la salud no es una condición que los seres humanos valoren mucho, pues “la gente constantemente está haciendo cosas nada saludables: fumando cigarrillos, tomando drogas, consumiendo demasiado alcohol, etc.”

⁹² Esta discusión ha sido revisada ya en los capítulos tres y cuatro, pero puede encontrarse esto de manera más específica en Baird Callicott (2004 [1984]: 113).

(Callicott, 2004 [1993]:57). Estos hechos son una clara evidencia de que *la salud* no es una condición apreciable para la gran mayoría de los seres humanos, pues anteponen a ella la satisfacción inmediata de ciertos placeres dañinos. De manera que cuando se habla de diseñar una política ambiental sustentable que permita conservar el equilibrio ecológico del planeta, se enfrenta un problema análogo al descrito, pues las personas prefieren contar con más centros comerciales y parques recreativos que mantener *la salud* de los ecosistemas (ver *Id.*). Entonces ¿cómo se puede pedir a estos seres que no cuidan su propia salud que cuiden la del planeta? En esta falta de confianza en nuestra propia especie pueden asentarse algunas tesis antiantropocentristas.

Este es sólo un ejemplo del por qué algunos filósofos ambientalistas han propuesto modificar o abandonar el antropocentrismo moral tradicional y adoptar una ética basada en principios biocéntricos y/o ecocéntricos. No obstante, estas propuestas han sido muy cuestionadas por el grupo de filósofos denominados pragmatistas ambientales (ver Light y Katz 1996), pues ellos consideran que lo mejor es adoptar un antropocentrismo débil o moderado, más que un no antropocentrismo, o peor aún, un anti-antropocentrismo. Lo que se sugiere es que se haga un uso consciente de los bienes naturales mediante “preferencias ponderadas”, más que a través de “preferencias sentidas” (ver Norton, Bryan G. 1984). La diferencia entre éstas es que las “preferencias sentidas” se satisfacen por puro gusto y capricho (Me gusta X, lo compro) no se cuestiona ni se indaga su origen, así como su impacto ambiental al momento de descartarlo; en cambio, las “preferencias ponderadas” se sobreponen al simple deseo, ya que antes de adquirir un producto X o Y la persona trata de informarse cómo es que éstos llegaron al mercado, es decir, si su producción y manufactura (por mencionar sólo dos elementos previos a su comercialización) fue hecha por empresas ambientalmente responsables.

Lo que propone el pragmatismo ambiental, entonces, no es renunciar a nuestro antropocentrismo, sino más bien, que los seres humanos elaboremos una mejor y más amplia ponderación axiológica del mundo natural, que ésta no esté centrada únicamente en las preferencias humanas, sino que se consideren también

otros valores, lo cual requerirá el reconocimiento de la variedad y diversidad de funciones que llevan a cabo los entes naturales, estudiar y entender las razones por las cuales existen, y lo verdaderamente importante es aceptar que su existencia no debe estar supeditada al beneficio humano exclusivamente, sino al de su entorno haciendo posible el equilibrio ecológico de éste.

Como he mostrado en este trabajo, en ética ambiental han surgido distintos enfoques a través de los cuales se vislumbran diferentes caminos que podrían seguirse para que los seres humanos seamos éticamente más conscientes de nuestros compromisos ambientales, y en esta discusión el antropocentrismo ha sido uno de los tópicos más importantes y en torno a él hay claras divergencias teóricas; no obstante, de acuerdo con los criterios del pragmatismo metodológico moderado, cuando surge un problema ambiental que requiere ser atendido con apremio debe buscarse la *convergencia práctica* y atenderlo inmediatamente, a pesar de las diferencias teóricas. Sin embargo, para el profesor Michael, esto no debe aplicarse tan a la ligera, pues la convergencia sin criterios teóricos no necesariamente es buena, o no debería serlo en algunos casos, sino, cómo él lo indica “sólo donde hay buenas razones para pensar que pueden existir convergencias” (2012:155). Para defender este punto de vista él emplea ejemplos imaginarios⁹³ con los cuales ilustra por qué no basta atacar el problema haciendo uso de cualquier tipo de recurso que se tenga a la mano, y las razones principales que da para no hacerlo son: que la causa puede verse afectada u opacada por la diferencia entre sus principios, beneficiando a unos y afectando a otros, ya que alguna de las partes tendrá que ceder; esto puede provocar consecuencias inesperadas, como por ejemplo, que se pierda la credibilidad en sus principios, ya sea internamente entre algunos integrantes de su grupo, o externamente, pues quedaría sentado como precedente que para futuros casos a los grupos X, Y o Z se les puede hacer cambiar de opinión. Esto no es malo si la causa es político-ideológica moralmente buena, pero para que esto se acepte será necesario revisar cada caso específico. Entonces, de acuerdo con este criterio, no puede seguirse como regla que ante todo problema ambiental que requiera una solución urgente deba aplicarse inescrutablemente la

⁹³ Ver apartado 6.1.2.

convergencia; más bien, antes de aceptarla, cada una de las partes interesadas deberá estudiar y analizar bien el caso, y en función de ello decidir si participa o no.

Había señalado que la crítica del profesor Michael está dirigida principalmente a Bryan Norton, pues éste filósofo ha enfatizado de algunos años a la fecha la unidad entre las diferentes posiciones en ética ambiental y entre grupos ambientalistas. En su libro *Toward Unity among Environmentalists (Hacia la unidad de los ambientalistas)* explica que cada día se hace más patente que las visiones de los antropocentristas y ecocentristas tienden a adoptar planes y objetivos de acción cada vez más similares, y esto es así en gran medida por el avance científico el cual demuestra que, a pesar de las múltiples y variadas diferencias que se puedan encontrar en los diversos grupos ambientalistas (científicos y no científicos), todos tienen como común denominador proteger los sistemas ecológicos. Por otra parte, esta defensa del medio ambiente natural, no está pensada para proteger a la naturaleza y desproteger a la especie humana, antes bien, como lo señala Ricardo Rozzi:

La conciencia de que la actividad humana afecta el medio ambiente, y que a su vez esta codificación nos afecta, se ha constituido en una señal de alerta que nos advierte que debemos cuidar nuestra relación con el entorno y mantener un apropiado funcionamiento de la biósfera para sostener la vida en el planeta, incluida la existencia humana. Esta necesidad representa el fundamento antropocéntrico para proteger la biodiversidad en todos los niveles biológicos, desde genes hasta paisajes, en función de nuestra sobrevivencia (1997:86).

Este reconocimiento del valor de la biodiversidad para la existencia humana, de acuerdo con Ricardo Rozzi, ha estimulado ampliar los criterios axiológicos ambientales en tres rubros secuenciales: el primero, dejar de valorar los ecosistemas comercialmente y sólo en función de los recursos que nos ofrecen por una concepción de su “uso múltiple”, es decir, obtener beneficios en la extracción, pero sin descuidar el equilibrio del ecosistema; el segundo, es su “valoración económica”, lo cual significa que el beneficio que se consigue a través de los servicios ecosistémicos que brindan los ecosistemas se contabiliza en términos económicos, de manera que dichos servicios han empezado a ser integrados y considerados en el mercado; tercero, la preocupación por la “preservación de los ecosistemas”, en la cual se admite la importancia de todos y cada uno de los seres

y las especies que habitan un ecosistema, lo cual permite una visión holista que contribuye al aprecio de la diversidad en todos los niveles (ver *Id.*).

Ricardo Rozzi reconoce la carga utilitarista que estos argumentos poseen en favor de la especie humana, pero desde su punto de vista esta es la línea de argumentación principal que emplea la ecología, y de acuerdo con Bryan Norton, es el único argumento efectivo en las instancias políticas para proteger la biodiversidad actualmente (ver *Id.*).

Bryan Norton ha propuesto que la definición y reconocimiento de “un objetivo común”, es decir convergente, puede ayudar a superar el “dilema ambientalista” entre los diferentes promotores de esta práctica⁹⁴. Un objetivo común constituye además un paso necesario si se quiere lograr un alto grado de efectividad en la protección del medio ambiente natural y Norton pone de ejemplo a importantes figuras del ambientalismo en Estados Unidos, como John Muir y Gifford Pinchot, o Aldo Leopold y Rachel Carson, quienes, a pesar de sus respectivas ideas críticas acerca del abuso humano en contra de la naturaleza, no dejaron de emplear argumentos con los cuales apoyar el bienestar de nuestra especie en el ámbito político.

Ahora bien, un objetivo común, a pesar de que éste sea antropocéntrico, no implica establecer un criterio o un valor único en favor de nuestra especie, por el contrario, el reconocimiento de la diversidad y/o pluralidad de los valores humanos (ecológicos, económicos, estéticos, místicos, etc.) puede proveer mayor fuerza a y permitir a los ambientalistas apelar a un amplio espectro de posibilidades, con ello

⁹⁴ Bryan Norton en el capítulo 1 de su libro *Toward Unity among environmentalists* indica que el “dilema ambientalista” surge frente a las posturas (aparentemente) antagónicas que se dan entre los conceptos de conservación y preservación, los cuales conducen a su vez a ciertos modelos prácticos del uso del medio ambiente natural. El primero de ellos es el propuesto por Gifford Pinchot para quien los recursos naturales, particularmente los bosques, pueden ser utilizados, pero cuidando su mantenimiento, es decir su conservación, de manera que estos se mantengan sanos y no dejen de existir para satisfacer las necesidades humanas, por lo cual era necesario aplicar recursos científicos y tecnológicos que permitieran su constante renovación. John Muir, por contraparte, promueve la preservación de las áreas silvestres (*wilderness*), lo cual implicaba la legalización constitucional de parques naturales, cuya característica principal consistiría en ser zonas en las cuales los seres humanos no tendrían acceso, y principalmente, no deberían de ser utilizadas con fines comerciales, sólo científicos. Surge así el dilema entre conservación y preservación. Este dilema se agudizó aún más con la dicotomía hecha por Arne Naess al distinguir entre ecología profunda y superficial, incrementando aún más la brecha entre antropocentristas y ecocentristas. Para ampliar la información sobre la polémica entre Muir y Pinchot puede consultarse Nash, Roderick Frazier (1989) y (2001[1967]); y para el de la Ecología profunda ver Arnes Naess (1973).

convocar a más participantes y votantes en movimientos a favor del medio ambiente natural (ver Norton 1991:12). Además, para Norton, el igualitarismo biocéntrico propuesto por algunos ambientalistas no ha sido aceptado políticamente y debido a ello su inviabilidad, y parece que la única manera de que se tome éste en cuenta es complementándolo con un discurso a favor del bienestar humano.

En suma, el reconocimiento por parte de diferentes posturas ambientalistas de que la cosmovisión antropocentrista tradicional es parcial, puede ser visto como un primer avance en el consenso que se busca para que éste sea cambiado por una visión que deje de ser opresiva, violenta y destructora hacia el entorno natural y se adopte, en su lugar, un antropocentrismo moderado que pondere de forma deliberativa nuestro modo de hacer uso de los recursos naturales que necesitamos para subsistir. La necesidad de cuidar nuestra relación con el entorno, mantener su apropiado funcionamiento y contribuir cuando sea posible en la rehabilitación y restauración de los espacios naturales perdidos, de manera que esto haga posible su existencia y continuidad, debe convertirse en el “fundamento antropocéntrico” que guíe en lo sucesivo la relación de la especie humana con el mundo que le rodea. Este criterio puede ser una muestra clara de la factibilidad de la convergencia.

Ahora bien, tal criterio no pretende negar la importancia que tienen otros enfoques y los valores que los acompañan, tampoco evitar la discusión en torno a ellos; pues lo que se quiere lograr es la búsqueda de consenso que permita una mutua colaboración frente a problemas que requieren atención inmediata, más que formulaciones teóricas. En este sentido lo que se busca conseguir con el *criterio de convergencia* es que los ambientalistas, a pesar de sus diferentes puntos de vista y sistemas distintos de valores, puedan adoptar políticas similares frente a problemas ambientales específicos; por otra parte, que se vaya generando una nueva visión ecológica más holista y mejor fundamentada en el conocimiento científico.

El criterio de convergencia visto así dista mucho de la descripción crítica hecha por el profesor Michael, quien dice que el objetivo del pragmatismo metodológico moderado es simple: “que donde hay acuerdo en política ambiental entre grupos distintos, éstos deben trabajar juntos”; en tanto que para él, la convergencia “sólo debe darse donde hay buenas razones para ello”. La cuestión

aquí sería: acaso problemas ambientales específicos como la deforestación, la contaminación (del aire, del agua y de la tierra), la acumulación de basura, la pérdida de biodiversidad, el calentamiento global, etc., ¿no son una “buena razón” para buscar la convergencia y dejar de especular si estos problemas requieren o no atención inmediata y cuáles deben ser los criterios teóricos fundamentales para resolverlos? Si no se acepta que es urgente y necesaria la convergencia, continuaremos viendo entonces que estos problemas sólo son atendidos por una minoría que cree que de verdad se requiere ponerse a trabajar inmediatamente en ellos; mientras tanto otros grupos pueden seguir buscando justificaciones teóricas y razones para atenderlos.

Había señalado que hay algo de verdad en la crítica que el profesor Michael hace al pragmatismo metodológico moderado en el sentido de que éste frena los impulsos de actuar sin tener razones, pero una vez que se descubre la magnitud del problema y que si no se actúa rápido éste seguirá creciendo ¿no será más prudente actuar que ponerse a sopesar si se debe o no actuar y las justificaciones teóricas para hacerlo?

En cuanto a la crítica al pragmatismo metodológico débil, cuyo matiz en relación con el pragmatismo metodológico moderado es muy estrecho, el profesor Michael indica que éste se caracteriza por la aceptación, por parte de los filósofos ambientales preocupados por la promulgación de leyes ambientales, de trabajar con quienes comparten esta misma meta, aunque difieran en sus principios teóricos. La diferencia entonces, entre un pragmatista metodológico moderado y uno débil, es que, el primero, aunque comparta un mismo objetivo con otros, éste hará caso primero a sus principios y se atenderá a ellos antes que aceptar trabajar con otros; en cambio, el segundo, admite que como no puede saberse con certeza si sus principios teóricos serán o no relevantes en ciertas situaciones específicas, entonces acepta el riesgo de trabajar con otros, aunque no comparta con ellos las mismas bases teóricas. Este criterio simplista no es bien visto por el profesor Michael, pues él es enfático al señalar que no es suficiente compartir una misma meta o un mismo objetivo para trabajar con otros, sino que “debe haber razones bien argumentadas”. Por tanto, si el pragmatismo metodológico se empeña en

seguir este último criterio, entonces, “nada puede ofrecer a la filosofía ambiental”. Pero una vez más, el profesor Michael no dice quién lo emplea, dónde y cómo, por tanto, sólo está generalizando nuevamente, pues su crítica no está dirigida a alguien en particular o alguna práctica ambiental específica en la que estén contribuyendo filósofos ambientales. Entonces las observaciones hechas por el profesor Michael, como he mostrado, están fuera de lugar básicamente por lanzarlas al aire, no dirigirlas con claridad, y esperar que, como se dice coloquialmente “a quien le quede el saco que se lo ponga”.

En suma, los representantes del pragmatismo ambiental reconocen la urgencia de comenzar a actuar, lo cual no significa dejar simplemente de lado la teoría o rechazar el debate, pero ambas cosas deberían buscar, por una parte, aportar hacia la promoción de acciones prácticas, y por otra que en los trabajos de rescate/cuidado/protección ambiental que se realizan poner al descubierto el valor de éstos y resaltarlos cuando estén cumpliendo íntegra e integralmente con los objetivos propios del respeto de la naturaleza. No obstante, seguirá siendo responsabilidad de los filósofos ambientales señalar qué tipo de prácticas ambientales son inmorales y contrarias a la ética al no aportar elementos de cuidado y/o protección en los ecosistemas en los que se trabaja o se tenga la intención de hacerlo. Por último quiero resaltar que muchos de los trabajos en filosofía ambiental que se elaboran actualmente están dirigidos en este sentido⁹⁵ y parece que ésta es la principal aportación que pueden hacer los filósofos para promover el cuidado, protección y la restauración de la naturaleza. Ahora bien, esto no significa que todos los filósofos ambientales deban encaminar sus trabajos en esta línea, pues siempre será bueno que haya quienes realicen una evaluación metateórica de los mismos, como lo hace el profesor Michael, de manera que se puedan corregir las fallas que vayan surgiendo en este andar.

⁹⁵ Basta dar un vistazo a revistas como *Environmental Ethics* o *Environmental Values* (sólo por nombrar a dos de las principales publicaciones a nivel mundial especializadas en ética ambiental).

CONCLUSIÓN

La ética ambiental surgió con el interés de poder contribuir en la solución de los problemas ambientales buscando las raíces de éstos en la conducta humana y en la falta de reconocimiento del valor intrínseco de las entidades naturales, no obstante, su contribución fue muy limitada, pues consistió en una mera discusión entre filósofos.

El pragmatismo ambiental a través de sus representantes, criticó a partir de la segunda mitad de la década de 1990 la forma en que se formuló y se desarrolló la ética ambiental, pues, desde el punto de vista de éstos, se quedó en una mera discusión ontológica que, a pesar de haber crecido en términos académicos, no contribuyó en el ámbito social y político, ni mucho menos aportó algún tipo de solución a problemas ambientales específicos.

En este trabajo he presentado el pragmatismo ambiental y su metodología como una mejor propuesta en ética ambiental. Desde la óptica de esta vertiente, el filósofo ambiental no debe limitarse a hacer un trabajo puramente teórico sostenido en una discusión especulativa, sino partir de datos empíricos sobre la base de situaciones específicas, y esto, a su vez, acompañado del estudio de los expertos en áreas ambientales. Entonces, el filósofo ambiental, siguiendo la metodología propuesta por el pragmatismo, debe reflexionar y hacer su contribución sobre casos específicos, analizar y evaluar con las herramientas propias de la ética, las opciones que los especialistas en ciencias ambientales y los responsables políticos proponen para la solución de determinados problemas ecológicos concretos.

Esta aportación de la filosofía en la problemática ambiental debe ser relevante, pues, dado que los problemas ambientales son muchos y diversos, la urgencia de resolverlos puede inducir a cometer apreciaciones éticas injustificadas, por ello cada caso deberá ser estudiado por un grupo interdisciplinar de expertos.

Con base en lo dicho, una propuesta de este trabajo es que la decisión de hacer algo concreto o no, frente a un problema ambiental específico que es éticamente controversial, no deberá quedar sólo en las manos de los ecólogos, de los filósofos o de los políticos, sino deberá ser una decisión que se encargue a un equipo multidisciplinar responsable de dictar el veredicto, es decir, un comité de

ética ambiental. En este sentido los eticistas ambientales y los profesionistas de áreas ambientales pueden seguir el camino ya hecho por los comités bioéticos, los cuales han demostrado ser valiosos en el campo de las ciencias médicas ante los dilemas que se presentan en esa disciplina.

Por otra parte, es necesario enfatizar que la actividad de los eticistas ambientales no consistirá en sustituir el trabajo filosófico reflexivo por un activismo, pues, por la naturaleza misma de la filosofía, éste debe ser constantemente evaluado y criticado para poner al descubierto cuáles son sus aciertos y/o desaciertos. Sin duda alguna es algo que debe ser considerado seriamente por el pragmatismo ambiental, por muy conservador que parezca; no obstante, un trabajo crítico en filosofía ambiental no deberá basarse más en suposiciones y sólo ejemplos imaginarios, retornando con ello a una ética metateórica que no aporta nada a la solución de problemas ambientales específicos y reales. Eso es precisamente contrario a los objetivos del pragmatismo ambiental, pues, lo que esta rama de la ética ambiental pretende no es aportar nuevas ideas en la discusión de esta disciplina, sino sacarla del ámbito teórico-académico y ontológico en que fue sumergiéndose y enfrentarla con los problemas reales, que los filósofos ambientales ofrezcan análisis propositivos que contribuyan a la solución ética y moral de problemas ambientales específicos. Esto implica que los filósofos ambientales deben ser protagonistas en el ámbito sociopolítico, no sólo espectadores que miran a la distancia cómo se hacen las cosas y critican los trabajos, “sin ensuciarse las manos”.

Por último, no por ello menos importante, la capacidad de apreciación de las entidades naturales debe revitalizarse y renovarse incesantemente, de manera que sea posible el reconocimiento de la emergencia de valores pragmáticos, más que abstractos (valores intrínsecos), que doten de nuevos significados a las entidades naturales y a la naturaleza en su conjunto. En suma, renovar constantemente el valor y el sentido de la naturaleza a través de una visión antropocéntrica pragmática moderada, que sea científica, política y éticamente ponderada y deliberativa, debe convertirse en la principal norma moral ambiental de nuestra época.

FUENTES DE CONSULTA

- Aristóteles (1988). *Política*, Gredos, Madrid.
- Barzún, Jaques (1986). *Un paseo con William James*, F.C.E., México.
- Bentham, Jeremy (1970 [1823]). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, The Athlone Press, University of London.
- Biblia de Jerusalén* (1984), Desclée De Brouwer, Bilbao, España.
- Boockin, Murray (1978). *Por una sociedad ecológica*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona.
- _____ (2002 [1988]). “Social Ecology versus Deep Ecology” en David Schmidtz y Elizabeth Willott (eds.) (2002). *Environmental Ethics. What Really Matters, What Really Works*, Oxford University Press, New York, pp. 126-136.
- Callicott, J. Baird (2004 [1984]). “Teoría del valor no antropocéntrica y ética ambiental”, trad. Hector Islas Azaïs en Margarita Valdés (2004), *op. cit.*, pp 99-117.
- _____ (2004 [1984]). “La ética de la tierra en nuestros días”, trad. Héctor Islas Azaïs, en Margarita Valdés (2004), *op. cit.*, pp. 47-68.
- _____ (1989 [1985]). “Review of Tom Regan, The Case for Animal Rights” en Baird Callicott (1989). *Op. cit.*, pp. 39 – 47.
- _____ (1985). “Intrinsic value, Quantum Theory, and Environmental Ethics”, en Callicott, J. Baird (1989). *Op. cit.*, pp. 157-174.
- _____ (1989). *In Defense of the Land Ethic*, State University of New York Press, Albany.
- _____ (1998 [1993]). “En busca de una ética ambiental”, trad. Jorge Issa en Teresa Kwiatkowska y Jorge Issa (comps.) (1998), *op. cit.*, pp. 159- 197.
- _____ (2005 [1999]). “Holistic Environmental Ethics and the Problem of Ecofacism” en Michael E. Zimmerman *et al.* (2005). *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology*, 4th edition, Pearson Prentice Hall, Upper Saddle River, NJ., pp. 116-129.
- _____ (2005) “The Intrinsic Value of Nature in Public Policy: The case of the Endangered Species Act” en Cohen Andrew I. and Christopher Heath Wellman (2005). *Op. cit.*, pp. 279-295.

- Carson, Rachel (2010 [1970]). *Primavera silenciosa*, trad. Joandomènec Ros, Crítica, Barcelona.
- ____ (2004). "El mundo real que nos circunda", trad. Jorge Issa en Teresa Kwiatkowska y Jorge Issa (comps.) (2004), *op. cit.*, pp. 41-44.
- Cohen, Andrew I. and Christopher Heath W. (eds.) (2005). *Contemporary Debates in Applied Ethics*, Blackwell Publishing, Malden, MA.
- Cózar, José Manuel de (s.a.). "Propuesta pragmatista para una filosofía aplicada a los problemas del entorno natural y humano" en Organización de Estados Iberoamericanos para la educación la ciencia y la cultura (OEI), recuperado el 7 de junio de 2014 en <http://www.oei.es/salactsi/cozar.htm>
- Darwin, Charles (1984 [1873]). *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*, Alianza Editorial, Madrid.
- Diamond, Jared (2007) *Colapso. Por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*, trad. Ricardo García Pérez, Random House Mondadori, col. Debolsillo, México.
- Dewey, John (1993 [1920]). *La reconstrucción de la filosofía*, trad. Amando Lázaro Ros, Planeta-Agostini, España.
- Esquivel Frías, Leonora (2006). *Responsabilidad y sostenibilidad ecológica. Una ética para la vida*. Tesis doctoral presentada en la Universidad Autónoma de Barcelona, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filosofía.
- Esteban, Miguel (2013). *Naturaleza y conducta humana*, Universidad de Quintana Roo/CONACYT, México.
- Elliot, Robert (1982) "Faking Nature" en Lihgt Andrew and Holmes Rolston III (eds.) (2003), *op.cit.*, pp. 381-389. Este artículo ha sido traducido por Graciela Bellon y se encuentra en Teresa Kwiatkoswka y Jorge Issa (comps.) (2003), *op.cit.*, pp. 219-231.
- Elliot, Robert (1997). *Faking Nature. The Ethics of Environmental Restoration*, Routledge, London and New York.
- Ferrater Mora, José (1994). *Diccionario de Filosofía*, vol. 4, Ariel, Barcelona.
- Ferrete Sarria, Carmen (2005). *La ética ecológica como ética aplicada un enfoque desde la ética discursiva*, Tesis doctoral, Universitat Jaume I, Castellón,

- España. Recuperado el 15 de abril 2013 en <http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/10454/ferrete.pdf;jsessionid=28C548F0BFB552C23E15049189823179.tdx2?sequence=1>
- Foot, Phillipa (1967). "El problema del aborto y la doctrina del doble efecto" en Foot, Phillipa (1967). *Las virtudes y los vicios*, UNAM-IIF, México, D.F, pp. 35-48.
- Francisco, Papa (2015) *Carta Encíclica "Laudato si"* en http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_sp.pdf revisado el 21/01/2016.
- Frankena. W. K. (1979). "Ethics and the environment" en Goodpaster y Sayre (1979), *op. cit.*, pp. 3-19.
- Frodeman Robert *et al* (2007), "Commentary on the Future of Environmental Philosophy", *Ethics & the Environment*, 2007, Vol. 12, No. 2, pp. 117-150.
- Gomez-Heras, Jose María (2012). *Bioética y ecología. Los valores de la naturaleza como norma moral*, Síntesis, Madrid.
- Goodpaster, Kenneth (2004 [1978]). "Sobre lo que merece consideración moral", trad. Laura Manríquez, en Margarita Valdés (2004), *op. cit.*, pp. 147-168.
- Goodpaster y Sayre (1979). *Ethics and Problems of the 21st Century*, University of Notre Dame Press, London.
- Goleman, Daniel (2009). *Inteligencia ecológica*, trad. Elia Olvera Martínez, Vergara-Grupo Zeta, Barcelona.
- González Juliana y Jorge Linares (coords.) (2013). *Diálogos de bioética. Nuevos saberes y valores de la vida*, FCE/UNAM-FFyL, México.
- Gore, Al (2007 [2006]). *Una verdad incómoda*, Gedisa, Barcelona.
- Hargrove, Eugene C. y Teresa Kwiatkowska (1998). "El valor intrínseco de la belleza natural" en Kwiatkowska Teresa y Jorge Issa (comps) (1998), *op. cit.*, pp. 41-45.
- Heidegger, Martín (1994). "La pregunta por la técnica", trad. Eustaquio Barjau en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pp. 9-37.
- Herrera Ibáñez, Alejandro (1998). "Dos éticas zoocéntricas restringidas" en Teresa Kwiatkowska y Jorge Issa (comps.) (1998). *Op. cit.*, pp. 193-197.

- _____ (2008). “Ética animal y utilitarismo: la polémica Singer-Regan” en Pedro Francés, Francisco Lara et al. (eds.) (2008), *Ética en la práctica*, EUG, Granada, p. 223 – 252.
- _____ (1990). “Utilitarismo y ecología” en *Estudios*, No. 22 (otoño 1990), ITAM, México, pp. 95 -104.
- _____ (2000). “Ética y ecología” en Villoro, Luis (coord.) (2000) *Los linderos de la ética*, siglo XXI/UNAM, México, pp. 134-151.
- _____ (2005). “Ética ambiental en español” (1978-2004), en *Dianoia*, volumen L, no. 54, mayo 2005, pp. 167-187.
- _____ (2007). “Rachel Carson. Su primavera silenciada” en *La Jornada de Morelos*, 27 de mayo de 2007.
- _____ (2013a). “El antropomorfismo y el no antropocentrismo” en Juliana González y Jorge Linares (coords.) (2013), *op. cit.*, pp. 234-244.
- _____ (2013b). “Valores intrínsecos en la naturaleza” en Juliana González y Jorge Linares (coords.) (2013), *op. cit.*, pp.257- 271.
- Hume, David (2006 [1751]). *Investigaciones sobre los principios de la moral*, trad. Carlos Mellizo, Alianza, Madrid.
- Issa, Jorge (2003). “El giro pragmático en ética ambiental” en Kwiatkowska, Teresa y Jorge Issa (comps.) (2003), *op. cit.*, pp. 85-91.
- James, Williams (2009 [1897]). *La voluntad de creer*, trad. Ramón Vilà Vernis, Marbot ediciones, Barcelona.
- _____ (2002 [1907]). *Pragmatismo. Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*, trad. Luis Rodríguez Aranda, Folio, Barcelona.
- _____ (1980 [1909]). *El significado de la verdad*, trad. Luis Rodríguez Aranda Aguilar, Argentina.
- Jamieson, Dale (2008). *Ethics and the Environment*, Cambridge, University Press.
- Kant, Immanuel (1996 [1785]). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. José Mardomingo, Ariel, Barcelona.
- Kant, Immanuel (2008 [1924]). *Lecciones de ética*, trad. Roberto Rodríguez A. y Concha Roldán P., Crítica, Barcelona.

- Kant, Emmanuel (1968). *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, UNAM, México.
- Katz, Eric (1992). "The Big Lie: Human Restoration of Nature" en Eric Katz (1997). *Nature as Subject. Human Obligation and Natural Community*, Rowman & Littlefield Publisher, pp. 93-107. Este artículo ha sido traducido por Alejandro Tomasini Bassols y se encuentra en Teresa Kwiatkoswka y Jorge Issa (comps.) (2003), *op. cit.*, pp. 233-245.
- _____ (1996). "Searching for Intrinsic Value. Pragmatism and despair in Environmental Ethics" en Andrew Light and Eric Katz (1996), *op.cit.*, pp. 307-318.
- _____ (1999). "A Pragmatic Reconsideration of Antropocentrism" en *Environmental Ethics*, Winter, no. 21, pp. 377-390.
- Kuhn, T.S. (1971 [1962]). *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. Agustín Constan, Fondo de Cultura Económica, México.
- Kwiatkowska, Teresa y Jorge Issa (comps.) (1998). *Los caminos de la ética ambiental*, vol. I, CONACYT/UAM-I/Plaza y Valdés, México.
- _____ (1999). "Ética ambiental, política y salud" en Vázquez, Rodolfo (comp.) *Bioética y derecho*, ITAM/ FCE, México, pp. 254 – 271.
- _____ (comps.) (2003). *Los caminos de la ética ambiental*, vol. II, CONACYT/UAM-I/Plaza y Valdés, México.
- Leopold, Aldo (1970 [1949]). *A Sand County Almanac*, Ballantine Books, New York.
- _____ "The Land Ethic" en Leopold, Aldo (1970 [1949]). *op.cit.*, pp. 237-264.
- _____ "Thinking Like a Mountain" en Leopold, Aldo (1970 [1949]). *op.cit.*, pp. 137-141.
- Leonard, Annie (2013 [2010]). *La historia de las cosas*, trad. Lilia Mosconi, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Light, Andrew (1996) "Environmental Pragmatism as Philosophy or Metaphilosophy? On the Weston-Katz Debate" en Andrew Light and Eric Katz (eds.) (1996), *op. cit.*, pp.325-338.
- _____ (1996). "Compatibilism in Political Ecology" en Andrew Light and Eric Katz (eds.) (1996), *op. cit.*, pp. 161-184.

- Light, Andrew and Eric Katz (eds.) (1996). *Environmental Pragmatism*, Routledge, London and New York.
- Light, Andrew (2000). "Ecological Restoration and the Culture of Nature: A pragmatic Perspective" en Light Andrew and Holmes Rolston III (eds.) (2003), *op. cit.*, pp. 398-411. Este artículo ha sido traducido por Alejandro Tomasini Bassols y se encuentra en, Teresa Kwiatkoswka y Jorge Issa (comps.) (2003), *op. cit.*, pp. 247-270.
- Light, Andrew y Avner De shalt (2003). *Moral and Political Reasoning in Environmental Practice*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2003.
- Light, Andrew and Holmes Rolston III (eds.) (2003). *Environmental Ethics. An Anthology*, Blackwell Publishing Ltd.
- López-Wilchis (1999). "Pasado, presente y futuro de la ética ambiental" en Teresa Kwiatkowska (comp.) (1999). *Humanismo y naturaleza*, UAM-I/Plaza y Valdés, México.
- Mancilla, Alejandra (2010). "Nota bibliográfica del texto: *Naturaleza y valor. Una aproximación a la ética ambiental*" de Margarita Valdés en *Crítica*, vol. 42, No.126, (diciembre 2010), pp. 79 – 86.
- Michael, Mark A. (2012). "The problem with Methodological Pragmatism" en *Environmental Ethics* 34: 135- 158.
- Mintz, Joel A. (2004) "Some Thoughts on the Merits of Pragmatism as a Guide to Environmental Protection" en *Boston College Environmental Affairs Law Review*, Vol. 31, Issue 1, recuperado el 15 junio de 2013 en <http://lawdigitalcommons.bc.edu/ealr/vol31/iss1/2>
- Moore, G. E. (1983 [1903]). *Principia Ethica*, trad. Adolfo García Díaz, UNAM-IIF, México.
- Mosterín, Jesús (2014). *El triunfo de la compasión. Nuestra relación con los otros animales*, Alianza, Madrid.
- Naess, Arne (1973). "Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: un resumen" De la traducción de Ricardo Rozzi y Christopher Anderson en *Revista ambiente y desarrollo* 23 (1):98-101, Santiago de Chile,

2007. Artículo originalmente presentado como “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements: A Summary” en *Inquiry* 16: 95-100.
- Nash, Roderick Frazier (2001[1967]). *Wilderness and the American Mind*, Yale University Press, New Haven and London.
- _____ (1989). *The Rights of Nature. A History of Environmental Ethics*, University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin.
- Norandi, Mariana (2009). “La desaparición de los polinizadores, riesgo para la producción de alimentos” en *La Jornada*, martes 13 de enero de 2009 [versión digital: <http://www.jornada.unam.mx/2009/01/13/index.php?section=ciencias&article=a02n1cie> (revisada 21 de octubre de 2015)].
- Norton, Bryan G. (1984). “Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism”, en *Environmental Ethics*, Vol. 6, No. 2, pp. 131-148.
- _____ (1991). *Toward Unity among Environmentalists*, Oxford University Press, New York.
- Norton, Bryan G. (1996). “Integration or Reduction. Two approaches to environmental values” en Andrew Light and Eric Katz, *op. cit.*, pp. 105 – 138.
- _____ (2003). “Por qué no soy no-antropocentrista; Callicott y el fracaso del inherentismo moral” trad. Jorge Issa en Teresa Kwiatkowska y Jorge Issa (comps.) (2003), *op. cit.*, pp.117 – 136. (La versión original se encuentra en *Environmental Ethics*, Volumen 17, issue 4, Winter 1995, pp. 341-358).
- _____ (2005). “Values in Nature: A pluralistic Approach” en Cohen, Andrew I. and Christopher Heath W. (2005). *Op. cit.*, pp. 298 – 309.
- Olalde, Miren Onaindia (2010). “Biodiversidad y servicios de los ecosistemas” en *Servicios de los ecosistemas y bienestar humano. La contribución de la Evaluación de los Ecosistemas del Milenio*, UNESCO/Etxea, Bilbao.
- Parker, A. Kelly (1996). “Pragmatism and Environmental Thought” en Light, Andrew and Eric Katz (eds.) (1996), *op. cit.*, pp. 21- 37.
- Passmore, John (1973/74). “Actitudes hacia la naturaleza” en Valdés, Margarita (comp.) (2004), *op. cit.*, pp. 263-279.
- _____ (1978). *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*, Alianza, Madrid.

- Pierce, Charles Sanders (1877). "La fijación de la creencia" en Charles Sanders Pierce (2012b), *op cit.*, pp. 157-171.
- _____ (1878). "Cómo esclarecer nuestras ideas" en Charles Sanders Pierce (2012a), *op. cit.*, pp. 172-188.
- _____ (1905). "Qué es el pragmatismo" en Charles Sanders Pierce (2012b), *op. cit.*, pp. 411-426.
- _____ (2012a). *Obra filosófica reunida*, vol. 1 (1867-1893), eds. Nathan Houser, Christian Kloesel, trad. de Darin McNabb, Fondo de Cultura Económica, México.
- _____ (2012b). *Obra filosófica reunida*, vol. 2 (1893-1913), eds. Nathan Houser, Christian Kloesel, trad. de Darin McNabb, Fondo de Cultura Económica, México.
- Pojman, Louis P. and Paul Pojman (eds.) (2008). *Environmental Ethics. Readings in Theory and Application*, 5th ed., Thomson Wadsworth, Belmont, CA.
- Rachels, James (2007). *Introducción a la filosofía moral*, trad. Gustavo Ortiz Millan, F.C.E., México.
- Regan, Tom ([1983] 2004). *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkley.
- _____ (1992). "¿Se basa en un error la ética ambiental?" en Valdés, Margarita (comp.) (2004), *op. cit.*, pp. 119- 146.
- Rolston III, Holmes (1975). "Is there an Ecological Ethic" en *Ethics: An International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy* 18 (no. 2, 1975), University of Chicago Press, pp. 93-109, recuperado de <http://lamar.colostate.edu/~rolston/eco-ethic.pdf> (noviembre 2014)
- _____ (1988). *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*, Temple University Press, Philadelphia.
- _____ (2004 [1991]). "Ética ambiental: valores en el mundo natural y deberes para con él", trad. Laura E. Manríquez en Margarita Valdés (2004), *op. cit.*, pp. 69-98.

- _____ (2005 [1991]). "Challenges in Environmental Ethics" en Michael Zimmerman *et al.*, *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology*, 4ª, Pearson Prentice Hall, Upper Saddle River, NJ, pp. 82-101.
- Routley, Richard and Val (1979). "Against the Inevitability of Human Chauvinism" en K. E. Goodpaster y K. M. Sayre (Eds.) (1979), *op. cit.*, pp. 36 – 59.
- Rozzi, Ricardo (1997). "Hacia una superación de la dicotomía biocentrismo-antropocentrismo" en *Ambiente y desarrollo*, vol. XIII, No. 3 (septiembre) pp. 80 - 89, Santiago de Chile.
- Sagols Sales, Lizbeth (2011). "El tabú de la sobrepoblación y la ética ambiental" en *Theoría*. Revista del Colegio de Filosofía, No. 23, junio 2011, UNAM, México, pp. 45-58.
- _____ (2014). *La ética ante la crisis ecológica*, Fontamara/UNAM (Programa de Maestría y Doctorado en Ciencia médicas, Odontológicas y de la Salud/Programa Universitario de Bioética) México.
- Sarlingo, Marcelo (1998). *Venenos en la sangre. Breve descripción de la contribución de la especie humana a la contaminación del planeta*, FACSOUNICEN Publicación electrónica de la Facultad de Ciencias Sociales. www.soc.unicen.edu.ar/.../nro3/.../historia_de_la_contaminación.doc (revisado febrero 2012).
- Schiapa, Edward "Towards a Pragmatic Approach to Definition: 'Wetlands' and the Politics of Meaning" en Andrew Light y Eric Katz (1996), *op. cit.*, pp. 209-230.
- Schweitzer, Albert ([1923] 2008). "Reverence for life" en Louis Pojman and Paul Pojman (Eds.) (2008) *Environmental Ethics. Reading in Theory and Application*, Thompson Wadsworth, Belmont, CA.
- Serio-Silva, Juan Carlos (2011). "La translocación y reintroducción en el manejo y conservación de las especies" en Gallina Tessaro, Sonia y Carlos A. López González (2011). *Manual de técnicas para el estudio de la fauna*, Universidad Autónoma de Querétaro (consultado en internet [26/01/2016] en el sitio http://www.uaq.mx/FCN/Investigacion/MANUAL_DE_TECNICAS_PARA_EL_ESTUDIO_DE_LA_FAUNA.pdf).
- Singer, Peter (1999 [1975]). *Liberación animal*, Trotta, España.

- _____ (1981). *The expanding circle*, Princeton University Press, Princeton and Oxford.
- Stone, D. Christopher (1974). Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects, en Pierce Christine y Donald VanDeVeer (comp.) (1995). *People, Penguins, and Plastic Trees*, 2nd, Thomson Publishing, Inc., Belmont, CA., pp. 113-125.
- Talise, Robert B. and Scott F. Aikin (2008). *Pragmatism: A Guide for the Perplexed*, Continuum International Publishing Group, London.
- Taylor, Paul W. (2002 [1981]). "The Ethics of Respect for Nature", en Andrew Light and Holmes Rolston III (Eds.) (2003). *Environmental Ethics. An Anthology*, Blackwell Publishing, Malden, MA, USA, pp. 74-84.
- Taylor, Paul (2005 [1981]). *La ética del respeto a la naturaleza*, trad. Miguel Ángel Fernández Vargas, UNAM-IIF, México.
- _____ (1989). *Respect for Nature. A theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, New Jersey
- Thayer, H.S. (1983 [1964]). "El pragmatismo" en D. J. O'Connor (comp.) (1983). *Historia crítica de la filosofía occidental*, t. VI, La filosofía en la segunda mitad del siglo XX, Paidós, Barcelona.
- Thoreau, Henry David (2005 [1854]). *Walden o la vida en los bosques*, Tomo, México, D.F.
- Valdés, Margarita (comp.) (2004). *Naturaleza y valor. Una aproximación a la ética ambiental*, UNAM-IIF/FCE, México.
- Vanda Canton, Beatriz (2013). "El valor de la vida de los animales" en Juliana González y Jorge E. Linares (comps.) (2013). *Diálogos de bioética. Nuevos saberes y valores de la vida*, FCE/UNAM-FFyL, México.
- Velayos, Carmen (1996). *La dimensión moral del ambiente natural: ¿Necesitamos una nueva ética?*, Ecorama, España.
- Velázquez Fernández, Hector (2002). *El ecologismo y su práctica filosófica 1ª parte: la ecología utópica*, Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía, México.

- ____ (2004). *El ecologismo y su problemática filosófica*, 2ª parte: la “ética ambiental”, Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía, México.
- Viñas, Marcelo (2012). *Árboles que matan*, Documental, Ícaro Producciones/Timbó films, Argentina, recuperado el 16 de marzo de 2013 en http://www.youtube.com/watch?v=vckr_DHlpX4
- Warren, Karen (2004 [1990]), “El poder y la promesa del feminismo ecológico” en Margarita Valdés (comp.) (2004), *op. cit.*, trad. Margarita Valdés, pp. 233-261.
- Warren, Mary Anne (1997). *Moral status. Obligations to Persons and other Living Things*, citado por Alejandro Herrera (2013a). *Op. cit.*, p. 235.
- Watson, Richard (2008 [1983]). “A Critique of Anti-Anthropocentric Ethics” en Pojman, Louis P. and Paul Pojman (comps) (2008). *Op. cit.*, pp. 234 -241.
- Weston, Anthony (1996) “Beyond Intrinsic Value: Pragmatism in Environmental Ethics”, en Andrew Light y Eric Katz (eds.), *op.cit.*, pp. 285-306. Este artículo se encuentra traducido por Felipe Segura en Teresa Kwiatkowska y Jorge Issa (2003), *op. cit.*, pp.93 – 116.
- White, Lynn Jr. (1967). “Raíces históricas de nuestra crisis ecológica”, trad. José Tomás Ibarra, Francisca Massardo y Ricardo Rozzi, en *Ambiente y desarrollo*, 23 (1) 78-86, Santiago de Chile, 2007. [orig. “*The Historical Roots of Our Ecological Crisis*” *Science* 1967, 155:1203-1207].
- Zimmerman, Michael E., J. Baird Callicott, Karen J. Warren, *et al* (2005). *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology*, 4ª, Pearson Prentice Hall, Upper Saddle River, NJ.