

INCIDENCIAS PSICOLÓGICAS DE LA CASUÍSTICA IMAGINARIA EN LA FUNDAMENTACIÓN DE UN MÓVIL MORAL ANTIESPECIEÍSTA*

*PSYCHOLOGICAL INCIDENCE OF IMAGINARY CASUISTRY
IN THE FUNDAMENTE OF MOTIVE A SPECIEISTIC MORAL*

Sandra Baquedano Jer

Departamento de Filosofía
Universidad de Chile

*Recibido julio de 2014/Received July, 2014
Aceptado agosto de 2014/Accepted August, 2014*

RESUMEN

Posibilitar la concreción de una extensión del campo ético hacia otros seres vivos no humanos, es uno de los mayores desafíos de la ética ambiental. Sin embargo, el obstáculo fundamental que queda de inmediato en evidencia es la problemática del especieísmo. Comprender el sentido y significado de este término, fundamental en la ética ambiental, permite comenzar a sondear –entre muchos otros modos de resistencia– el rol de la casuística imaginaria en la heurística del temor para aplicar un móvil ético antiespecieísta.

Palabras Clave: Casuística Imaginaria, Heurística del temor, Especieísmo.

ABSTRACT

One of the major challenge of environmental ethics in present day is to make possible an extension of the ethical field to other living beings. However, the fundamental obstacle which shows up here is the problem of specicism. To understand the meaning and sense of this term, fundamental in environmental ethics, will allow to probe-among other means of resistance- the role of the imaginary casuistry of fear in order to apply an ethical motive anti-specicism.

Key Words: Imaginary casuistry, Fear heuristics, Specicism.

1. Introducción

Las éticas tradicionales eran antropocéntricas, es decir, únicamente regulaban las relaciones intrahumanas mientras que la ética ambiental se preocupa además de las relaciones extrahumanas: del ser humano con otras especies, del ser humano con el entorno que lo rodea. No está en contra de las éticas tradicionales, sino que viene a llenar un vacío que dejaron estas éticas que únicamente regulaban la relación de los seres humanos entre sí, pero que no se pronunciaban sobre la relación de nuestra especie con otras formas de vida no humanas.

2. ¿Qué es el especieísmo?¹

El término *specicism* proviene de especie, así como racismo proviene de raza. El racismo se da a nivel de intraespecie; mientras que el especieísmo supone el traspaso de ella. No se trata de una igualdad o semejanza sustancial entre ambos fenómenos, sino de un análogo referencial. El término especieísmo alberga una problemática muy compleja, pero en uno y otro caso la analogía alude a una discriminación. En lo que concierne al especieísmo aquella que ejerce el ser humano contra un sinnúmero de seres vivos no humanos basada

* Esta ponencia se enmarca dentro del proyecto Fondecyt 1120730.

precisamente en la pertenencia a una especie. Como el espectro de discriminación puede ser tan amplio e inconmensurable es relevante reflexionar si el hombre tiene alguna justificación moral para ejercer un trato dañino y perjudicial contra el resto de las especies no humanas.

El especieísmo se aplica en general a la creencia que afirma la superioridad de una especie en detrimento de las demás, y preconiza la separación de especies o grupos por segregación. Por ejemplo, en el caso del especieísmo contra los animales no humanos dentro de un hábitat artificial, como pueden ser los mataderos, los laboratorios, los zoológicos o los circos, por nombrar algunos. Si bien el ser humano está destinado a tender a incurrir en otras múltiples variantes especieístas, a grandes rasgos se comparten algunos patrones comunes que defienden quienes avalan tales prácticas. Por ejemplo, la férrea negación a toda posibilidad de que las demás especies sean dignas de poseer derechos, o simplemente no evitar, sino más bien propiciar, ya sea directa o indirectamente, el sufrimiento en seres no humanos.

2.1. La semilla germinal del especieísmo contra los animales en la aparición del *homo sapiens*

Cronológicamente, el *Homo habilis* es el primer *homo*. Su aparición data de aproximadamente 1,8 millones de años y recibe su nombre debido al manejo y elaboración de los útiles de piedra. Hoy se sostiene que convivió con diferentes tipos de *Australopithecus*. Estos “simios del sur” son probablemente los antecesores inmediatos del *homo*. Se cree que aparecieron hace más de tres millones de años y habitaban en las zonas tropicales de África (Leakey, 1981, p. 57). Se sabe que se alimentaban de frutas y hojas, que se desplazaban de manera bípeda y que el tamaño de su cerebro no difería en mucho al de los grandes simios actuales. Se sostiene que fue precisamente la presión que ejerció la especie del *homo* sobre la del *Australopithecus* lo que pudo haber incidido sustancialmente en su desaparición. Un escenario probable es que ambos estilos de vida, si bien fueron diferentes, se parecieron lo suficiente como para que se intensificara una competencia relativa a la comida y el espacio que se fue incrementando a medida que el *homo* afirmara su hegemonía en el espacio que habitara (Leakey, 1981, p. 97). Sin embargo, a pesar de la aparente superioridad técnica del *Homo habilis*,

que habría incidido en la extinción de nuestros antecesores los *Australopithecus*, no se podría sostener que se habría incurrido en lo sustancial en un especieísmo de parte del *Homo habilis*, debido a que las similitudes anatómicas que se establecen entre ambos eran considerables. Es decir, la facultad para realizar operaciones conceptuales y simbólicas complejas como por ejemplo el empleo de sistemas lingüísticos sofisticados, las capacidades de introspección, especulación autocrítica y razonamiento abstracto, no son rasgos característicos ni del *Homo habilis* y mucho menos del simio del sur —el *Australopithecus*—, sino sobre todo son consideradas facultades atribuibles al *Homo sapiens*; de ahí su adjetivo: *sapiens*.

Según las hipótesis tradicionales, el *Homo habilis* evolucionó hacia el *Homo erectus*, hace unos 1,5 millones de años y luego este comenzó a ser reemplazado por formas arcaicas de *Homo sapiens* entre hace 400 mil y 250 mil años. Desde hace unos 30 mil años, el *Homo sapiens* es la única especie sobreviviente del *homo*. El adjetivo *sapiens* alude al rasgo biológico más característico: *sapiens* significa “sabio” o “capaz de conocer”, y se refiere a la consideración del hombre como “animal racional”, a diferencia de todas las otras especies. Paradójicamente, la estrechez sapiente de nuestra especie ha tergiversado y confundido este a *diferencia* por en *detrimento* o en *contra* del resto de las especies.

Si bien la problemática referida tiene un origen prehistórico, el término que la designa surgió solo hace algunas décadas y se lo debemos a Richard Ryder, cuando acuñó el término en su artículo *Experiments on Animals* (1971), en vista de denunciar los crueles experimentos que se realizaban en los laboratorios con animales. Ahí condenó la postura contradictoria en la que solían incurrir los científicos de su época, puesto que muchos de ellos aceptaban la teoría de la evolución de Darwin, la cual supone un continuo biológico; es decir, aceptaban por un lado la existencia de una similitud sustancial entre un chimpancé y un ser humano (el código del ADN entre ambos guarda similitudes notables); pero, por otro lado, establecían en la práctica una distinción moral radical a la hora de experimentar con ellos. ¿Cómo entender esta conducta contradictoria? Valiéndonos de una casuística imaginaria podríamos conjeturar desde Schopenhauer, Ryder, Singer o Jonas respectivamente: actúa en vista de satisfacer intelectualmente

las necesidades insaciables de su yo volente, experimenta en aras de aumentar su conocimiento y beneficiar su propia especie, obra sin acatar la idea de un continuo evolutivo fisiobiológico-social o actúa simplemente según la tendencia utópica del *Homo faber* con la disposición a utilizar a las demás especies que ahora viven como simple medio para una determinada meta o apartarlas como un obstáculo para ella.

Lo que es indiscutible es que el especieísmo está en relación con el sufrimiento o el posible sufrimiento que les infligimos discriminatoriamente a otros seres vivos no humanos.

3. Especieísmo en relación con la capacidad de padecer e infligir sufrimiento

Sufrir es un fenómeno tan complejo y profundo que no puede ser comparado en lo que se refiere a su padecimiento en intensidad alguna con otra capacidad. Desde una perspectiva biológica se suele definir el dolor como una experiencia sensorial y emocional desagradable, que se encuentra en relación con algún tipo de lesión tisular real o un daño potencial. La reacción ante tal daño es lo que estimula precisamente un actuar.

Cuando los mecanismos defensivos no ayudan a canalizar el dolor y nos vuelven contra este mismo, se padece el atascamiento que puede identificarse con el término *sufrimiento* antes que dolor. A partir de un cierto grado de intensidad, el dolor como tal pasa a ser sufrimiento. El paso de uno a otro ocurre cuando se anula por la profundidad del padecimiento todo motivo positivo o negativo del futuro; cuando se ausenta la esperanza de alivio real y se estanca con ello la canalización que nos abstrae o aleja de su intensidad. Aquí entonces ya no cabe hablar de dolor, sino de sufrimiento, en cuanto comprende la totalidad de un estado físico y mental. En esta línea Spaemann asocia el término alemán sufrimiento (*Leiden*) a sus términos correspondientes en otras lenguas, con un doble sentido: sufrimiento “significa tristeza (infelicidad, desagrado...), y también sencillamente pasividad (en el sentido de *passibilitas*), o, por decirlo a la moda, frustración” (Spaemann, 1977, p. 118).

Según Bentham (1970, cap. 17) y Singer (1999, cap. 1) el único límite defendible a la hora de preocuparnos por los intereses de los demás es el de la sensibilidad. Esta última remite, no solo a la capacidad de sufrir, sino también de disfrutar.

Es común que muchos de quienes incurrir y defienden la moralidad de las propias prácticas especieístas, nieguen la capacidad que tienen los animales para sentir dolor, aun cuando sea posible observar sus comportamientos: sacudidas, contorciones faciales, gemidos, chillidos u otros sonidos; en fin, diversos intentos de evitar la fuente de dolor y retirar bruscamente determinados miembros cuando han sido lesionados, además de cambios fisiológicos ante el daño en potencia que se percibe como aumento inicial de la presión de sangre, transpiración, aumento de las pulsaciones, dilatación de las pupilas, hasta el extremo de evidenciarse en el animal manifestaciones contrarias cuando el agente agresor lo ha dañado severamente. Si bien son innegables estas reacciones, que provienen de seres cuyos sistemas nerviosos son casi idénticos fisiológicamente —con un origen y función evolutiva común—, el especieísta que defiende la moralidad de sus prácticas, niega, no obstante, que puedan funcionar de manera similar al sentir dolor.

El dolor al ser más específico que el sufrimiento tiene claramente una utilidad biológica, ya que debiera aumentar la posibilidad de supervivencia de la especie, permitir evitar las fuentes de daño y, por consiguiente, de sufrimiento con independencia de la raza, la especie o el género de un ser vivo (Singer, 1999, p. 53). Una problemática que Singer denunció en toda su grandeza en el clásico *Liberación animal* (1999) y que ha inspirado a una serie de pensadores pertenecientes a una corriente filosófica que se ha visto fuertemente fortalecida en los últimos años por figuras como las de Regan (La perspectiva de derechos) o Francione (Abolicionismo), por nombrar solo a dos entre muchos otros notables autores.

4. Ética ambiental y éticas tradicionales

La ética ambiental no es enemiga ni pretende superar las éticas tradicionales. Simplemente el desarrollo tecno-científico enfrenta al ser humano a desafíos completamente nuevos. No se le podía pedir a Séneca, por ejemplo, que se pronunciara sobre el desarrollo de la industria nuclear o a Aristóteles sobre la responsabilidad humana relativa al cambio climático.

Jonas comienza *El principio de responsabilidad* (2001), su obra capital de temas que versan sobre ética ambiental, haciendo una reflexión comparada entre la técnica antigua y la moderna y su correspondiente relación con el medio ambiente. La responsabilidad

no contiene un optimismo esperanzador, pero tampoco induce a la pasividad. Más bien alerta sobre un pesimismo realista y alentador al intentar sondear las problemáticas ambientales, procurando evitar que la humanidad no se autodestruya. De hecho *El principio de responsabilidad* (Jonas, 2001) se plantea como una respuesta a *El principio esperanza* del utopista Ernst Bloch (2007). La esperanza que alberga el optimismo utópico está muy enlazada con la revolución baconiana que no ha dejado que la naturaleza junto a muchas especies no humanas siga su curso, sino que las ha explotado intensivamente a escala industrial.

En esta línea se señala que el dinámico ritmo precipitado que ha seguido el curso del desarrollo y el progreso técnico en los últimos siglos ha develado una expansión tan desmesurada de los alcances que tiene la acción humana que hasta hace poco tiempo dicho poderío hubiera sido inconcebible.

La relación que ejercía el hombre antiguo y medieval sobre la naturaleza, e incluso la del hombre moderno –hasta hace un par de siglos–, era reflejo de la invulnerabilidad que constituía la naturaleza. En comparación a la capacidad de intervención que tenía el hombre sobre el medioambiente natural no contaba con el poder para intervenirla ni vulnerarla, por consiguiente, no se hacía evidente su responsabilidad por ella. Las acciones y proyectos que se emprendían prácticamente no desencadenaban consecuencias negativas y si se generaba alguna, los correspondientes daños afectaban a espacios circunscritos en límites estrechos y locales (Jonas, 2001, p. 30). A su vez su influencia ocurría dentro de coordenadas temporales bastante próximas. Si, por ejemplo, se cazaba o pescaba por sobrevivencia más allá de la capacidad que tenían los animales no humanos de volver a reproducirse se desencadenaban mermas entre estas especies que por sí solas llegaban pronto a equilibrarse. Por consiguiente, no relacionaba su responsabilidad más allá de la esfera donde se desplegaban sus acciones y la normativa moral que la avalaba se enmarcaba dentro de la regulación intrahumana entre los próximos en el tiempo y espacio. Sin embargo, desde hace un par de décadas el nivel que ha alcanzado el poderío tecno-científico y que se ha masificado globalmente, le posibilita alterar la vida no humana a escala industrial y manipular tanto la suya como el medio ambiente natural que la sustenta.

Este poder puede ser tan nefasto que enfrenta al ser humano a una responsabilidad nunca antes

pensada en estos términos. Para preservar el medio ambiente y la pérdida de la biodiversidad de la devastación global se aboga por la necesidad de extender el concepto de fin en sí al resto de las especies no humanas y a la naturaleza donde se desenvolverá la responsabilidad humana. La tradición metafísica occidental heredada transmite que el concepto de fin en sí es válido únicamente para el ser humano. Acorde al imperativo kantiano se afirma: “Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca solo como un medio” (Kant, 1785/2012, p. 139). Sin embargo, este tipo de imperativos no promueve ningún tipo de cuidado ni protección para las especies no humanas y su entorno natural. Se puede, por ejemplo, hacer el bien al otro, considerarlo como un fin en sí, pero a costa del profundo deterioro del medioambiente. Se le ofrece a una persona buena y humilde una gran suma de dinero (que aliviará gran parte de sus deudas y pesares) para que haga una “limpieza biológica” y extermine a una especie que está en peligro de extinción en un área donde habitan aún varios ejemplares de ella. Hans Jonas propone que ante este *vacuum* ético aquello que puede servir de guía es el propio peligro que se prevea con relación a las consecuencias del actuar.

5. Rol de la casuística imaginaria en la heurística del temor

La “heurística del temor” jonasiana es un método para enfrentar anticipadamente las catástrofes ecológicas que devengan y pongan en riesgo una vida humana auténtica sobre la Tierra. Si bien la reflexión de Jonas al respecto gira en torno al hecho de que el ser humano es responsable de la continuidad de la vida en el planeta enfatiza que esa responsabilidad no debe impedir actuar, sino precisamente debe invitar a hacerlo. Cuando se es consciente de que está en juego una vida humana auténtica sobre el planeta se comprende también el temor a la destrucción fatal del entorno. Por vida humana auténtica Jonas entiende: la preservación de la identidad genética y el cuidado del medioambiente. A pesar de que no incorpora explícitamente en esta fórmula a los miembros de todas las especies no humanas, es plausible intentarlo.

Frente al contexto contemporáneo donde el máximo poder técnico y la máxima capacidad de acción son motivados desde un profundo vacío

ético y un mínimo saber, la heurística del temor se presenta como una alternativa a la antigua utopía impulsada por la esperanza. Puede guiar en algunos aspectos la relación que ejerce el ser humano sobre la biosfera y el resto de las especies. Desde esta iniciativa la “heurística del temor” debe consultar desde la filosofía moral primero a los temores antes que a los deseos, pues se es consciente que resulta más inmediato el conocimiento de lo malo (*malum*) que es un conocimiento más claro y evidente, menos expuesto al arbitrio humano, que el conocimiento de lo bueno (*bonum*).

La heurística del temor considera dos importantes preceptos prácticos en su *modus operandi*:

1. Tomar como referente los pronósticos pesimistas antes que los optimistas. Por medio de un ejemplo señala Jonas que hay que extrapolar el actuar humano al ejemplo del tiro al blanco, donde “el acierto es solo una entre innumerables alternativas, todas las cuales quedan más o menos lejos del blanco” (Jonas, 2001, p. 71). Pero a diferencia de este pasatiempo lúdico, en los graves problemas (que podrían esconder o acarrear las empresas humanas de las que cada uno es de algún modo responsable), solo pueden permitirse pocos errores, y en los muy graves, en definitiva no se puede permitir yerro alguno.
2. Reconocer la existencia de un dinamismo acumulativo y prácticamente irreversible del poderío tecno-científico que tiende a volverse autónomo: “somos libres de dar el primer paso, en el segundo y los sucesivos nos convertimos en esclavos” (Jonas, 2001, p. 73). Reparar los daños ya cometidos o revertir los hábitos humanos que los siguen generando se hace cada vez más difícil. Piénsese, por ejemplo, acerca del cambio climático o los desastres nucleares, entre muchos otros. Por consiguiente, se privilegia la prudencia que se pueda tener al comienzo.

Jonas es consciente que esta heurística del temor no tiene seguramente una palabra definitiva y última en la búsqueda del bien por el que se ha de responder. No obstante, en este intento de aplicar un móvil antiespecieísta puede ser un referente extraordinariamente útil para fomentar la concreción o suspensión de diversos proyectos que eventualmente puedan resultar perjudiciales para las

especies humanas y no humanas. Para ejecutar esta heurística se han de cumplir dos deberes:

El primero consiste en procurar la representación de los efectos remotos del *malum*, es decir, por medio de una casuística imaginaria, figurarse abstractamente el abanico de consecuencias negativas que podrían generar las acciones o empresas que se planean llevar a cabo (Jonas, 2001, p. 67). El segundo deber alude a la apelación a un sentimiento apropiado del “*malum* representado”, el que anticipadamente ha de asumir además el rol del “*malum* experimentado” (Jonas, 2001, p. 68).

En el segundo deber entran en juego factores psicológicos relativos a los templos humanos, pues se apela a un sentimiento apropiado relativo a lo que se ha representado. Es precisamente ese temor el que en este contexto ilustra cómo aplicar un móvil antiespecieísta, ayudando a preparar a los hombres a dejarse afectar por el eventual padecimiento del destino que se representa acerca de las futuras especies humana y no humanas que habitan el planeta. Por ejemplo: “puede que algún día a cada uno le toque padecer la suma del sufrimiento inútil que les generó a los otros seres vivos”.

Se ha de considerar que el temor jonasiano no debe ser entendido como un *malum* que se experimenta y por consiguiente que al constituirse en una amenaza impide actuar. La heurística del temor jonasiana se vale de un temor que no es patológico, sino espiritual que apela a la casuística imaginaria de lo representado. Por ejemplo: si mantengo tal hábito (la alimentación) *puedo* generar un extraordinario sufrimiento en los animales no humanos. ¿Cómo será estar al otro lado?

De ahí que el segundo deber aluda precisamente al sentimiento adecuado a esta representación, que se experimenta.

El temor jonasiano no es un temor patológico, sino espiritual que acude a la casuística imaginaria de lo representado para cumplir el rol de sentimientos y emociones generadas por un temor experimentado, pero que por lo mismo sabe reconocerse que no es propiamente tal. En relación con el objeto por el que se teme, el concepto de responsabilidad involucra la identificación de un elemento por el que se debe responder, confiriéndole al agente responsable el deber de cuidarlo al valorarlo en una situación de indefensa como vulnerable y potencialmente en un grado de afectación mayor.

El saber propio de la casuística imaginaria es un saber de lo posible. Al respecto el rol de la

psicología, el arte, el cine, la literatura es fundamental para potenciar mediante la casuística imaginaria y con el temple adecuado la mayor cantidad de escenarios posibles.

Si consideramos los experimentos con animales realizados por muchos científicos que son motivados por mera curiosidad, beneficio comercial, ambición académica o aquellos que efectivamente son motivados para beneficiar a la humanidad, es legítimo en ambos casos, según una casuística imaginaria, contrastar, por ejemplo, ese actuar con alguna alegoría no especieísta: Si seres extraterrestres superiores vinieran a la Tierra y aplicaran los mismos experimentos con nosotros; es decir, “en beneficio de *su propia especie*”; si el cáncer fuera un ejemplo de tales experimentos, ¿sería

en este caso inmoral, valdría la pena la tortura selectiva, pero sistemática, que nos aplicaran para ser publicada en *papers* de otra galaxia con vistas a satisfacer, beneficiar, aumentar, el conocimiento de *otra especie* o simplemente por no aceptar un continuo evolutivo fisiobiológico-social entre un *Homo faber* y otro *extraterrestre*?

Es la reflexión sobre lo posible plenamente desarrollada en la imaginación lo que facilita el acceso a una nueva postura ético-filosófica. La seguridad de la casuística imaginaria no depende del grado de certeza de las proyecciones científicas. En este sentido su fortaleza no radica en presentar pruebas, sino ilustraciones, ya que no pone a prueba principios conocidos, sino que busca rastrear y descubrir principios que todavía no son conocidos.

Referencias

- Baquedano, S. (2008). *Sensibilidad y responsabilidad socioambiental. Un ensayo de pesimismo autocrítico*. La Habana: Editorial Acuario.
- Bentham, J. (1970). *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. London: University of London Athlone Press.
- Berman, M. (2007). *El reencantamiento del mundo*. Santiago: Editorial Cuatro Vientos.
- Bloch, E. (2007). *El principio esperanza*. Madrid: Trotta.
- Francione, G. (2008). *Animals as Persons: Essays on the abolition of animal exploitation*. New York: Columbia University Press.
- Jonas, H. (1979). *Das Prinzip der Verantwortung*. Frankfurt am Main: Editorial Suhrkamp.
- Jonas, H. (2001). *El principio de responsabilidad*. Barcelona: Editorial Herder.
- Kant, I. (1785/2012). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza Editorial.
- Leakey, R. (1981). *La formación de la humanidad. La génesis de la agresividad en el hombre*. Barcelona: Editorial Serbal.
- Ryder, R. (1971). Experiments on Animals. En S. Godlovitch, R. Godlovitch & J. Harris (Eds.), *Animals, Men and Morals*. London: Victor Gollancz.
- Singer, P. (1999). *Liberación animal*. Madrid: Editorial Trotta.
- Spaemann, R. (1977). *Einsprüche, christliche Reden. Über den Sinn des Leidens*. Einsiedeln: Johannes Verlag.

Nota

¹ Este segundo subapartado sobre el origen, significado y sentido del término especieísmo se encuentra en el artículo

“Conservacionismo en eras de especieísmo” en la Revista Luna Azul (Artículo aceptado, en proceso de publicación).