

EL PROCESO INCORRECTO AL ANTROPOCENTRISMO *

Dominique Bourg**

Son numerosos los que quieren ver en la crisis ecológica que atravesamos una razón suficiente para el rechazo del legado judeo-heleno-cristiano: el antropocentrismo dominante dentro de la tradición occidental sería el principio de todos nuestros males y convendría superarlo. Los ataques más virulentos vienen de la corriente más radical del pensamiento ecologista, la *deep ecology*. El lugar de encuentro de los que lo invocan es el *biocentrismo*. Se trata de oponer el *igualitarismo bioesférico*, es decir el "derecho igualmente compartido" entre todas las especies de "vivir y crecer", al antropocentrismo, acusado de perjudicar, en resumidas cuentas, a la propia "calidad de la vida humana"¹. La

* Traducción de Jesús Ballesteros y Conchita Soriano

** Extracto del *L' HOMME-artífice*, obra que se publicará en 1996 en la Editorial Gallimard, Colección "Le Débat".

1. Ver el artículo fundador de Arne NAESS, "The Shallow and the Deep, Long-range Ecology Movement. A Summary", *Inquiry*, 1973, n° 16, pp. 95-100 (Republicado en G. Sessions, *Deep ecology for the Twenty-First Century*. Boston & London, Shambhala, 1995, p. 151-155); ver también mi artículo: "Droits de l'homme et écologie" in D. Bourg, *La Nature en politique*. París, L' Harmattan, 1993, pp. 150-168 (artículo publicado inicialmente en la revista *Esprit*, oct. 1992) ; me contentaría con señalar aquí que la idea en apariencia inocente de biocentrismo puede desembocar en consecuencias moralmente insostenibles: si el valor supremo no es el individuo sino la propia vida, la de cualquier especie, y más aún la de la comunidad biótica; si, además, se supone

afirmación del biocentrismo no exigiría ningún discurso nuevo, sino solamente "hacer revivir algo muy antiguo, hacer revivir nuestra comprensión de la sabiduría de la tierra"².

Otras críticas acusan al antropocentrismo sin censurar por ello a toda la tradición occidental. Tal es el caso, por ejemplo, de Lynn White o John Passmore. El primero, en un artículo desde entonces frecuentemente citado, atribuía al cristianismo, calificado como "la religión más antropocéntrica que el mundo haya conocido", la responsabilidad histórica de la crisis ecológica. Pero recurría a la espiritualidad franciscana contra la interpretación dominante del cristianismo³. John Passmore pensaba igualmente que conviene apoyarse en algunas tradiciones de pensamiento occidental para restablecer un sentimiento de responsabilidad con respecto a la naturaleza⁴. "Nuestros sueños de omnipotencia, escribe Armand Petitjean, se remontan a nuestra primera infancia, a los orígenes de nuestra civilización, al mismo Dios de nuestra Alianza, este tirano al que hemos querido igualar"; pero afirma más adelante que "se tiene un poco de prisa en hablar de la ausencia o de la muerte de Dios, olvidando esta paradoja de nuestra historia que se acelera hasta la caída de Occidente: Dios se encarna en hombre a medida que éste se aleja, es decir, a medida que renuncia a su Omnipotencia"⁵. Posiciones análogas

que la superpoblación humana pone en peligro a esta comunidad, o incluso perjudica la supervivencia de otras especies; entonces, en virtud del igualitarismo biocéntrico se debe condenar a la humanidad en nombre de otras especies y exigir de ello al menos la reducción drástica...

2. Cf. B. DEVALL y G. SESSIONS, *Deep Ecology*, Layton, Utha, Gibbs M. Smith, Inc., 1985, p. ix (prefacio).

3. "The Historical Roots of Our Ecological Crisis", *Science*, 10 March 1967, vol. 155, n° 3767, pp. 1203-1207. Una traducción en francés de este texto ha sido publicada por A. de Benoist en la revista *Krisis*, sept. 1993, n° 15.

4. Cf. John PASSMORE, *Man's Responsibility For Nature. Ecological problems and western traditions*, London, Duckworth, 1974, p. 40.

5. Cf. *Quelles limites? le Clube de Roma répond...* Textos reunidos por A. PETITJEAN, Paris, Seuil, 1974, pp. 21 y 28.

se defienden más allá del Rhin. El teólogo E. Drewermann fustiga el antropocentrismo cristiano⁶. "El hombre, escribe Robert Spaemann, filósofo y católico, desde posiciones distintas de las de Drewermann, no estará en condiciones de asegurarse a largo plazo las bases de una existencia humana digna de este nombre, si no es con la condición de superar el punto de vista antropocéntrico (*die anthropozentrische Perspektive*) y de respetar la riqueza de lo vivo como un valor en sí (*Wert an sich*), es decir, a través de una relación con la naturaleza fundada religiosamente"⁷. La idea según la cual convendría otorgar a la naturaleza un valor jurídico autónomo, independiente de toda consideración humana, está ampliamente difundida en Alemania⁸. Un proyecto de introducción en la Constitución de una protección de la naturaleza en sí misma (*Natur an sich*) ha sido incluso presentada hace algunos años ante el *Bundestag* ⁹.

No se podría, pues, intentar alguna aclaración de nuestras relaciones con la naturaleza sin afrontar el problema del antropocentrismo. La primera cuestión a dilucidar es la de saber qué se debe entender por antropocentrismo. La segunda trata de las

6. Por ejemplo, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, Regensburg, Pustet, 1986.

7. R. SPAEMANN en "Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik", *Ökologie und Ethik*, (ss. dir. D. Birnbacher), Stuttgart, Reclam, 1980 citado por Wolfgang VISCHER, "Zum Problem der Rechtsfähigkeit der Natur", *Philosophia Naturalis*.

8. Ver las numerosas referencias en H. Lenk, G.-K. Kaltenbrunner, K. L. Meyer-Abich, etc. dadas por W. VISCHER en el artículo citado (nota 2) o por J. GREISCH en "Serviteurs et otages de la nature? La nature comme objet de responsabilité" en P. Colin (ss. dir.), *De la Nature. De la physique classique au souci écologique*, Paris, Beauchesne, col. "Philosophie", 1992, p. 357, nota 77. Ver también a Hans JONAS, *Le principe Responsabilité*, París, Cerf, 1990, p. 26.

9. Cf. J. GREISCH, "Serviteurs et otages de la nature ?" en *De la Nature*, op. cit., p. 357, y François OST, *La Nature hors la loi. L'écologie à l'épreuve du droit*, Paris, La Découverte, 1995, p. 180.

supuestas consecuencias del antropocentrismo: ¿Reclama éste necesariamente el desprecio y la degradación de la naturaleza?

LA ACUSACIÓN A LA TRADICIÓN JUDEO-HELENO-CRISTIANA

Es posible, en primer lugar, distinguir al menos dos formas distintas de antropocentrismo dentro de la tradición occidental: La primera sería de inspiración griega, la otra de inspiración bíblica. La segunda me parece que de ningún modo se opone a la responsabilidad del hombre en relación con la naturaleza, bien al contrario. Esto es, al menos, lo que yo trataría de establecer a lo largo de este capítulo. Pero volvamos a la primera. Ésta coloca resueltamente al hombre en el centro de la naturaleza. El hombre se configura como el fin hacia el que convergen los otros seres naturales. La segunda forma de antropocentrismo, en lugar de colocar al hombre en el centro de la naturaleza, lo sitúa a la vez "en" y "fuera" de ésta: ello es así porque es en cierta medida exterior a la naturaleza en la que el hombre ocupa un lugar eminente.

Empecemos por la forma helena. Encontramos la expresión más acabada de ella en Aristóteles: "Las plantas existen para los animales y los animales para el hombre; los animales domésticos para el trabajo y el alimento que de ellos se obtiene; los animales salvajes, al menos en su mayoría, para el alimento y otros recursos a los que se pueden destinar como el vestido. Luego, si la naturaleza no hace nada incompleto ni nada en vano, es necesario que todo esto haya sido hecho para los hombres"¹⁰. La humanidad está aquí insertada en un orden natural, regido por una finalidad inmanente; ésta no es, en ningún momento, más que el último eslabón de la cadena de los seres terrestres. No hay

10. *Les Politiques*, Y, 8, 1256 a-b, traduc. P. Pellegrin, Paris, GF, pp. 112-113

ninguna solución de continuidad entre los hombres y los otros seres naturales. Del lado de los hombres libres por naturaleza, es decir los ciudadanos, se encuentran los esclavos, privados de razón pero aptos para reconocerla en los que la poseen. Por otra parte, aunque unidos sólidamente al mundo terrestre como agentes, los hombres (libres) no dejan de tender hacia el cosmos celeste: participan en calidad de seres racionales y especulativos en lo sobrenatural. En cuanto a los dioses, son a la vez inmanentes y consubstanciales en el mundo celeste. Se comprenderá pues que esta posición privilegiada de los hombres, por otro lado insertados en un orden que los supera, no les lleva de ningún modo a ejercer un dominio cualquiera sobre la naturaleza. La técnica es limitada en el único mundo terrestre; las cosas posibles que le son reservadas son ellas mismas *naturales*, en el sentido en que están limitadas por imitación de la naturaleza, o por la perfección de lo que ésta no podría producir inmediatamente, sino sólo por medio de los hombres. Esta sabia concepción puede deteriorarse. Tenemos como prueba de ésto a Bernardin de Saint-Pierre y sus melones cortados en porciones familiares...¹¹.

Distinta es la concepción bíblica. El lugar de los hombres dentro del universo está definido por su semejanza a un Dios en su principio ajeno a la naturaleza. El antropocentrismo bíblico mana de esta exterioridad de la naturaleza. Dios, en efecto, ha creado el mundo *ex nihilo* (2 M. 7, 28), lo que significa que no es de este mundo. Por lo tanto, creado a imagen de su Creador, el hombre, aunque perteneciendo al mundo, participa de esta trascendencia. De ahí la situación muy particular que le corresponde desde el Edén: el hombre es llamado de entrada a "dominar" la naturaleza, lo que parece no ser el caso en ningún otro relato de la edad de oro (Gn. 1,26). Al hombre le sigue correspondiendo nombrar a los animales, es decir tener poder sobre ellos conforme

11. Melons et citrouilles... cf. *Etudes de la nature*, tomo II, en *Oeuvres complètes*, París, 1830, tomo IV, p. 376

a la concepción prefilosófica del lenguaje (Gn. 2,19-20). Esta extrañeza divina respecto al mundo se puede leer particularmente en uno de los Salmos: "Desde hace tiempo has fundado la tierra, y los cielos son obra de tus manos, ellos perecen, Tú permaneces" (Ps. 102)¹².

Esta forma de antropocentrismo no implica necesariamente la otra. El mundo es, por ejemplo, declarado "bueno" antes incluso de la creación del hombre (Gn. 1, 25); una apreciación totalmente excluida por la física aristotélica. La Creación no parece tampoco estar dispuesta a ser de exclusivo provecho humano (Ps. 104). Ella no está ni siquiera ordenada exclusivamente a las relaciones entre Dios y el hombre. Tal parece el sentido de la observación enviada a Job por el mismo Dios: "¿Dónde estabas cuando yo creaba la tierra?" (Jb. 38, 4). Este sigue siendo el sentido de esta afirmación del Cristo de los Evangelios: Dios "hace que amanezca sobre los malos y sobre los buenos, y caer la lluvia sobre los justos y pecadores" (Mt. 5,45)

El dogma de la Encarnación y la comprensión trinitaria de Dios acentúan la proximidad del hombre a su creador y profundizan en el abismo separando al hombre de las otras criaturas. El hombre puede así aparecer, gracias a su trabajo, como *cooperator Dei*, según la expresión del apóstol Pablo (1 Co. 3, 9 y 2 Co. 6, 1). La técnica podrá desde entonces ser interpretada, tal como lo fue en la Edad Media por Hugues de Saint-Victor y más generalmente los victorianos, como una sucesión y hasta un cumplimiento de la Creación divina¹³. Esto es, en cierto modo, la

12. Para la interpretación no estrictamente vétero-testamentaria sino hebrea de la naturaleza, ver C. CHALIER, "L'alliance avec la nature selon la tradition hébraïque", en D. Hervieux-Léger (ss. dir), *Religion et écologie*, París, Cerf, 1993, pp. 17-28. Feurbach revelaba en el dogma de la Creación *ex nihilo* una concepción egoísta e infantil, reduciendo la totalidad del ser a un simple material destinado al disfrute humano; *L'Essence du christianisme*, París, F. Maspéro. 1973, pp. 243-248

13. Ver especialmente A. GANOCZY, "Perspectives écologiques dans la doctrine chrétienne de la Création", *Concilium*, París, Beauchesne, 1991, n°

marginalidad natural del hombre, el hecho de que no sea un simple ser natural y disponga de una cierta exterioridad frente a la naturaleza, que lo coloca en el centro de la creación. Nos encontramos aquí en una configuración distinta a la correspondiente a la física aristotélica y propiamente original con relación a otras construcciones antropocéntricas. En consecuencia, no se ve apenas el sentido que pueda revestir la expresión de Lynn White calificando al cristianismo de "la religión más antropocéntrica que existe": ¿*Más* con relación a qué? Ella es más bien de otro modo.

Bacon y Descartes, y más ampliamente la ciencia moderna, han heredado este antropocentrismo de exterioridad. El hombre no es, según Descartes, el fin hacia el cual convergen los seres naturales. La naturaleza no ha sido creada para estar al servicio exclusivo de la humanidad: "No es, sin embargo, de ningún modo verosímil, afirma él en *Les principes de la philosophie*, que todas las cosas hayan sido creadas para nosotros de tal forma que Dios no haya tenido ningún otro fin creándolas"¹⁴. El recurso a la categoría de finalidad, añade Descartes, no podría por otro lado basarse

en ningún "razonamiento de física". Pero estas mismas cosas naturales no dejan de serlo por el hecho de que "nosotros no podamos extraer ninguna utilidad de ellas", especialmente para y por el conocimiento científico, cuyo *Discours de la Méthode* nos ha enseñado que no era ya especulativo como la física antigua sino práctico.

236, p. 64-66; M. de GANDILLAC, *Géneses de la modernité*, Paris, Cerf, 1992, pp. 94-96 y 108-114; S. BRETON, "Christianisme et concept de nature" en D. BOURG (ss. dir.), *Les Sentiments de la nature*, París, La Découverte, 1993, pp. 138-161.

14. Tercera parte, & 3 pp. 222-223. Ver también Primera parte, & 28; edición Garnier-Bordas, París 1989. Ver igualmente la cuarta de las *Méditations métaphysiques*.

Otro párrafo no menos célebre de los *Principes* permite comprenderlo. No existe en efecto ninguna diferencia entre las máquinas que hacen los artesanos y los diversos cuerpos que la naturaleza compone. (...) Es cierto que todas las reglas de la mecánica pertenecen a la física, de modo que todas las cosas que son artificiales, son por ello naturales"¹⁵. Incluso en el supuesto de que los seres artificiales fueran comparados a los seres naturales, y no a la inversa, los hombres podrían sin embargo, gracias a la técnica utilizar la naturaleza para su provecho y llegar a ser "como dueños y poseedores".

Nos equivocaríamos al distinguir en este proyecto de dominio una voluntad expresa y unilateral de sumisión brutal de la naturaleza. Tanto el Dios creador de las verdades eternas como el pelagianismo de Descartes lo prohíben.

Ciertamente, se puede ver con François Ost en el cartesianismo el origen de una modernidad propensa a reducir la naturaleza a lo que es jurídicamente apropiado y técnicamente explotable¹⁶. Identificando por un lado la naturaleza a la materia, cuya organización aparece entonces como mecánicamente productible según leyes cuantificables; proclamando por otra parte la separación radical del espíritu respecto a la materia, el autor de la *Fábula mundi* ha comprometido en cierto modo el conjunto de las cosas naturales, comprendido el cuerpo humano, a una disponibilidad jurídica y técnica absoluta. La concepción de la propiedad como "derecho de gozar y disponer de las cosas de la manera más absoluta", según las propias palabras de Portalis presentando al poder legislativo la parte del Código civil de 1804 relativa a la propiedad, –su traducción más contemporánea en la patentabilidad parcial del cuerpo humano, metódica y científicamente descompuesto–, parecen inscritas en el corazón de la aprehensión cartesiana de la naturaleza.

15. Cuarta parte & 203, p. 520.

16. Cf. *La Nature hors la loi*, op., pp. 25-88.

"Entre la *Fábula mundi* de 1633, escribe F. Ost, y el artículo 544 del Código civil la derivación es directa, tan recta como los caminos del método"¹⁷. El mismo Dios no podría ofrecer resistencia al proyecto cartesiano de dominación. El "está (...) suficientemente alejado de la naturaleza como para permitir en adelante todos sus usos y transformaciones". Todo ha sido reducido hasta la trascendencia de Dios. Esta aparece como propiedad de un Dios "frío como una hipótesis, impersonal como un teorema", cuya "obra está toda entera encadenada a las leyes de la naturaleza". No es, afirma François Ost, más que una "auto-transcendencia" que se ha puesto al servicio de las necesidades del sistema.¹⁸

El "cómo" que, en el *Discours de la Méthode*, precede a la denominación "dueños y poseedores" revelaría la pura retórica. Ahora bien, no es éste el caso. Lejos de ser el sepulturero de la trascendencia divina, Descartes es en esto más bien el último gran representante. Como lo ha mostrado Jean-Luc Marion, la obra entera de Descartes permanece fiel a la teoría de la creación divina de las verdades eternas, expresadas desde 1630 en la correspondencia con Mersenne¹⁹. El Dios de Descartes no es ni el de Galileo ni el de Kepler. Estos últimos consideraban las verdades geométricas como increadas, y por lo tanto coeternas a Dios. Estas les parecían así regir todo; tanto el entendimiento humano como la inteligencia divina. Al sostener la tesis de la creación de las verdades matemáticas, Descartes afirma, por el contrario, que ellas "no permiten ya conocer humanamente a Dios, pues no acceden a un conocimiento divino del mundo físico"²⁰. Dios, por otro lado, escribe a Mersenne, habría podido hacer "que no fuera verdad que todas las líneas sacadas del centro

17. Ibid., p. 55.

18. Cf. para todo lo que precede Ibid., p. 41.

19. Me remito a la lectura del libro de Jean-Luc MARION, *Sur la Théologie blanche de Descartes*, Paris, P.U.F., 1981.

20. Ibid., p. 203.

a la circunferencia fueran iguales, así como no crear el mundo"²¹. Dichas verdades, como todas las otras criaturas, están en consecuencia en una total dependencia respecto de Dios.

La racionalidad científica no es asimilable al pensamiento divino, el cual es propiamente incomprensible. El fundamento de la razón no es otro que la arbitrariedad divina. Se comprenderá pues que la idea de Dios o de infinito no sea de ningún modo el fruto de una pretendida autotranscendencia; ella revela más bien el carácter invencible de la limitación del *cogito*. "Descartes rompe siempre aunque provisionalmente, escribe Jean-Luc Marion, la continuidad de la descendencia que lleva desde Suarez, Kepler y Galileo hasta Malebranche, Newton y Leibniz, y que identifica, cada vez menos tangencialmente, las matemáticas y la lógica del hombre a la sabiduría de Dios, para asegurar a las primeras la dignidad de la segunda, y a la segunda la efectividad de las primeras. (...). Sólo Descartes hace excepción a una evolución que no encontrará, antes de su terminación hegeliana, otro contradictor que Kant"²². Tal es la primera de las dos razones que nos prohíben concebir en término de pérdidas y ganancias el límite introducido por el "cómo".

La segunda es la esperanza pelagiana de la cual el proyecto cartesiano de dominio es inseparable, a saber: la esperanza de un regreso –gracias a los únicos recursos de la razón humana– a la armonía de la edad de oro. He ahí más que un deseo de dominación brutal de la naturaleza, más que una voluntad destructiva. No olvidemos que la dominación ejercida por Adán, antes de la caída, es cualitativamente diferente a la ordenada a Noé y a sus

21. Ver *ibid.*, p. 224.

22. *Ibid.*, pp. 452-453; el *cogito* llega a imponer una exigencia, la correspondiente a la causalidad, ver p. 427 y siguientes, especialmente p. 451: "En el mismo momento de la teoría, Dios, para existir, o más bien para que su existencia se haga inteligible a la *cogitatio*, debe satisfacer a una exigencia racional del *ego* acabado (*causa sive ratio cur existat*) que se hace fundamento epistemológico de la *cogitatio* para Dios tanto como para los otros seres".

hijos; en el: "Sed fecundos y prolíficos, llenad la tierra" de Adán se añade el: "Vosotros seréis temidos y muy temidos por todos los animales de la tierra y por todos los pájaros del cielo" (Gn. 1, Gn. 9,1-2)²³. Por lo tanto, la física nueva parece contener a los ojos de Descartes la promesa de una cierta forma de vuelta al edén. Gracias a ésta, podemos, afirma en el *Discurso del Método* (VIª parte), "gozar sin ninguna pena de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que allí se encuentran"²⁴. El resultado ya no puede suscitar la maldición del Dios enojado del Génesis, que condena al hombre a sacar del suelo, con el sudor de su frente, su alimento.

Descartes comparte por otro lado con el canciller Bacon, el otro gran pensador del advenimiento de la ciencia y técnicas modernas, este imaginario pelagiano. Bacon habla de una "restauración y de una reinvestidura (para una gran parte) del hombre a la soberanía y al poder que poseía su primer estado de La Creación"²⁵ (cuando esté en condiciones de llamar a las criaturas por su verdadero nombre –es decir científicamente–, podrá de nuevo dominarlas). Bacon insiste sobre la inocencia de esta ciencia adámica que conviene restaurar. La designación por Adán de los animales según sus propiedades no mantiene según él ninguna relación con la caída, consecuencia del deseo de escapar a la ley moral y divina. La ciencia nueva no tiene otro fin que "la utilidad a la vida" en un espíritu de "caridad", y no la "superioridad sobre los otros"²⁶. El pelagianismo de Bacon parece sin embargo de una tonalidad un poco diferente al de Descartes, más

23. Señalemos que Noé hace subir en el arca tanto a las especies "perjudiciales" como a las otras.

24. Edition Gallimard, París, 1953, p. 168.

25. Cf. "On the Interpretation of Nature", *Works*, vol. 3, p. 222, citado por Jon PASSMORE, *Man's Responsibility for Nature*, op. cit., p. 19; ver igualmente p. 17 y siguientes.

26. Cf. *New Atlantis and The Great Instauration*, Arlington Heights, Harlan Davidson, Inc., 1989, p. 16 (fin del prefacio en *The Great Instauration*).

cerca de la dominación de Noé que de la, original, de Adán. Eso es, por lo menos lo que deja entrever la forma con la que opone en la *Instauratio magna*, la ciencia especulativa de los Ancianos, y la ciencia práctica de los Modernos: "El fin que se ha propuesto a nuestra ciencia no es ya el descubrimiento de argumentos; sino de técnicas, tampoco de concordancias con los principios, sino de los mismos principios, no de argumentos probables, sino de disposiciones e indicaciones operatorias. En consecuencia, a una intención diferente seguirá un efecto diferente. Vencer y violentar: allá un adversario por la discusión, aquí la naturaleza por el trabajo"²⁷.

El antropocentrismo donde el ser humano aparece fuera de la naturaleza no desemboca necesariamente en una actitud de irresponsabilidad moral frente a ella, que continúa siendo tanto para Bacon como para Descartes Creación divina. Y, sin embargo, hay que decir que tal actitud ha terminado por imponerse completamente. Se le podrá imputar al alejamiento del Dios bíblico, pero eso no es lo esencial. El problema estriba más bien en saber si la situación técnica de dominio de la naturaleza, tan esencial a la ciencia contemporánea como a la ciencia clásica, es *por sí misma* portadora de irresponsabilidad moral con respecto al mundo natural. Si fuera este el caso estaríamos rodeados de dificultades insuperables, tanto morales como ecológicas. Ahora bien, se puede sostener la tesis opuesta: como el mundo natural depende en adelante de nosotros porque aparece como solidario de nuestras acciones, ello nos hace responsables. Sabemos que en adelante podemos perjudicar a la propia supervivencia de la

27. *Instauratio magna (The Great Instauration)*, traducción del texto latino (*The Works of Francis Bacon*, edición de Spedding, publicado otra vez por Frommann, Stuttgart, 1963, y, p. 36, traducción del texto latino por Dominique JANICAUD, *La Puissance du rationel*, París, Gallimard, 1958, p. 189. La traducción inglesa traduce *vincitur par command*, ver *op. cit.* p. 21 (principio del "plan de la obra"). Bacon declara que hay que "domar" la naturaleza como a una "mujer pública".

humanidad por nuestro comportamiento con respecto de la naturaleza. En este sentido, nuestras relaciones con la naturaleza se han hecho inseparables de nuestras relaciones con el prójimo. Lejos de oponerse a la inclusión de la naturaleza en el interior de la esfera de la ética, la dominación técnica condiciona esta posibilidad.

La diferencia entre la época de Bacon, la de Descartes, e incluso los tres siglos que han seguido y nuestra propia época, procede de la efectividad misma de la dominación de la naturaleza y del despliegue de sus consecuencias. En adelante mediremos el poder y los límites. El conocimiento creciente de la complejidad del mundo natural nos enseña que nuestro poder (técnico, científico) no es aquél sin límites con el que soñaba la ciencia naciente, pero sí lo suficientemente grande como para poner en peligro las posibilidades de supervivencia de nuestra propia especie.

De esta nueva situación mana la extensión de nuestras responsabilidades como ha sabido indicarlo Hans Jonas.

El antropocentrismo de exterioridad no se opone pues a que concibamos moralmente la naturaleza. Por el contrario, no hay motivo para pensar por qué una humanidad considerada una más entre todas las especies debería poseer una responsabilidad menor con respecto al mundo natural. Sólo somos responsables de las cosas con las que podemos cargar, lo que presupone una cierta relación de exterioridad²⁸.

Lejos de oponerse a la excepcionalidad metafísica de la humanidad, la responsabilidad es la consecuencia de ello. Más exactamente aún, dicha excepcionalidad hace posible la responsabilidad, como su negativa, a saber el dominio irresponsable, la posesión destructiva.

28. El artículo 1384 del Código civil francés, en su formulación de los años treinta, disponía que se es "responsable... de las cosas que se tienen bajo custodia".

Remontándonos del Génesis a las filosofías de Bacon y Descartes, no hemos visto más que una de las tradiciones occidentales, la dominante. Pero hubo otras, tanto en la Antigüedad clásica como dentro del cristianismo latino. Lucrecio se negaba a ver en "las maravillas del mundo" un bien destinado por los dioses a los hombres, que se veían así obligados a "domar el suelo"²⁹.

Cicerón, que sostenía al contrario que el mundo había sido concebido para el disfrute de los hombres, no reconocía en ellos "los dueños absolutos de (todas las cosas) que presenta la tierra"³⁰.

Los neoplatocianos, según Passmore, pensaban que lo que está dotado de alma debería tener bajo su responsabilidad a lo inanimado³¹. Otra era la concepción del autor del *Cántico de hermano sol*; basaba en una misma humildad, una misma fraternidad cósmica de todas las criaturas, incluido el hombre³². Otras figuras del cristianismo se han maravillado a la manera de Francisco de Asís, de la unidad del hombre y de la naturaleza³³.

29. *De Natura Rerum*, V, 73 y s.; *De la nature*, edición GF Flamariou, 1964, pp. 161-162.

30. *De Natura deorum, Oeuvres complètes*, Liv. II, Paris, 1839, p. 295. Este dominio de la naturaleza, que evoca la célebre afirmación de Descartes, está explícitamente citado por Cicerón en el trabajo humano e, indirectamente, en las técnicas utilizadas, como los carros o los navíos. El "domar" de Lucrecio, se podría remontar a una ocurrencia más antigua de esta voluntad de dominio, inseparable por otro lado del poder de mejorar la naturaleza que confiere la técnica: el fragmento 111 de Empédocles nos habla de "remedios contra los males y la vejez", de la posibilidad "de parar la fuerza de los vientos infatigables", pero igualmente de la de "traer de nuevo consigo del Hadès el alma de un hombre ya muerto", lo que nos devuelve de la técnica a la magia (cf. *Les Penseurs grecs avant Socrate de Thalès de Milet à Prodicos*, trad. J. Voilquin, Paris, G.F., 1964, p. 132).

31. Cf. PLATON, *Phèdre*, 246 b y J. PASSMORE, op. cit., p. 28 y siguientes.

32. S. François D'ASSISE, *Oeuvres*, Points, 1982, pp. 255-256.

33. Cf. H.-J. WERNER, *Eins mit der Natur. Mensch und Natur bei Franz von Assisi, Jakob Böhme, Albert Schweitzer, Teilhard de Chardin*, München, Beck, 1986.

Es la idea de una fusión con la naturaleza la que han exaltado Novalis y los románticos. Los guardabosques alemanes pidieron perdón a los árboles antes de derribarlos hasta el s. XIX³⁴. Estos ejemplos son ampliamente suficientes para establecer la diversidad de la tradición occidental. Tenemos pues que hacer frente a una realidad compleja, confusa y no podríamos detener ahí nuestro intento de clarificación de la noción de antropocentrismo.

EL ANTROPOCENTRISMO PRÁCTICO

Conviene distinguir en adelante, de una forma no ya diacrónica sino sincrónica, dos formas de antropocentrismo: un antropocentrismo *especulativo* y un antropocentrismo *práctico*. El primero ha salido en los discursos contenidos en las diferentes culturas en cuanto al lugar ocupado por el hombre dentro de la naturaleza. Este es el caso de las dos formas de antropocentrismo que acabamos de considerar. El segundo se refiere a la posición de los hombres en relación a sus acciones, pero también en relación a sus discursos ya que, como afirma Austin, "decir es hacer".

Empecemos por el antropocentrismo práctico y por sus implicaciones en materia de discurso. Una de las mayores conquistas de la filosofía del lenguaje usual ha sido mostrar en qué medida el acto mismo de la palabra contribuía a determinar el sentido de nuestros enunciados. Ahora bien, ésto no queda sin consecuencias para la cuestión que nos ocupa, la de nuestro sitio en la Naturaleza. Hay, en efecto, al menos una posición central de la cual no podríamos estar excluidos, la que ocupamos con relación a nuestros propios discursos. Consideremos la expresión del tiempo. Nada me impide abarcar una duración que sobrepase la de mi existencia, y más allá la de toda vida humana. Pero, haga

34. Cf. Alfred BIESE, *The Development of the feeling for Nature in Middle Ages and Modern Times*, London, 1905, citado por J. Passmore, *op. cit.*, p. 10.

lo que haga no podré desistir de la posición que es mía en el momento en que hablo. Ésta constituye el punto de referencia obligado de la construcción lingüística y mental del tiempo al que me entrego. Por muy inconmensurable que sea la duración que abarco mentalmente, especulativamente mi declaración no por ello es menos un punto de apoyo práctico indispensable. De forma general, cada locutor ocupa, en un plano práctico –tanto el del decir cómo el del hacer– una posición central.

Por lo tanto, esta posición puede ser determinante en cuanto a la validez de algunas de nuestras afirmaciones. La verdad es tradicionalmente concebida como relativa a la coherencia interna de nuestros discursos y a su adecuación con el mundo. Es aun una tercera condición de verdad. Los lógicos distinguen, en efecto, dos formas de contradicción: la lógica y la de resultado. La primera se produce en la relación entre dos contenidos proposicionales. No puedo afirmar por ejemplo que un mismo sujeto está a la vez, y bajo el mismo punto de vista, en reposo y en movimiento. Habría ahí dos predicados contradictorios. No se ha tomado en cuenta más que el contenido de las proposiciones y no la acción que los ha hecho posible. Sucede de otro modo con la contradicción llamada de resultado. Es ahora considerada la relación entre una proposición, su contenido, y el acto que lo ha hecho posible: su enunciación por tal o tal individuo. Y es muy cierto el contenido expresado que requiere o no estar puesto en relación. Es imposible, por ejemplo, afirmar proposiciones como "estoy muerto" o "no soy sincero". Hay contradicción entre lo que se ha dicho y el hecho de decirlo³⁵. La famosa paradoja de Epiménides, el Cretense, resalta el mismo análisis. Afirmar que "todos los Cretenses son mentirosos" no plantea ningún problema lógico. Pero oírlo de boca de un Cretense nos sumerge en un

35. Luc FERRY da el ejemplo siguiente de contradicción competitiva: "Yo era un barco que ha naufragado y no ha tenido supervivientes", cf. *Le Nouvel ordre écologique*, París, Grasset, 1992, p. 243

abismo de perplejidad. Se hace entonces imposible decidir la verdad o la falsedad de esta afirmación, una implicando a la otra y recíprocamente³⁶.

Algunos de nuestros contemporáneos no nos vuelven menos perplejos al afirmar que la naturaleza es la fuente de los valores y no la humanidad como pretende el humanismo moderno. Eso equivale a declarar que ningún hombre podría indicarnos cuales son los valores a observar, y que sólo la naturaleza está en condiciones de hacerlo. Expresado por un dios o algún extra-terrestre esta posición sería completamente admisible, pero no por uno de nuestros congéneres en la humanidad. Ahí igualmente, lo que se ha dicho entra en contradicción con el hecho de decirlo. Añadamos que si los hechos existen independientemente de su reconocimiento ocurre de otro modo con los valores, es decir la orientación que damos o deseamos dar a nuestras acciones. Los valores no existen sino en la medida que los conocemos; no existen más que por el acto mismo de su reconocimiento. Imputar el origen a la naturaleza, es pretender reconocer un estado de cosas independiente de la humanidad, aun cuando se le establezca enunciándolo³⁷.

Como quiera que sea, existe un antropocentrismo práctico, el que mana de la posición central que ocupamos en relación a lo que podemos hacer y decir. Y no hay ahí más que una constante abstracta, desprovista de toda efectividad. Lo que vamos a

36. Epiménides, siendo Cretense, es él mismo un mentiroso y ha mentido. Es pues falso que todos los Cretenses sean mentirosos. Si éste es el caso, Epiménides puede no ser un mentiroso y haber dicho la verdad. Si ha dicho la verdad, es entonces verdadero que todos los Cretenses son mentirosos. Epiménides siendo Cretense, etc... Como lo dice A. KOYRÉ, "El juicio: 'todos los Cretenses' etc... está de algún modo prohibido a Epiménides. No puede pronunciarlo, o, si se prefiere, en su boca se pervierte y se hace un contrasentido", *Epiménide le menteur* (Histoire de la pensée IV), París, Hermann, 1947, p. 11.

37. Sobre esta cuestión, ver también Luc FERRY, *Le Nouvel ordre écologique*, op. cit., pp. 243-244.

verificar al examinar los problemas que ocasionaría la institución de un derecho de la naturaleza.

La humanidad ha desarrollado por otra parte diversas estrategias para eludir las consecuencias de su propia centralidad. Brevemente estas estrategias son de dos clases. La primera consiste en divinizar el lenguaje, la segunda en naturalizarlo. En el marco del cristianismo, el dogma de la Encarnación permite remarcar a la vez la divinidad de la Palabra y la humanidad de su enunciación. La segunda estrategia consiste en naturalizar el lenguaje, en dotar de una continuidad de principio al orden cósmico y al pensamiento humano. Esta continuidad puede ser pensada en términos religiosos o científicos. El pensamiento puede considerarse de esencia divina y cósmica. Así era para los griegos. Todavía es susceptible de otra naturalización. Para La Mettrie como para ciertos defensores contemporáneos de las neurociencias y de las ciencias cognitivas, hay una perfecta continuidad entre los mecanismos que rigen el mundo físico y los que contribuyen al ejercicio del pensamiento.

Pero en cuanto se pasa del plano de la especulación al de la acción, la *centralidad práctica* de la humanidad oculta todos sus derechos. Deseo probar la imposibilidad de edificar un sistema jurídico que no sea antropocéntrico. Existen dos posibilidades a este respecto. Limitar el estatuto de sujeto de derechos: por ejemplo a ciertos animales, hasta incluso que algunos ecosistemas los protejan de las extorsiones humanas³⁸. O ampliar dicho estatuto a la totalidad de los seres naturales; tal era el espíritu de "La ética de la tierra" de Aldo Leopold para quien el hombre no es más que un "ciudadano" entre otros de la "comunidad

38. Cf. sobre este último punto ver M.-A. HERMITTE, *L'homme, la nature et le droit*, ss. dir. B. Edelman y M.-A. Hermitte, París, Christian Bourgois, 1988, pp. 238-284 y especialmente pp. 254-257. Ver también, del mismo autor, "Reconnaitre des droits... a la nature", *L'Etat des sciences et des techniques*, ss. dir. N. Witkowski, París, La Découverte/FPH, 1991, pp. 59-61.

terrestre"³⁹; el jurista americano Christopher D. Stone ha defendido durante un tiempo la posibilidad de conferir derechos a todo lo que pueda ser tachado de "objeto natural"⁴⁰.

¿Qué acaecerá si se toman en serio estas propuestas? Perterecerá a los hombres, y sólo a los hombres bajo la presión de algunos de ellos, otorgar tal estatuto más allá de los límites de la humanidad. Lo que constituye una primera verificación del antropocentrismo práctico. En el caso de la segunda proposición, de una extensión absoluta, se encuentra confrontada a un puro y simple antropomorfismo. Estamos obligados a actuar *como si* los animales, las plantas, los ríos nos hubieran pedido beneficiarse de tales derechos. Habrá que hacer *como si* un río prefiriera entregarse a la alegría de los meandros en lugar de verse encauzado entre paredes de hormigón⁴¹. En caso de crimen contra la ecosfera, ¿a quién se castigará? Probablemente a algunos representantes de la especie humana. Lo que es de nuevo una forma de reconocer la facilidad de la extensión del estatuto del sujeto de derechos.

Se puede ir aún más lejos. Tomar completamente en serio la propuesta de Aldo Leopold debería tener como última consecuencia una extensión del Estado de Derecho a las relaciones entre los seres naturales. Habría que tratar los conflictos que

39. Ver *A Sand County Almanac*, New York, Oxford University Press, 1966, pp. 217-241.

40. Cf. *Should Trees have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects*, Los Altos, W. Kaufmann, Inc. 1974. Stone en un segundo artículo ("Should trees have standing? revisited: how far will law and moral reach? A pluralist perspective", *Southern California Law Review*, 1985, vol. 59-1, pp. 1-154) ha vuelto a hablar sobre su primera tesis: se le manifiesta en lo sucesivo que lo esencial no es la concesión de un estatuto de sujeto de derechos a los seres naturales, sino de asegurarles una "toma en consideración jurídica", es decir, un estatuto definido por la ley y que permite imponer a los hombres deberes con respecto a ellos; ver para este expediente a F. OST, *La Nature hors la loi*, *op. cit.*, pp. 172-179.

41. Tomo otra vez el ejemplo dado por W. VISCHER en su artículo "Zum Problem der Rechtsfähigkeit der Natur", *op. cit.*

sobrevienen entre animales o especies animales. Tendríamos que ocuparnos entonces con un doble antropocentrismo. Una acción en justicia supone en efecto que personas (probablemente humanas...) sometan una discusión sobre un derecho para que la resuelva un juez (humano...).

Si se propone la idea de un fiscal encargado de defender las causa de los seres naturales considerados como personas morales, nos encontramos con diversas dificultades.

En caso de conflicto entre algunos representantes de la especie humana, incluso la propia especie, y este ecosistema, incumbirá sólo a los hombres determinar el interés de este ecosistema (relativo a un derecho), dar un mandato al fiscal y definir su misión. Habrá confusión entre el mandante (el ecosistema) y el mandatario; este último no podrá además rendir cuentas más que a él mismo.

Cualquiera que sea el lugar por donde se mire el problema, constatamos que el derecho es una institución humana, destinada a interponerse entre individuos en conflicto. Los seres naturales no pueden ellos mismos y por ellos mismos ni empezar una acción en justicia, ni resolver un litigio, ni incluso al menos para la mayoría de ellos, ser los auténticos beneficiarios de la satisfacción de sus intereses ante la justicia. Sólo los hombres son naturalmente capaces de llenar estas tres funciones relativas al ejercicio de la justicia⁴².

La especie humana no puede ser *prácticamente* considerada como una especie entre las demás. Todos los esfuerzos que se pueden desplegar en esta dirección conducen a la humanidad

42. Me apoyo aquí en la concepción funcionalista del derecho, defendida por el filósofo escandinavo del derecho Alf ROSS (*On Law and Justice*, Berkeley, University of California Press, 1959), reanudada por Wolfgang VISCHER (op. cit.), según la cual el derecho no recurre a las propiedades particulares, no jurídicas de los sujetos de derechos, pero remite a un proceso propiamente jurídico, constituido especialmente por los papeles o funciones siguientes: *subject of proceedings*, *subject of interest* y *beneficiary subject*.

precisamente a la posición de donde se la quiere excluir. La idea de un derecho de la naturaleza como valor intrínseco es insostenible: este valor no existe más que para la humanidad y que por tanto debe ser ella misma la que lo conceda a la naturaleza.

La imposibilidad de erigir la naturaleza en auténtico sujeto de derechos deja sin resolver el problema de su defensa jurídica, que no podría satisfacerse en el estado actual del derecho. A falta de instituir un derecho *de* la naturaleza, nada nos prohíbe instaurar en nombre de los intereses humanos fundamentales un derecho *para* la naturaleza, otorgando así a nuestros deberes para con la naturaleza un estatuto legal, jurídico.

Diversas posibilidades se nos ofrecen⁴³. La primera sería incluir en las Constituciones el deber del Estado de salvaguardar el medio ambiente como uno de los principios fundamentales, como un principio superior. Quizá convendría considerar a la humanidad en su acepción más universal, la cual comprende las generaciones venideras, como una persona moral e instituir la *propietaria* del conjunto de los seres naturales, transformándola así en sujeto de derechos de un género nuevo: derechos para la naturaleza concebida como condición para la posibilidad de toda existencia humana. Se tendría ahí la posibilidad de proteger a los seres naturales, y esto en nombre y para la humanidad. Sería

43. Cf. Ch. HUGLO y C. LEPAGE-JESSUA, "La véritable nature du droit de l'environnement", *Esprit*, mayo 1995, pp. 69-89 ; F. OST, *La Nature hors la loi (op.cit.)*, particularmente pp. 89-144 y pp. 265-337 ; P. LASCOUMES, *L'éco-pouvoir. Environnements et politiques*, Paris. La Découverte, 1994 ; A. KISS (ss. dir.), *L'Ecologie et la loi. Le statut juridique de l'environnement*, Paris, La Découverte, 1994 ; A. Kiss (ss. dir.), *L'Ecologie et la loi. Le statut juridique de l'environnement*, Paris, L'Harmattan, 1989; M. RÈMOND-GOULLAUD, "Les métamorphoses du patrimoine", *Esprit*, nov. 1995 y *Du Droit de détruire. Essai sur le droit de l'environnement*, Paris, P.U.F., 1989 (Ver especialmente para la refutación de la crítica del antropocentrismo, pp. 44-46); G. J. MARTÍN, "Environnement: nouveau droit ou non droit", *La Nature en politique*, op.cit., pp. 86-95; ver por último Ph. GÉRARD, F. OST y M. van KERCHOVE, *Images et usages de la nature en droit*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires de Saint-Louis, 1993.

posible entonces profundizar y sistematizar las acciones civiles, administrativas y penales por los daños infligidos a los seres naturales, como por ejemplo a tal o cual ecosistema. La institución de la humanidad como persona moral sería igualmente una forma de reintroducir la estratificación del derecho de propiedad propio del derecho antiguo. Por último, la noción de patrimonio, como lo ha indicado especialmente François Ost, parece susceptible de procurar un instrumento jurídico pertinente, adaptado a la variedad de las situaciones⁴⁴. Parece además esencial en tal materia poder conducir acciones preventivas. Estas medidas jurídicas deberían ir acompañadas de iniciativas financieras positivas y⁴⁵, en otro plano, de una toma de conciencia creciente de nuestras responsabilidades morales con respecto a la naturaleza.

EL ANTROPOCENTRISMO ESPECULATIVO

Existe al menos una fórmula universal e inevitable de antropocentrismo, el antropocentrismo práctico. Y la tarea de los denigradores de la arrogancia humana no parece apenas salir mejor librada en el frente de las representaciones. Es en efecto difícil encontrar una cultura, y aun una forma de pensamiento, donde la humanidad no ocupe, de una manera o de otra, una cierta centralidad.

Consideremos una de las más grandes civilizaciones, la de China. Aunque la cultura china no pasa por ser particularmente antropocentrista, posee un momento antropocéntrico. Por naturaleza o natural el pensamiento chino entiende lo que viene

44. Cf. *La Nature hors la loi*, *op. cit.*, pp. 306-337.

45. E. P. ODUM hacía ya relación a la necesidad de asociar medidas legales e iniciativas económicas fundándose en un estudio realizado en los años sesenta, cf. *Fundamentals of Ecology*, Philadelphia, Saunders, third edition, 1971, p. 444.

espontáneamente a la existencia. Se distingue del pensamiento griego en cuanto que concibe la existencia como una alternancia de parejas de opuestos (día/ noche, calor/frío, etc.) y como un movimiento. "Al principio, escribe François Jullien, era la alternancia: aspiración y expiración, el día y la noche, el calor del verano y el frío del invierno"⁴⁶. La naturaleza es a la vez condensación y disolución, concentración y expansión, *Yin* y *Yang*. El propio hombre se inscribe en el interior de este proceso. Más aún, el hombre debe aprender a acomodarse a las relaciones y reglas inherentes a la naturaleza-proceso. La buena sociedad es la que adopta las reglas cósmicas. Por lo tanto, esta concepción de la naturaleza como un orden cósmico que abarca y supera la humanidad no excluye otra concepción de la naturaleza, en un sentido más restringido. La naturaleza, como dice Pierre Gentelle, es también el medio ambiente: es decir todos los elementos diversos –el árbol, el monte bajo, el pájaro, las estaciones, etc.– que rodean a los hombres. En este sentido, la naturaleza aparece claramente al servicio del hombre, de su bienestar y de su enriquecimiento⁴⁷.

El animismo africano quizás ofrezca una configuración vecina. De forma general, el hombre aparece ahí como un ser más entre los otros, sumergido en una naturaleza a la que no se opone y de la que no pretende ser el dueño. Sin embargo, el caso particular de los Dagara estudiado por Constantin Dabiré y en el que se entreveía la posibilidad de un momento antropocéntrico fue desestimado⁴⁸. Los Dagara afirmaban la consubstancialidad entre el cuerpo humano y la tierra (la arcilla) y daban un culto a la

46. F. JULLIEN, *Procés ou Création. Une introduction à la pensée des lettrés chinois*, Paris, Seuil, 1989, p. 27. Me apoyo muy ampliamente aquí en Pierre GENTELLE, "Chine: comment vivre son milieu?", en *Les Sentiments de la nature* (ss. dir. D. Bourg), Paris, La Découverte, 1993, pp. 9-30.

47. Cf. P. GENTELLE, *op. cit.*, p. 15.

48. Cf. Constantin GBÂANÉ DABIRÉ, "Afrique: le mythe de la vie en symbiose", *Les Sentiments de la nature*, *op. cit.*, pp. 85-98.

corteza terrestre. No trabajaban la tierra sin implorar previamente el perdón. Esta tradición guardaba relación a una catástrofe original coetánea a la aparición del hombre dentro del cosmos. Los primeros hombres, calificados como "los últimos en llegar", se opusieron entonces al orden cósmico, no obstante ser paradisíaco. Las diferentes especies vivían en perfecta armonía y era suficiente tender la mano para alcanzar el cielo y todos los bienes que éste ofrecía. Esta rebelión inicial terminó en un conflicto generalizado: el que enfrentaba a las diferentes especies vivas, al hombre y a la naturaleza. De esta catástrofe inaugural, los Dagara obtuvieron su sabiduría. Los hombres, comenta C. Dabiré, fueron invitados a renunciar a su originalidad y a su voluntad de dominación. Nos encontramos aquí de nuevo ante una tradición no antropocentrista que ofrece como momento fundamental la afirmación de una centralidad del hombre. Entre todas las especies sólo la humanidad es ciertamente capaz de suscitar tal cataclismo.

La hipótesis según la cual se podrían oponer culturas antropocentristas a otras, desprovistas de todo pecado antropocéntrico, apenas es sostenible. Más vale admitir, según la expresión de Joseph Ki-Zerbo, que la "mirada de una sociedad hacia la naturaleza es siempre plural"⁴⁹.

De cualquier modo, podemos avalar la hipótesis de universalidad de la afirmación, dominante o marginal, de la centralidad

49. Cf. la presentación a *Compagnons du Soleil. Anthologie de grands textes de l'humanité sur les rapports entre l'homme et la nature*, Paris, co-édition La Découverte/Unesco/Fondation pour le Progrès de l'Homme, 1992, p. 12. Ya hemos hablado anteriormente de la pluralidad interna de la tradición occidental. Se podría, por otro lado, añadir ahí a los clérigos de la cristiandad cuya apreciación poco halagüeña gratificaba la Tierra, no obstante situada en el centro del universo de Ptolomeo: *Anus mundi*. Para el Islam, por ejemplo, ver el análisis por A. MEDDEB de la novela filosófica de Ibn Tofayl, donde modera con una sensibilidad preecológica el antropocentrismo dominante ("Le sentiment de la nature en Islam", in *Les Sentiments de la nature*, *op. cit.*, pp. 72-84).

de la especie. ¿Será ésto consecuencia del carácter ineludible del antropocentrismo práctico?

¿Qué ocurre cuando se vuelve la mirada hacia la expresión filosófica o científica del pensamiento? El testimonio parece idéntico. Vemos, en primer lugar, las obras de Spinoza y de Heidegger a las que se refieren de buena gana los enemigos declarados de toda forma de antropocentrismo. Si el sistema espinozista no es efectivamente antropocéntrico, sí lo es teocéntrico. Lo que no impide a Spinoza reconocer, en un cierto plano, el primado de los seres humanos. En la *Ética*, apenas se muestra sensible al sufrimiento animal. Pero aun hay más. Spinoza fue uno de los fundadores del liberalismo político. Su obra muestra así lo absurdo que hay en querer obstinadamente abolir el antropocentrismo.

Se puede ver en la ontología heideggeriana una crítica radical al humanismo cartesiano, es decir de la centralidad ontológica del *ego cogito*.

El *ego sum* se erige con Descartes en Fe por excelencia, alrededor del cual se organiza, en cierto modo, la totalidad de éste. El antihumanismo de Heidegger no resulta menos solidario de una forma de antropocentrismo. El *Dasein*, candidato a la sucesión del *ego cogito*, no abandona realmente toda posición central: aunque no ocupe el centro del ente completamente, no deja de encontrarse en el corazón de la relación del Ser con él mismo. La humanidad pertenece a la relación que el Ser mantiene consigo mismo; por ello le es indispensable⁵⁰.

Quizás sea en el ámbito de las ciencias de la naturaleza donde convendría investigar un pensamiento liberado de todo antropocentrismo. Tal era por ejemplo la ambición de Jacques Monod. La ciencia le parecía romper con la "antigua alianza" entre el

50. Cf. especialmente la *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier, 1964, pp. 80-109. Añadamos que los animales no tienen ningún lugar dentro de lo que Heidegger llama el *Geviert*, este juego entre los dioses y los mortales, el cielo y la tierra.

hombre y la naturaleza, sobre la cual reposaban, según su apreciación, todas las otras formas de pensamiento, "desde los aborígenes australianos hasta los marxistas dialécticos"⁵¹. Poco importa para Monod el lugar que los hombres pretendían ocupar en ella; lo esencial es que hayan creído verse asignar un lugar en la naturaleza; Lo que califica de "ilusión antropocentrista"⁵². Así entendido, el antropocentrismo se reduce a la creencia animista según la cual la naturaleza misma posee la capacidad propia a nuestro sistema nervioso de determinar fines⁵³. En lugar de ello convendría convencerse de la "total soledad", de la "extrañeza radical" del hombre en el universo⁵⁴. Ahora bien, esta soledad nos reconduce a la propia posición del humanismo moderno para el cual el hombre es la fuente de los valores: "Los valores no le pertenecían: éstos se imponían y es él el que les pertenecía. El sabe ahora, escribe Monod, que son sólo suyos, ..." ⁵⁵. La extrañeza misma del hombre en el universo le fuerza a referirse a él solo, a instituirse centro y fundamento de sus decisiones. Que él se informe a partir de ahí, con el conocimiento, de una auto-transcendencia es otra cuestión.

La crítica que James Lovelock intenta, siempre en nombre de la ciencia, del humanismo y del antropocentrismo, recurre a un argumento diferente.

El problema ya no es el lugar del hombre dentro del universo, sino más modestamente sobre la tierra. Y es precisamente la concepción de la tierra, designada para la ocasión con el nombre de Gaïa, como un gigantesco sistema viviente, autorregulado, la que cambia los datos del problema. Desde el mismo punto de vista de Gaïa, la especie humana no goza de ningún privilegio; no

51. Cf. *Le Hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Points-Seuil, 1970, p. 216.

52. *Ibid.*, pp. 59-63.

53. *Ibid.*, p. 49.

54. *Ibid.*, p. 216.

55. *Ibid.*, p. 216.

es más que una especie entre otras. Por un lado, Lovelock nos advierte secamente de la amenaza que pesa sobre la humanidad: el "fin inconsciente" de Gaïa "es un planeta disponible para la vida" –no necesariamente la nuestra–. "Si los humanos le son un obstáculo, seremos eliminados con tan poca piedad como demuestra hacia su objetivo el microcerebro de un misil nuclear intercontinental en pleno vuelo"⁵⁶. Por otro lado, imagina que llegará un día en el que estemos obligados después de haber dañado a Gaïa, "a coger nosotros mismos la responsabilidad permanente de cuidar la Tierra en un estado favorable a la vida, servicio que se abastace gratuitamente en la actualidad"⁵⁷. No obstante, sería preferible no estar nunca forzados a llegar ahí, debido, como dice Lovelock, a las "consecuencias espantosas" que seguirían a tal estado de cosas. Dejemos ahí esta perspectiva inquietante para no considerar más que la relación entre las dos afirmaciones de Lovelock. El lugar conferido a la humanidad parece cambiar completamente: víctima anónima de Gaïa, la humanidad aparece en seguida como un aprendiz de brujo, candidato potencial y temerario a la sucesión. Ciertamente, desde el punto de vista de Sirius o de Gaïa, la especie humana no cuenta más que cualquier otra. Es un plan sobre el que la acusación por Monod de "la ilusión antropocentrista" es inevitable⁵⁸. No resulta menos cierto que entre todas las especies es la única que puede ejercer el papel, por otro lado positivo, de "médico planetario" según la propia expresión de Lovelock⁵⁹. Y teniendo en cuenta la amplitud del comportamiento humano, es desde ahora posible hablar de una forma de copilotaje hombre/naturaleza de la Tierra.

56. Cf. *Les Ages de Gaïa*, Paris, Robert Laffont, 1990, p. 250.

57. *Ibid.*, p. 238-239.

58. Aunque los partidarios del "principio antrópico" se esfuerzan por persuadirnos de lo contrario.

59. Ver igualmente el último libro de LOVELOCK, *Gaïa. The practical science of planetary medicine*, Londres, Gaïa Books Limited, 1991.

Lo que vuelve a reconocer el principio de una cierta centralidad de nuestra especie, con independencia de los esfuerzos desplegados para su reinscripción en la naturaleza. Encontramos ahí la oposición entre los puntos de vista especulativo y práctico. Por último esta centralidad nos hace responsables de y para la naturaleza.

El estudio de la propia noción de antropocentrismo nos conduce a establecer la siguiente afirmación: el antropocentrismo es imprescindible. En primer lugar, el antropocentrismo es, en el plano de la acción, inevitable. Lo que ha sido especialmente establecido a propósito de las coacciones inherentes a los sistemas jurídicos. En segundo lugar, parece imposible reflexionar sobre el lugar del hombre en la naturaleza sin hacer relación, en un momento o en otro, y bajo ciertas condiciones, a la posición central que él ocupa.

ANTROPOCENTRISMO PARA DEFENDER EL MEDIO AMBIENTE

Es tiempo de llegar a la segunda de las preguntas inicialmente propuestas: ¿es el antropocentrismo como tal responsable de la destrucción del medio ambiente? Para poder responder de forma positiva a esta pregunta, haría falta poder separar las culturas igualmente antropocentristas de las otras y poder establecer que solamente las culturas reconocidas como esencialmente antropocentristas son responsables de las destrucciones importantes infligidas al medio ambiente. Acabamos de ver que era imposible satisfacer la primera condición requerida. Un rápido vuelo por encima de la historia basta para demostrar que es igual de imposible satisfacer la segunda.

El hombre no se ha dejado llevar aparentemente por la arrogancia occidental hacia la naturaleza para inflingirle graves destrucciones. Edward O. Wilson ha establecido el inventario de las especies cuya desaparición ha sido provocada por el hombre.

Nuestros antepasados más remotos parecen estar muy ilustrados en esta particular actividad. Antes de la llegada de los cazadores-recogedores paleo-indios al continente norteamericano por el estrecho de Behring, hace doce mil años, el "continente estaba repleto de grandes mamíferos"⁶⁰. Los colonos de Inglaterra nunca tuvieron ocasión de conocerlos. Este episodio está lejos de ser un caso único. La "caza excesiva" parece que fue un fenómeno universal. "Cada vez que los colonos humanos llegaban por primera vez a un territorio, escribe Wilson basándose en el trabajo de Paul Martin, no sólo en América, sino en Nueva Zelanda –con los Maorís–, en Madagascar y en Australia –con los Aborígenes–, una gran parte de la megafauna –mamíferos, aves y reptiles de gran dimensión– desaparecería poco tiempo después con independencia de los cambios climatológicos"⁶¹. Estas "poblaciones, continúa Wilson, no han desaparecido por ninguna ética de conservación de las especies"⁶² y eso no se remonta a la prehistoria más cercana. Las extinciones del Cuaternario debieran ser obra del *Homo*⁶³. "Desde la prehistoria hasta nuestros días, escribe Wilson, los jinetes del apocalipsis ecológico se han dedicado a la caza desenfadada, la destrucción de los *habitats*, la introducción de animales como las ratas o las cobras, y las enfermedades que transfieren estos últimos animales"⁶⁴.

La actitud de los hombres con respecto al medio ambiente no mejora mucho si miramos atrás en la historia. La deforestación masiva, como consecuencia de la agricultura practicada por la

60. E. O. WILSON, *La Diversité de la vie*, Paris, O. Jacob, 1993., p. 289.

61. *Ibid.*, p. 292; ver también las páginas siguientes. Para los aborígenes de Australia, ver también Xavier PONS, "Australie: entre terreur et beauté", *op. cit.*, pp. 109-111.

62. *Ibid.*, p. 296.

63. *Ibid.*, p. 296.

64. *Ibid.*, p. 297

China imperial es un ejemplo de destrucción que con frecuencia se cita⁶⁵. Pero no es el único⁶⁶.

Platón evoca en el *Critias* el tiempo en el que Grecia, antes de haberse transformado en una tierra árida, estaba cubierta de culturas y de bosques lujuriantes. La construcción naval y la edificación de palacios, grandes consumidoras de árboles, implicaron durante la Antigüedad, la casi desaparición de los cedros del Líbano y de los cipreses de Creta. Pongamos por ejemplo los 4.200 navíos alistados por Xerxès contra los Griegos. El caso de Mesopotamia es igualmente conocido. Tras una una fertilidad legendaria, fue transformada en desierto por la salinización de suelos provocada por un sistema de irrigación desprovisto de drenaje. El sistema de irrigación puesto a punto por el reino Khmer no le ha sido mucho más provechoso. La tala de las colinas por los Mayas con fines agrícolas se ha declarado igualmente catastrófica. Por último, el caso más espectacular es probablemente el de la isla de Pascua. La civilización de Pascua también se ha derrumbado brutalmente. La presión demográfica (al menos diez mil habitantes para un espacio de 165 Km²) parece haber influido en el ecosistema y en los recursos naturales de la isla⁶⁷.

65. Ver M. ELVIN, "Trois mille ans de développement insoutenable. La Chine de la période archaïque à aujourd'hui", *Ecologie politique*, n° 14, été 1995, pp. 93-95 y 101-107 ; "hacia el final del período imperial (alrededor de 1900 después de J.C.) la mayor parte de China propiamente dicha, escribe Mark Elvin, había sido despojada de los bosques que, tres mil años antes, la recubrían casi sin interrupción, etc.", p. 93.

66. Los mismos ejemplos históricos son a menudo mencionados; ver a René DUBOS, *Les Dieux de l'écologie*, Paris, Fayard, 1973, p. 116 y siguientes, o J-M. PELT, *Le Tour du monde d'un écologiste*, Paris, Fayard, 1990, pp. 251-265 y p. 353 y siguientes.

67. Una civilización puede igualmente derrumbarse por razones climáticas, después de un cambio brutal, y de ninguna manera antrópicas. Este parece haber sido el caso del hundimiento de Akkad hacia el final del tercer milenio antes de JC., cf. Hervé KEMPF, *La Baleine qui cache la forêt. Enquête sur les pièges de l'écologie*, Paris, La Découverte, 1994, p. 165.

Ninguna de estas catástrofes es, propiamente hablando, consecuencia de una dirección ideológica antropocéntrica. Las segundas, son efecto de los azares de la historia, la presión vital de acontecimientos diversos y la ignorancia de las consecuencias lejanas de las acciones humanas; y las primeras, del placer de la caza. La ausencia de un antropocentrismo altamente reivindicado no constituye de ninguna manera una garantía para la preservación de la naturaleza.

El caso del hinduismo, caracterizado por una ausencia de "discontinuidad entre el hombre y la naturaleza", según la expresión de Jean Claude Galey, es ejemplar a este respecto. Esta continuidad no ha engendrado ninguna preocupación a la hora de proteger particularmente el medio ambiente⁶⁸. El caso del Japón es aun más convincente. Como señala Agustín Berque, la voluntad de ósmosis de los Japoneses con el medio ambiente, "su intimidad amorosa con la naturaleza", no les ha impedido perjudicar gravemente al medio natural en los años sesenta, pero se les ha prohibido, durante un tiempo, tomar realmente conciencia de las degradaciones de las que eran responsables⁶⁹. La acusación contra el antropocentrismo en general no es, pues, sostenible. En cambio, nada se opone a que rechacemos las versiones anticuadas, y hasta peligrosas, del antropocentrismo⁷⁰.

68. Ver a Jean-Claude GALEY, "L'homme en nature. Hindouisme et pensée sauvage", en *Les Sentiments de la nature, op. cit.*, pp. 47-71 y especialmente pp. 56-57.

69. Cf. A. BERQUE, *Le Sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*, Paris, Gallimard, 1986, pp. 203-213 y Ph. PONS, "Japon: un attachement sélectif à la nature", *Les Sentiments de la nature, op. cit.*, pp. 31-46 especialmente, pp. 40-41.

70. En el plano internacional, el derecho ha superado ya en materia de conservación de la naturaleza esta forma peligrosa de antropocentrismo, para la propia humanidad que era la concepción puramente utilitarista del medio, unida por ejemplo a la noción de especies perjudiciales; ver a este respecto el artículo de N. de Sadeleer, "De la protection à la sauvegarde de la biodiversité", *Ecologie politique*, n° 9 printemps 1994, pp. 25-48, a pesar de los matices que convendría aportar al uso del concepto de ecocentrismo.

"El mundo, escribe Lévy-Strauss, ha empezado sin el Hombre y acabará sin él"⁷¹. No se puede pretender que la forma humana de la vida sea el resultado necesario de la evolución terrestre hacia una complejidad creciente⁷². La "aparición de la especie humana" parece, al contrario, haber reposado sobre una "fantástica improbabilidad"⁷³. En otros términos, la necesidad de la vida humana no está inscrita en ninguna parte del cosmos. La propia tierra no puede ser concebida como el receptáculo destinado a acogernos. No hay ninguna armonía preestablecida entre el hombre y la biosfera. Lo que no es suficiente para hacernos extraños en el mundo, en el sentido de que la contingencia que ha presidido nuestra aparición vale para los otros vivientes.

En cambio, asociada a la contingencia de nuestra existencia, nuestra capacidad singular para actuar sobre la naturaleza nos aísla completamente. No podemos remitirnos más que a nosotros mismos para la elección de las normas y de los valores que deseamos dar a nuestras acciones. Sin embargo, nuestra misma contingencia no puede más que incitarnos a la prudencia más grande en nuestras reacciones frente a la naturaleza. Ésta nos recuerda la fragilidad de nuestra existencia y la obligación en donde estemos, si queremos sobrevivir, de tener en cuenta las exigencias objetivas de la naturaleza, y especialmente los mecanismos reguladores de la biosfera⁷⁴. Es aquí donde la hipótesis Gaïa merece tomarse en consideración. La posición efectiva de la humanidad en la Tierra es incompatible con el principio de una igualdad entre todas las especies sostenido por el *deep ecology*.

71. *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, p. 447.

72. Cf. J. MONOD, *Le Hasard et nécessité*, *op. cit.*, pp. 61-63

73. Cf. Stephen JAY GOULD, *La Vie est belle. Les surprises de l'évolution*, Paris, Seuil, 1991, p. 19.

74. De forma muy sencilla, eso condena *ipso facto* esta forma ingenua y nociva de antropocentrismo que consiste en aprehender los ecosistemas en términos de especies útiles o perjudiciales. La preservación de los ecosistemas es necesaria para nuestra supervivencia.

Como lo observa juiciosamente J. Ki-Zerbo, "Si el status del hombre es idéntico al de los otros vivientes, ¿Por qué recae entonces toda la responsabilidad de los desastres actuales sobre el único género humano?"⁷⁵.

He ahí el fundamento mismo del humanismo moderno; a saber, el principio según el cual la humanidad es a la vez la fuente de los valores y el fin supremo. El contexto en el que podemos hoy asumir tal principio es, sin embargo, muy diferente del que prevalecía en 1789, cuando se redactó de la Declaración francesa de los derechos humanos.

* * *

Vamos a parar a un doble resultado. En primer lugar, la acusación de la que habíamos partido –que consiste en imputar al antropocentrismo todas nuestras desgracias ecológicas– no es aceptable. Los vínculos que unen nuestras concepciones de la naturaleza y nuestros comportamientos hacia ella no se reducen, después de todo, a una causalidad de tipo mecánico y unívoco. En segundo lugar, el antropocentrismo es insuperable, tanto práctica como especulativamente. Pero el asunto no está cerrado. El "antropocentrismo de exterioridad" parece en efecto el único soporte mental adecuado a nuestras responsabilidades frente a la biosfera. Estas responsabilidades son como la contrapartida del lugar eminente que nos corresponde dentro de las especies vivientes.

75. *Compagnons du soleil, op. cit.*, p.30.