

Socavando los límites del antropocentrismo

Matices entre ética, naturaleza e individuos

Ana María Aboglio¹

Resumen

Alejándose del antropocentrismo característico de la “ecología sustentable”, diferentes propuestas éticas ambientales extendieron sus límites más allá del humano en la atribución de consideración moral. La mayoría de sus adeptos no cuestiona la existencia de animales domesticados para diversos usos y, a la hora de dirimir conflictos de intereses, regresan al antropocentrismo, o favorecen a la especie, incluso vegetal, o al ecosistema, por sobre los intereses de individuos conscientes, abriéndose así una brecha entre ética ambiental y animal. En el presente ensayo contextualizo socio-políticamente la problemática ecológica para examinar luego el biocentrismo, deteniéndome sobre todo en la visión de Paul W. Taylor. Repaso sus límites e inconvenientes, y extraigo a su vez algunos aportes para reflexionar acerca del mecanismo de dominación/apropiación como núcleo generador de la violencia que sufren los no humanos.

Palabras claves: política ambiental-biocentrismo-domesticación-abolicionismo-

¹ Abogada, UBA.
Email: otramirada@anyaboglio.com

I. Contexto socio-político y derecho ambiental

Desde la Modernidad, la dominación de la naturaleza se intensificó al ritmo del mecanicismo promotor del desencantamiento del mundo. El animal no humano –y lo animal escindido de lo humano– fue subsumido en ese afuera objetivado para su explotación y dominio. Afirmándose tal modelo en el s. XX entre crecientes voces de oposición, surge en 1987 el Informe Brundtland de las Naciones Unidas, con la intención de adecuarlo a un “desarrollo sostenible”: aquel que pudiera satisfacer las necesidades del presente sin comprometer las necesidades de las generaciones futuras. Con la consagración, en 1992, de los principios preventivo y precautorio incorporados al naciente derecho ambiental, se tipifica el delito de daño ambiental como tutela penal a los derechos humanos de tercera generación. En Argentina, sobre la base de un Código Civil que consagraba la apropiación de la naturaleza y de todos sus integrantes, se reformó en 1994 la Constitución Nacional estableciéndose, en su artículo 41, el derecho a un ambiente sano y restringiendo la jurisdicción provincial a favor de una normativa de presupuestos mínimos de protección ambiental, aplicable a todo el territorio. En el año 2002, la Ley General de Ambiente 25.675 sanciona el daño ambiental *colectivo*, independizándolo del posible daño que pudieran sufrir los individuos.

La tecnociencia colaboró con una mayor objetivación de la naturaleza y, entre guerras, contaminación, explosión demográfica, pérdida de biodiversidad, desertificación,

deforestación, degradación de ecosistemas, etc., las heridas se agravaron a una velocidad inusitada. El animal no humano, desalojado, capturado y asesinado, es “protegido” como recurso, para asegurar su explotación con fines cinegéticos, económicos y científicos. En Argentina, por ejemplo, mediante la Ley 22.421 de conservación de la fauna –que reglamenta la caza y fomenta la instalación de cotos públicos y privados, y la crianza en cautividad de las especies silvestres para su uso comercial– y las leyes destinadas a proteger especies en peligro y también asegurar su conservación y manejo productivo, como la Ley 23.582 en relación a la vicuña.

La mercantilización de la naturaleza tampoco parece aminorarse con la propuesta de la “economía verde”, que pone precio al funcionamiento de los ecosistemas a favor de sus dueños, permitiendo el avance de la destrucción y degradación generalizadas del ambiente a las que hoy asistimos. Puede ocurrir, como en Argentina, que los intereses comerciales deciden el curso de la historia mientras los jueces aplican el principio precautorio “*al revés*” (Giarracca & Viale, 2010).

Los conflictos ambientales afectan a todos por igual. Sin embargo, los perjuicios tantas veces irreversibles que ocasionan, alcanzan sobre todo a las poblaciones más vulnerables. La agenda política *ad hoc* viene acrecentándose bajo la presión que los conflictos ambientales plantean estallando en la protesta y la movilización colectiva. La elección de modelos progresistas basados en proyectos altamente degradantes de la naturaleza va de la mano de la opresión del animal no humano, domesticado para su

explotación y destruido asimismo en su hábitat natural, directa o indirectamente.

En Latinoamérica se busca una salida a este modelo depredatorio a partir de un concepto que surge de los pueblos indígenas originarios, muy ligado al ecofeminismo: el *sumak kawsay*, que en lengua quichua significa “buen vivir”, y que remite a una convivencia armónica con una naturaleza a la que se le otorga valor por sí misma, como es propio de las visiones de la ecología profunda o el ecocentrismo.² Este concepto llegó a las constituciones de Ecuador de 2008, consagrando a la naturaleza como titular de derechos, y a la de Bolivia, de 2009, que si bien remite al derecho humano a un medio ambiente saludable, menciona la necesidad de *otros seres vivos* de desarrollarse de manera normal y permanente.

La incorporación constitucional del *sumak kawsay* de los indígenas ecuatorianos en la Constitución de Ecuador –equivalente al *suma qamaña* de los indígenas de Bolivia y al vivir en armonía con la Ley de Origen de los de la Sierra Nevada de Santa Marta, en el norte de Colombia–, avanza sobre el “ecologismo de los pobres” –concepto propuesto en los noventa por Ramachandra Guha y Juan Martínez Aller que se opone tanto al “culto a lo silvestre” como a la economía crematística–, al dar un valor no instrumental a la naturaleza, “*donde se reproduce y realiza la vida*” (art. 71). Pero dos

cuestiones deben quedar en claro: 1) La cosmovisión consagrada beneficia a ciertas especies y protege su hogar, rescatando relaciones y hasta fomentando las medicinas tradicionales quemadas en la hoguera colonizadora. Pero no significa reconocimiento de derechos para los individuos animales no humanos ni un alejamiento del modelo de uso de animales domesticados, el cual permanece intacto, reducido o condicionado a la protección ecológica o a implicancias de tipo conservacionistas. Así, el art. 281 respecto de las obligaciones del Estado en materia de soberanía alimentaria, se refiere al fomento de la actividad pesquera (inc. 1) y a “*precautelar que los animales destinados a alimentación estén sanos y sean criados en un entorno saludable*” (inc.7). Si en materia de naturaleza hay muchas entidades no conscientes a las que se podrían dar “derechos” al estilo de estas constituciones, reacondicionando la perspectiva utilitarista para cuidar los ecosistemas al máximo, es evidente que la persecución del respeto por los otros animales reclama una exigencia más alta en cuanto al cambio de paradigma; 2) Un análisis interesante hace el constitucionalista argentino Roberto Gargarella, al señalar que en los corpus del “nuevo constitucionalismo latinoamericano” se presta gran atención a las cuestiones de derechos en desmedro de la organización del poder, dejando intocada la “sala de máquinas” de la Constitución, o sea, el área “*en la que se define cómo va a ser el proceso de toma de decisiones democrático*” (2014, p. 333). El poder sigue entonces concentrado, lo cual es incompatible con lo que se quiere promover a través de la sección de los derechos.

² Las variadas posiciones de los autores ecofeministas coinciden en un punto: los valores del patriarcado como origen de la objetivación de la mujer y la naturaleza. Por esta razón rechazan la estructura de los “derechos”, propia de la racionalidad patriarcal, en la medida en que pertenece al ámbito de la violencia y la autoridad. Algunos autores ecofeministas propician el veganismo como pauta de respeto fundamental.

La complejidad de los problemas ambientales y su carácter transversal, acarrear un interrogante básico: ¿se necesita adjudicar valor intrínseco –entendido como no instrumental– a la naturaleza para fundamentar nuestros deberes hacia ella? Esta es la propuesta de algunas éticas ambientales, una de las cuales pasaré a examinar, exponiendo el papel errante que en ella cobra la instrumentalidad en relación a los individuos animales no humanos.

II. Socavando los límites del antropocentrismo

En la perspectiva del biocentrismo son moralmente relevantes todos los seres vivos sin importar qué tipo de capacidades tengan, pues la vida sería valiosa por sí misma.

Precursor de esta posición fue el médico Albert Schweitzer (1875-1965) con su ética de la “reverencia por la vida” (1962), que nos dejó aquella famosa frase: “...yo soy vida que desea vivir, y existo en medio de vida que desea vivir”.

En el idioma de Schweitzer, reverencia por la vida se escribe: *Ehrfurcht vor dem Leben*. Etimológicamente, *Ehrfurcht* remite a una combinación de honor y temor, e implica una actitud de temor reverencial y maravilla, sin connotaciones religiosas. Toda la vida tiene valor intrínseco, es buena en sí misma y merece respeto. Todos los seres vivos – posean o no consciencia– manifiestan una “voluntad de vivir”. Schweitzer no estableció una regla para el caso de conflicto de intereses, porque entendía la reverencia por la vida más bien como una actitud. Una persona moralmente buena debería vivir bajo esta guía y responsabilizarse por el daño

hecho a cualquier vida. Reconocía que mataba organismos en su lucha contra la enfermedad, pero se resistía a matar, más allá de la aceptación de cualquier principio o regla, porque apuntaba al conflicto ético que cada persona debe enfrentar, no lo que yo *debería hacer* sino *quién soy*. Sin embargo, no evade el sesgo antropocéntrico cuando menciona que una persona estaría autorizada a cortar las flores de su campo *para alimentar a sus vacas*, pero no a cortar por diversión una flor silvestre sin ninguna necesidad.

En “*On being morally considerable*”, Kenneth Goodpaster se propuso pensar qué entidades merecen consideración moral y analizar cuál debe ser la condición de la relevancia moral (1978). Dice que la filosofía moderna se nutre principalmente del egoísmo ético para alimentar su perspectiva humanística del valor y la obligación. Su posición es que ni la racionalidad ni la capacidad de experimentar placer y dolor pueden ser necesarias para la considerabilidad moral. Entiende que autores como W. Frankena, J. Warnock y P. Singer le den a la sintiencia el carácter de condición suficiente para la consideración moral, pero no encuentra fundamento para que la tomen como criterio necesario. Biológicamente, dice, la sintiencia es una característica adaptativa de los seres vivos, que les otorga una mejor capacidad de anticipar, y por lo tanto evitar, los peligros de la vida. Analiza la cuestión del *principio de interés* presentado por J. Feinberg –pero sustituyendo el concepto de derechos morales por el de consideración moral–, sospechando que aquí podría haber un fundamento para la elección de aquellos autores, porque un merecedor de consideración moral tiene que poder ser representado –y es imposible representar a

un ser sin intereses–, y porque tiene que ser capaz de ser beneficiario –y un ser sin intereses no podría ser ni dañado ni beneficiado–. Pero no coincide con Feinberg en su concepto de intereses, restringido a los seres conscientes. El principio del interés, entonces, crece para adaptarse a lo que llama el *principio de la vida*. Solo el estar vivo sería un criterio posible y no arbitrario.

Para Goodpaster, todos los seres vivos merecen consideración moral, pero no todos tienen la misma importancia. Diferencia por eso, entre otros conceptos, la *considerabilidad moral* de los *derechos morales*, categoría más restringida. Finalmente, responde algunas objeciones que, según él, podría recibir su postura. Menciono la más interesante para los objetivos de este artículo, cual es que no se podría vivir de acuerdo al principio del respeto por la vida, pues “*debemos comer, experimentar para obtener conocimiento, protegernos de la predación...*” (1978, 324). Su respuesta remite a lo que planteó como diferencia entre consideración moral regulativa y operativa. El carácter regulativo de la consideración moral debida a todos los seres vivos requiere sensibilidad y conciencia, no suicidio. Retomaré este punto álgido del biocentrismo gradualista en la última sección.

Veamos ahora lo que dice Tom Regan desde su postura de derechos morales.

Regan otorga valor inherente a los *sujetos de una vida* (1983, 243). Un valor inherente no viene en grados, pues considerar que un ser tiene más valor inherente que otro sería adoptar la teoría perfeccionista. Por eso todos los sujetos de una vida tienen igual valor inherente. Dice que el hecho de que un sujeto

de una vida tenga valor inherente es un *postulado* que evita caer en los absurdos que se derivarían de una postura utilitaria. Pero afirma que limitar la clase de seres con valor inherente a la de los seres sintientes es una decisión arbitraria que no sirve para basar una ética ambiental, en la que cuenta el deber de preservar los objetos naturales no vivos y no sintientes.

En “*The Nature and Possibility of an Environmental Ethic*”, Regan critica la ética ambientalista en vigencia y afirma la necesidad de otorgar valor inherente a las entidades naturales no sintientes, si se quiere asegurar la preservación de las mismas (1981). Entre otras razones, porque entiende que: a) la base para una ética ambiental no puede fundarse en razones utilitaristas por las cuales preservar el medioambiente es importante y útil para los seres sintientes que lo habitan –porque hacerlo de esta manera no siempre es lo mejor para los seres sintientes– y b) tampoco puede fundarse en la aceptación de valores culturales, expresados en la naturaleza, que supuestamente deberían ser preservados –porque estos varían de una cultura a otra e incluso dentro de una misma cultura–.

Los objetos naturales tendrían valor inherente de acuerdo a los siguientes postulados: 1) La presencia de valor inherente en un objeto natural es independiente de cualquier toma de conciencia, interés o apreciación del mismo hecha por cualquier ser consciente; 2) La presencia de valor inherente en un objeto natural es una consecuencia de aquellas propiedades que posea o pueda poseer. Su bondad depende de sus propiedades; 3) El valor inherente de un objeto natural es una propiedad objetiva del

objeto; 4) El valor inherente de un objeto natural es tal que la actitud apropiada en relación al mismo es de respeto y admiración; y 5) El respeto y admiración de lo que es inherentemente valioso en la naturaleza da origen al *principio de preservación*.

El principio de preservación lleva a la no-destrucción, la no-interferencia y la no-injerencia en relación al objeto natural. Pero Regan dice que es difícil responder si este principio establece deberes absolutos o *prima facie*, aunque se inclina por creer que no habría deberes absolutos debido a que lo que hoy reclama no interferir puede mañana estar recabando lo contrario justamente para preservar su valor inherente.

Steve Sapontzis lo critica: los seres sintientes son los que tienen sensaciones surgidas de la evaluación de su conciencia en relación a los que sienten (1987). Si de ahí se extrae su valor inherente, no pueden tener tal cosa las entidades no sintientes. Por esto dice que las atribuciones de valor inherente a las cosas no sintientes son infundadas, y agrega que también son carentes de motivo y estratégicamente cuestionables. Inmotivadas porque Regan no ofrece buenos argumentos al querer demostrar que hay problemas éticos conceptuales o medioambientales necesitando tales atribuciones para sus resoluciones. Estratégicamente cuestionables porque lleva a basar la ética en propiedades de valor objetivas y misteriosas que, entre otras cuestiones, implican conflictos entre bienes morales que son en principio incapaces de adjudicación racional. Por todo esto, el intento de fusionar derechos animales con una ética ambiental no puede resultar exitoso (1987, 266).

En "¿Se basa en un error la ética ambiental?" Regan va a decir que no hay una teoría del valor intrínseco que pueda fundar nuestro respeto hacia la naturaleza (2004) El respeto adecuado surgiría de su kantianismo ampliado a los *sujetos de una vida*. ¿Cómo resolver entonces los conflictos de intereses? Una forma sería jerarquizar a los "fines en sí mismos", pero llevaría a tratar a las entidades naturales como si tuvieran un valor instrumental. Regan reclama entonces una nueva ontología del valor intrínseco para basar una ética ambiental.

Brevemente mencionaré al autor de *In Nature's Interests?*, Gary Varner, quien asume una postura a la que denomina *individualismo biocéntrico*, por la cual "todos y solo los organismos vivos individuales tienen intereses moralmente considerables" (1988, 7) Al igual que otros autores, necesitará apelar a planteamientos pluralistas a la hora de dirimir conflictos de intereses y la solución remitirá una vez más al antropocentrismo. De hecho, dice adscribir a un "antropocentrismo axiológico", diferenciándolo del antropocentrismo "valuationally" que es el que niega toda consideración moral a los organismos no humanos (1988, 8 y 121).

Varner considera que la satisfacción de los intereses constituye un valor moral fundamental, porque si un ser tiene intereses tiene un bienestar que importa desde el punto de vista moral. Estos intereses son de distintos tipos: los *deseos* –propios de todos los mamíferos adultos normales, las aves y, quizás también reptiles, anfibios y algunos invertebrados– y los *intereses biológicos* –propios de todas las cosas vivas– que no tienen deseos. Para resolver los conflictos que

tendríamos que afrontar, apela al *principio de inclusividad* de Ralph Burton Perry para enunciar el siguiente principio:

(P1) En términos generales, la muerte de una entidad que tiene deseos es algo peor que la muerte de una entidad que no los tiene.

Por la formulación de un segundo principio dice que la satisfacción de los deseos de los humanos es más importante que la satisfacción de los deseos de los animales, pero esto trivializaría su postura biocéntrica, por lo que aplica el principio de inclusividad para defender una versión atenuada del mismo y por lo tanto:

(P2) La satisfacción de los deseos de los humanos es más importante que la satisfacción de los deseos de los animales.

(P2') En términos generales, la satisfacción de proyectos de base (*ground projects*) es más importante que la satisfacción de deseos no categóricos (1988, 79).

Apunta además que su postura permitiría reconciliar una sana política medioambiental con la visión de los derechos animales, que podría aceptar así la llamada “caza terapéutica”. Por ejemplo, dice, aplicando el *miniride principle* que Tom Regan postula pero que no aplica en este caso (1988, 113). Recordemos que el *miniride principle* (conjunción de los términos ingleses *minimize* y *override*) se aplica cuando los daños son comparables y exige dañar a los menos en vez de a los más. Significaría *minimizar la desatención* de los derechos dejados de lado cuando se atiende a los de la mayoría de los sujetos en cuestión. La conclusión de Varner es a mi juicio una nueva forma de mantener la moral antropocéntrica, cancelando el respeto al

interés en seguir viviendo de los animales no humanos.

III. Las habitaciones del logos

En 1986, en pleno auge del movimiento ecologista, el filósofo estadounidense Paul Taylor adquirió renombre a partir de la publicación de *Respect for Nature*, donde desarrolló el denominado *individualismo biocéntrico* (2011).

Para tener o adoptar una actitud de respeto por la naturaleza como actitud moral principal por parte de un agente moral, se deben entender dos conceptos:

1. *Cada organismo, especie o biocomunidad tiene un bien propio, una riqueza que le pertenece.* Un agente moral puede intencionalmente favorecer o dañar este bien. Estas acciones se dan así más allá del interés que tenga ese ser en que actuemos de una u otra manera, incluso puede ser inconsciente de que esos hechos hayan tenido lugar. Los árboles pueden ser dañados o beneficiados por nuestras acciones aunque no tengan deseos o sentimientos.
2. *Cada organismo, especie o biocomunidad tiene un valor inherente, un valor en sí mismo que proviene del hecho de ser “centros teleológicos de vida”.* Dice que todos los organismos son centros teleológicos de vida en el sentido de que cada uno es una individualidad única que persigue su propio bien a su propia manera (2011, 60).

La ética del respeto por la naturaleza tiene tres elementos básicos que, según Taylor, son los propios de toda ética humana y que, por lo tanto, deberían ser parte también de una ética ambiental:

1. Sistema de creencias;
2. Actitud de respeto por los seres en consideración;
3. Una serie de deberes y reglas de carácter.

Sistema de creencias.

Para adoptar una actitud de respeto por la naturaleza necesitamos tener un *sistema de creencias* que la sostenga, basado en una determinada mirada sobre el mundo natural. Lo denomina “un punto de vista biocéntrico de la naturaleza”. No se trata de un sistema de aseveraciones confirmables empíricamente, ni es un compendio de ciencias biológicas gobernado por relaciones puramente lógicas, pero considerado como un todo, es un “mapa” coherente, unificado y racionalmente aceptable del mundo.

Las creencias que forman el núcleo de esta visión son (2011, 99 y ss.):

1. *Los humanos son miembros de la Comunidad de Vida de la Tierra*, en los mismos términos en que lo son todos los otros miembros vivos no humanos.
2. *El mundo natural como un sistema interdependiente.* Los ecosistemas naturales de la Tierra son vistos como una red compleja donde especies humanas y no humanas dependen no solo de las condiciones físicas del medio ambiente sino de las relaciones con todos los vivientes, para sobrevivir.
3. *Los organismos vivos son centros teleológicos de vida.* Cada organismo individual es concebido como un

centro teleológico de vida –no en el sentido esencialista aristotélico, agregado, sino en sentido biológico– persiguiendo su propio bien a su propia manera. Esta cualidad es la que les confiere valor inherente.

4. *El rechazo a la superioridad humana.* Tanto si nos preocupamos por los criterios de mérito o por el concepto de valor inherente, la aseveración de que los humanos son, por su propia naturaleza, superiores a otras especies, es una afirmación infundada.

Actitud de respeto.

El *respeto por la naturaleza* tiene un rol central en la fundación de un sistema centrado en la vida individual dentro de la ética ambiental. Sostiene que es el bienestar de los organismos *individuales*, considerados como entidades con valor inherente, lo que determina nuestra relación moral con la comunidad salvaje de la Tierra. El biocentrismo se opone así al antropocentrismo porque considera que tenemos obligaciones morales hacia todas las plantas y animales salvajes como miembros de la comunidad biótica de la Tierra. La consideración moral se centra en el *paciente moral*, a diferencia de una ética antropocéntrica que tiene por límite al agente moral (racional), el único al que otorga valor intrínseco.

Si se acepta esta visión, la mirada sobre la biosfera en su conjunto cambiaría por completo. *La creencia en la superioridad humana es un prejuicio infundado.* Deberíamos ser especies igualitarias e imparciales. Argumentar que somos superiores porque tenemos capacidades de

las que los no humanos carecen, como ser la capacidad de ser agentes morales, pretende ignorar que ellos tienen capacidades de las que nosotros carecemos (hacer fotosíntesis, vivir 10.000 años, producir millones de hijos, regenerarnos a nosotros mismos después de ser licuados, etc.). Argumentar que somos superiores porque nuestras capacidades son moralmente valorables (por ejemplo, que nuestra habilidad para las matemáticas es de mayor valor que la habilidad para saltar por los árboles de los monos) es juzgar en forma ilegítima el valor de las capacidades desde la perspectiva de lo que es un bien para la vida humana. Desde la perspectiva de lo que es un bien para la vida de un mono, saltar entre los árboles es de mayor valor (Taylor P. W., 1992, 112).

Deberes y reglas de carácter.

El *respeto* por la naturaleza difiere del amor por la naturaleza: no amamos a todos los que respetamos. Pero una actitud de respeto por la naturaleza exige tener ciertas *disposiciones*:

1. Disposición a perseguir ciertos fines para la protección de los organismos, especies y comunidades vivientes.
2. Disposición a considerar las acciones que tienden a realizar esos fines como obligaciones *porque* ellos tienen esta tendencia.
3. Disposición a experimentar emociones positivas o negativas hacia el estado de situación en el mundo *porque* son favorables o no hacia el bien de los organismos, poblaciones de especies y comunidades vivas en los ecosistemas naturales.

Hay cuatro *reglas de conducta* fundamentales en la ética biocéntrica, que deberíamos seguir

para tomar decisiones morales (2011, 172 y ss.):

1. *No maleficencia*: no debemos causar daño a ninguna entidad con bien propio.
2. *No interferencia*: de manera de no restringir la libertad de los organismos individuales, y de tomar distancia de los ecosistemas, las comunidades bióticas y los organismos individuales.
3. *Fidelidad*: es el deber de no traicionar la confianza de un animal silvestre.
4. *Justicia retributiva*: es el deber de restaurar la equidad cuando el paciente moral fuera perjudicado por el agente moral que ha quebrado las reglas anteriores.

Taylor nos dice que la actitud de respeto se revela en el carácter, agrupando dos tipos de virtudes, las generales y las especiales, con las que el agente moral podrá seguir esas reglas de conducta (2011, 201 y ss.)

Las ocho virtudes generales que garantizarían la fuerza moral del agente son: 1) rectitud; 2) integridad; 3) paciencia; 4) coraje; 5) temperancia; 6) imparcialidad; 7) perseverancia en el deber y 8) firmeza de propósito. Se agregan cuatro virtudes generales que garantizarían la empatía moral: 1) benevolencia; 2) compasión; 3) simpatía y 4) caridad.

Las seis virtudes especiales son: 1) altruismo; 2) respeto a los límites; 3) imparcialidad; 4) confiabilidad; 5) justicia; 6) equidad.

Para la resolución de conflictos, desarrolla varios principios (2011, 263 y ss.):

1. *Autodefensa*: los agentes morales pueden defenderse y hasta destruir,

de ser necesario, a los organismos peligrosos o dañinos.

2. *Proporcionalidad*: los intereses básicos tienen mayor peso que los intereses no básicos, sin importar de qué especie se trate. Define *intereses* como cualquier objeto o acontecimiento que sirva para preservar o proteger en algún grado u otro el bien de un ser vivo.
3. *Mal menor*, para los casos en que: a) los intereses básicos de animales no humanos y plantas compiten con intereses no básicos humanos; b) los intereses humanos no son intrínsecamente incompatibles con el respeto por la naturaleza; c) las acciones necesarias para satisfacer esos intereses son perjudiciales a los intereses básicos de plantas y animales no humanos; y d) los intereses humanos son tan importantes que personas racionales y bien informadas, con genuino respeto por la naturaleza, aceptarían satisfacerlos aun cuando implicaran consecuencias indeseables a la vida silvestre.
4. *Justicia distributiva*: cuando todos los intereses son básicos y de igual importancia para los que los tienen. La ecuanimidad deberá pesar en la decisión a tomar.
5. *Justicia retributiva*: aplicable después de seguir los principios del mal menor y de la justicia distributiva, lo que significa que animales y plantas han sido dañados.

La idea de Taylor fue dejar la disputa “consecuencialismo vs. deontologismo” para

las cuestiones referidas a los deberes de los agentes morales en relación a las personas humanas. A su vez, entiende que ni plantas ni animales pueden *lógicamente* tener derechos morales en el sentido que se les da en el área tradicional de los derechos humanos. Pero podríamos pensar en un concepto *modificado* dentro del marco de su postura, que correspondería a las cuatro reglas de conducta que les *debemos* y que les otorgaría un derecho moral: a la preservación y protección de su bien (2011, 253). Considera, sin embargo, que con los basamentos éticos establecidos en su ética de respeto por la naturaleza ha sido capaz de lograr muchos de los mismos fines que desearían lograr aquellos que adscriben a los derechos para los animales o las plantas. En cuanto a derechos legales, plantas y animales los tendrán, incluyendo las poblaciones de especies y comunidades vivientes, si el orden jurídico contiene leyes que se los reconocen. Al igual que J. Baird Callicott, Taylor excluye de su sistema ético a los animales y plantas producidos por el humano para usarlos en su beneficio. Denomina *biocultura* a los sistemas artificiales que implican la manipulación del ambiente y de los propios organismos, los cuales pasan a ser organizados para servir a intereses humanos. Mientras que el ecologista Aldo Leopold con su ética de la tierra aparece como indiferente al tema, y su gran seguidor, Callicott, indica que la perspectiva holista no se preocupa de los animales domesticados, Taylor cree en la necesidad de una ética para aplicar a la *biocultura* (2011, 53 y ss.).

Ahora bien, al aplicar el principio de justicia distributiva para la resolución de conflictos –cuando todos los intereses de los implicados

son básicos y por lo tanto, de igual importancia—, el criterio biocéntrico cede hacia el antropocéntrico para dar prioridad a los intereses humanos. A su vez, cuando aparecen los conflictos de intereses en general, es imposible negarlo: la “comunidad de seres” suele ser una cuestión de vida o muerte para los seres vivientes. Pero si no es consciente, no siente, lo que significa que al vegetal, por así decirlo, *no le interesan* sus intereses. Al animal sí. Justamente la capacidad de sentir es el requisito exigido para otorgar consideración moral en la postura sensocéntrica. Dejo de lado, por el alcance permitido en este escrito, otra posibilidad para la atribución moral más allá de la capacidad de sentir. Taylor acepta que necesitamos matar dado que “*no tenemos el deber de sacrificarnos por ellos*” (2011, 295), sean plantas o animales. Sin embargo reconoce que, habiendo elección, sería menos malo matar plantas que animales sintientes si estos van a sufrir por ello.³ Taylor sostiene que “*puede ser posible para la mayoría de las personas, comer plantas en vez de animales*” (2011, 293). (Dejo de lado, para seguir su línea de pensamiento, su aceptación de la caza de subsistencia.) Pero entonces, entiendo que, si podemos sobrevivir en general sin usar animales humanos, y si es más malo y perjudicial matar animales no humanos que plantas, Taylor debería rechazar las instituciones sociales y prácticas de la biocultura que involucren animales sintientes porque, como él mismo reconoce, significa tratar, en cualquier caso, a las entidades vivientes no humanas como

medios para fines humanos e implica un ejercicio de poder absoluto e incondicional sobre seres que, en cuanto a su posibilidad de ser dañados o beneficiados, son exactamente iguales a los que se encuentran en los ecosistemas naturales (2011, 55,294). No hay justificación para esta tiranía que los convierte en *cultura humana*, dado que la opresión animal está informada sin remedio por sufrimiento y asesinatos masivos. La biocultura en el caso de los seres conscientes, constituiría la antítesis del respeto por la naturaleza. Los animales domesticados, o sea, manipulados, cautivos, controlados en su reproducción y usados para comida, diversión, experimentación, vestimenta, etc., no pueden perder su valor inherente ni ser capturados por ningún *nuevo telos*, narrativa ficcional que encubre, en realidad, el *telos* de quien se apropió del animal para satisfacer sus propios objetivos.

IV. La vida se ríe de las jerarquías

Las posiciones liberacionistas/ abolicionistas, tanto como las del proteccionismo y las del bienestarismo legal, ponen una luz roja a la idea de que sea la vida el límite de la consideración ética. Mayormente, llevan al sensocentrismo como postura basilar, aunque su alcance difiera en materia de ética normativa. ¿Qué puede aportar la ética del respeto por la naturaleza para derrumbar la barrera humano/animal —y otras como naturaleza/cultura— que vicia la mirada empática y la dación de justicia? Reflexionar acerca de la vida más allá de sus manifestaciones proporciona matices útiles para pensar la alteridad y cultivar lo que denomino *otra mirada*.

³ Agrega que el principal argumento para el vegetarianismo sería que se dispondría de muchísima más tierra, que podría destinarse a santuarios de vida silvestre.

Si bien es cierto que la ética del respeto por la naturaleza no está basada en supuestos de ciencia ecológica, no lo hace ingenuamente –como J. Baird Callicott señala en forma crítica– sino porque Taylor no considera apropiado basar una ética ambiental en un supuesto “equilibrio”. Una naturaleza entendida como caos, discordancia y flujo –en vez del equilibrio de los primeros ecologistas– ya había sido sospechada por Taylor (Mizzoni, 2004). Por eso escribió que lo que había sido llamado equilibrio de la naturaleza “*no puede seguir pensándose como una especie de norma construida en el orden del mundo natural*” (2011, 8-9). De hecho, el biocentrismo de Taylor está basado más bien en la biología evolutiva, donde la terminología teleológica es habitual. Pero el cambio permanente, el devenir constante de los individuos, no necesariamente se dirige a un fin. Dicho de otro modo: negar el mecanicismo no significa adscribir al teleologismo. Pensados como centros pasibles de transformación constante como resultado de sus posibilidades relacionales, se asiste a una inmanencia que implica un alejamiento de los principios de identidad y tercero excluido. Desde aquí, lo humano no puede definirse por exclusión de lo animal.

El instrumentalismo monopoliza las relaciones del humano con los otros animales, y no es entonces diferente a las que mantiene con la naturaleza. La ética predominante mantiene criterios de jerarquización que entronizan a un humano cuyos dioses suelen estar hechos a su imagen y semejanza. Desde esta ilusión de superioridad se gestan abundantes “justificaciones” para la opresión, apropiación y destrucción del animal no

humano. Con una noción de naturaleza como opuesta a la cultura, se subsumen en diferentes versiones del humanismo a millones de seres dentro de una identidad homogénea que se aísla de lo humano.

La domesticación animal fue la base del control y del aniquilamiento. Repensar los límites de la consideración moral no alcanza para disolver los núcleos de violencia contra el animal que obedecen a este sentimiento/idea de superioridad, traducidos políticamente como ganancias e indiferencia. El problema no está en que puedan o no ser legalmente sujetos de derecho porque sienten, si en definitiva no tienen el derecho básico a no ser masacrados y comercializados. Ni tampoco en la elaboración de más teorías que tengan que nivelar/comparar/reivindicar el estatus moral de los demás animales.⁴ El problema está en políticas que regulan y fomentan con leyes, subsidios y educación pública a la destrucción animal, reforzando un “sentido común” estructurado alrededor de mitos y prejuicios enrolados en una concepción que sirve al narcicismo humano demandante de productos animales, tanto como a las ganancias de los explotadores, a través de múltiples teorías. Esto significa la necesidad de oponer resistencia a la explotación animal existente contrarrestando la influencia ideológica que constantemente, y a través de numerosos canales –que incluyen la ortodoxia científica– domestica a los individuos humanos.

⁴ Mientras que Richard Sorabji entiende que lo mejor sería dejar de lado todas las teorías éticas, Gary Steiner afirma que no son suficientes para fundamentar una ética animal viable, pero que no deberíamos abandonarlas sino combinar sus enfoques.

En este sentido, disolver el estatus de la excepcionalidad humana y la dicotomía señalada, revelaría lo ilógico de las actuales jerarquías de dominio, insostenibles además desde los conocimientos biológicos. Una ética ambiental que no parta de una ética liberacionista/abolicionista está marcada, de una u otra forma, por la “máquina antropológica” con que G. Agamben caracteriza la ciencia y la filosofía en su creación de lo humano contra el animal, cuya separación de lo animal *no se funda en la especie*: el antropocentrismo excluye humanos, animales no humanos y naturaleza de la esfera de la humanidad. No hay dignidad posible en este espacio. Por eso, el especismo:

“es un concepto equívoco, en tanto que falla en denotar la lógica que más frecuentemente opera en la cultura dominante según la cual son trazadas las distinciones entre humanos y animales, entre humanidad y animalidad. En su mayoría, la cultura occidental nunca ha sido especista, si por especismo entendemos una forma de prejuicio irracional que garantiza por sí mismo un estatus ético a la especie humana en sus aspectos biológicos. Nuestra atención y privilegio de lo humano nunca ha trazado de forma simple líneas inclusivas de especies, tampoco puede esta tendencia recurrente ser explicada principalmente en términos de falla ética o de prejuicio irracional” (Calarco, 2013, 23).

Los vínculos de dominación del otro pueden fracturarse prestando *atención* a la singularidad de los individuos, disolviendo las categorizaciones de especies, y redimensionando el estatuto moral de seres conscientes que se conforman junto a

múltiples formas de vida. Parto del individuo, siempre. Pero de un individuo que indefectiblemente se conforma como tal en lo colectivo, siempre. Todo ser viviente necesita resolver conflictos, sea o no consciente. Y lo hace con los instrumentos de los que está dotado. Pareciera que la vida –en términos bergsonianos– busca seguir su curso a través de la materia, abriéndose paso a cualquier precio. Observar su dinámica ayudaría a descartar la costumbre que tienen casi siempre los humanos de “*ver animales y plantas a través de los tergiversadores lentes de sus sentimientos y deseos*” (Taylor, 2011, 126). La independencia –indiferencia– de la vida respecto de una consciencia que de ella depende, nos acerca a una genuina apreciación de lo viviente, porque aunque no haya un solo oído para sentir el ruido de un árbol al caer, el árbol cae, la vida sigue con o tras él, reconstruyéndose, transformándose, y quizás encaminándose hacia el proceso por el que alguna vez apareció quien llegó a sorprenderse, asustarse o correr, al escuchar el ruido de un árbol al caer.

La idea de una naturaleza que existe para beneficio humano fundó la “conquista” del mundo de la mano de Descartes y Bacon. Sostenida en forma determinante sobre la opresión y el uso de los animales no humanos, saqueó el planeta posibilitando el desarrollo del capitalismo. El marxismo no vio, increíblemente, las analogías entre opresión humana y opresión animal no humana. Todos pueden ser arrasados por esta concepción, pero la institucionalización de la esclavitud que hoy incluye campos y núcleos de exterminio sistemático mantiene a los otros animales como víctimas silenciadas de una masacre socialmente aceptada. La

propiedad legal sobre el animal no humano espeja la apropiación física, legitimándola con todas sus consecuencias, como fehacientemente ha establecido Gary Francione (1995) (1996) (2008). Dada la urgencia de la crisis ecológica, con su transversalidad y derivaciones, es el momento de un cambio ético fundamental que incluya el rechazo definitivo a la producción/destrucción de seres “desnaturalizados” para uso humano –domesticados o artificialmente producidos–, para lo cual se necesita una crítica multidisciplinaria en el ámbito de todas y cada una de las estructuras involucradas en la opresión animal para ingresar la posición abolicionista al Derecho a través de instrumentos jurídicos que desmercantilicen al ser sintiente no humano, lógicamente en paralelo con los cambios socio-económicos y con la adopción de nuevos paradigmas emergentes incluso en otras áreas, que hoy reclaman su interconexión con lo jurídico. Más aun, implica un cambio que excede el argumento filosófico para requerir también un fuerte compromiso con los animales sintientes, tanto como el requerido por el biocentrismo en relación al mundo natural. Una tarea que se agiliza al *socavar los límites del antropocentrismo descubriendo cuántos logos hay en las habitaciones no humanas donde la vida se ríe de las jerarquías.*

Ana María Aboglio

Es abogada y escritora, especializada en Filosofía del Derecho y ética animal. Publicó numerosos artículos en medios gráficos y en línea. Su trabajo desarrolla una elaborada síntesis interdisciplinaria dentro del enfoque abolicionista de los derechos animales. En el 2000 fundó *Ánima*, primera organización de derechos animales de habla hispana, aunando la teoría con la práctica activista. Produjo el doblaje del documental *Lethal Medicine* y el texto y narración de *The Holders*. Forma parte del Consejo Editorial de la revista del I.C.A.S. Publicó *La voz de los otros, Veganismo. Práctica de justicia e igualdad, y Lo siento mucho*.

Sitio web: anyaboglio.com

Bibliografía

Calarco, Matthew, "Ser para la carne: antropocentrismo, indistinción y veganismo", *Instantes y azares*, Año XIII, N° 13, 2013, p. 19-36. Disponible en http://www.instantesyazares.com.ar/#!__numero-actual/vstc1=del-animal,-de-la-carne... al 21 de abril de 2015.

Francione, Gary L., *Animals, Property and the Law*, Philadelphia, Temple University Press, 1995.

Francione, Gary L., *Rain without Thunder. The Ideology of the Animal Rights Movement*, Philadelphia, Temple University Press, 1996.

Francione, Gary L. *Animals as Persons. Essays on the abolition of animal exploitation*, New York, Columbia University Press, 2008.

Gargarella, Roberto, *La sala de máquinas de la constitución*, Buenos Aires, Katz, 2014.

Giarracca, Norma y Viale, Enrique, "El principio precautorio al revés", *Página 12*, 15 de noviembre de 2010. Disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-156905-2010-11-15.html> al 21 de abril de 2015.

Goodpaster, Kenneth E., "On being morally considerable", *Journal of Philosophy*, Vol. 75, N° 6, 1978, p. 308-25.

Mizzoni, John, "St. Francis, Paul Taylor, and Franciscan Biocentrism", *Environmental Ethics* 26 (1), 2004, p. 41-56.

Regan, Tom, "The Nature and Possibility of an Environmental Ethic". *Environmental Ethics*, Vol.3, N° 1, 1981, p.19-34.

Regan, Tom, *The Case For Animal Rights*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1983.

Regan, Tom, "¿Se basa en un error la ética ambiental?", en M. M. Valdés, *Naturaleza y valor. Una aproximación a la ética ambiental*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Sapontzis, Steve F., *Morals, Reason, and Animals*, Philadelphia, Temple University Press, 1987.

Schweitzer, Albert, *Civilización y ética*, Buenos Aires, Sur, 1962.

Taylor, Paul W., *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, New Jersey, Princeton University Press, 2011.

Taylor, Paul W., "The Ethics of Respect for Nature", en E. C. Hargrove, *The Animal Rights/Environmental Ethics Debate. The Environmental Perspective*, Albany, State University of New York Press, 1992, p. 95-120.

Varner, Gary E., *In Nature's Interests? Interests, Animal Rights, and Environmental Ethics*, New York, Oxford University Press, 1998.