

Jorge Juan Prieto
Cueto, 24º

LA MASONERÍA FILOSÓFICA, LA MUTICULTURALIDAD Y LA SOSTENIBILIDAD DEL MEDIO AMBIENTE (III)

A) MULTICULTURALISMO

La idea del multiculturalismo en el discurso político contemporáneo y en la filosofía política refleja un debate sobre cómo comprender y responder a los desafíos asociados con la diversidad cultural basada en las diferencias étnicas, nacionales y religiosas. El término "multicultural" se utiliza a menudo como un término descriptivo para caracterizar el hecho de la diversidad en una sociedad, pero en lo que sigue, la atención se centra en el multiculturalismo como ideal normativo en el contexto de las sociedades democráticas liberales occidentales. Si bien el término ha llegado a abarcar una variedad de afirmaciones y objetivos normativos, es justo decir que los defensores del multiculturalismo encuentran un terreno común al rechazar el ideal del "crisol de razas" en el que se espera que los miembros

de los grupos minoritarios se asimilen a la cultura dominante. En cambio, los defensores del multiculturalismo respaldan un ideal en el que los miembros de los grupos minoritarios pueden mantener sus identidades y prácticas colectivas distintivas. En el caso de los inmigrantes, los proponentes enfatizan que el multiculturalismo es compatible con la integración de los inmigrantes en la sociedad, no se opone a ella; las políticas de multiculturalismo ofrecerían condiciones más justas de integración para los inmigrantes.

Los Estados modernos se organizan en torno a la lengua y la cultura de los grupos dominantes que históricamente los han constituido. Como resultado, los miembros de los grupos culturales minoritarios tropiezan con obstáculos para llevar a cabo sus prácticas sociales de una manera que los



miembros de los grupos dominantes no lo hacen. Algunos teóricos abogan por tolerar a los grupos minoritarios dejándolos libres de la interferencia estatal. Otros argumentan que la mera tolerancia de las diferencias de grupo no llega a tratar a los miembros de los grupos minoritarios como iguales; lo que se requiere es el reconocimiento y la adaptación positiva de las prácticas de los grupos minoritarios a través de lo que el principal teórico del multiculturalismo, Will Kymlicka, ha llamado "derechos diferenciados por grupo". Algunos derechos diferenciados por grupo corresponden a miembros individuales de grupos minoritarios, como en el caso de las personas a las que se conceden exenciones de las leyes generalmente aplicables en virtud de sus creencias religiosas o de las personas que tratan de obtener adaptaciones lingüísticas en la educación y en el voto. Otros derechos diferenciados por grupo son ostentados por el grupo en cuanto grupo y no por sus miembros en forma individual; tales derechos se denominan propiamente "derechos de grupo", como en el caso de los grupos indígenas y las naciones minoritarias, que reclaman el derecho a la libre determinación. En este último aspecto, el multiculturalismo está estrechamente relacionado con el nacionalismo.

El multiculturalismo es parte de un movimiento político más amplio para una mayor inclusión de los grupos marginados, incluidos los inmigrantes, las mujeres, las personas LGTB y las personas con discapacidades. Este: político más amplio se refleja en los debates sobre el "multiculturalismo" en la década de 1980 sobre si se deben diversificar los planes de estudio escolares para reconocer los logros de los grupos históricamente marginados y

cómo hacerlo. Pero el enfoque más específico de las teorías contemporáneas del multiculturalismo es el reconocimiento y la inclusión de grupos minoritarios definidos principalmente en términos de etnia, nacionalidad y religión. La principal preocupación del multiculturalismo contemporáneo son los inmigrantes que son minorías étnicas y religiosas (por ejemplo, los latinos en los EE. UU., los musulmanes en Europa Occidental), las naciones minoritarias (por ejemplo, los vascos, catalanes, quebequenses, galeses) y los pueblos indígenas (por ejemplo, los pueblos nativos y los grupos indígenas en Canadá, los EE. UU., Australia y Nueva Zelanda).



1. Las reivindicaciones del multiculturalismo

El multiculturalismo está estrechamente asociado con la "política de identidad", "la política de la diferencia" y la "política del reconocimiento", todas las cuales comparten el compromiso de revalorizar las identidades irrespetadas y cambiar

los patrones dominantes de representación y comunicación que marginan a ciertos grupos. El multiculturalismo implica no sólo reivindicaciones de identidad y cultura, como sugieren algunos críticos del multiculturalismo. También es una cuestión de intereses económicos y de poder político: incluye demandas para remediar las desventajas económicas y políticas que sufren las personas como resultado de sus identidades de grupo marginadas.



Los multiculturalistas dan por sentado que es la "cultura" y los "grupos culturales" los que deben ser reconocidos y acomodados. Sin embargo, las reivindicaciones multiculturales incluyen una amplia gama de reivindicaciones relacionadas con la religión, el idioma, la etnia, la nacionalidad y la raza. La cultura es un concepto controvertido y abierto, y todas estas categorías han sido subsumidas o equiparadas con el concepto de cultura. Desagregar y distinguir entre los diferentes tipos de reclamaciones puede aclarar lo que está en juego. El idioma y la religión están en el centro de muchas demandas de acomodación cultural por parte de los inmigrantes. La principal reivindicación de las naciones minoritarias es la de los derechos de autogobierno. La raza tiene un papel más limitado en el discurso multicultural. El antirracismo y el multiculturalismo son ideas distintas pero relacionadas: el primero pone de relieve "la victimización y la resistencia", mientras que el segundo pone de relieve "la vida cultural, la expresión cultural, los logros, etcétera". Las demandas de reconocimiento en el contexto de la educación multicultural son demandas no sólo para el reconocimiento de aspectos de la cultura real de un grupo (por ejemplo, el arte y la literatura afroamericanos), sino también para el reconocimiento de la historia

de la subordinación del grupo y su experiencia concomitante.

Ejemplos de adaptaciones culturales o "derechos diferenciados por grupo" incluyen exenciones de la ley generalmente aplicable (por ejemplo, exenciones religiosas), asistencia para hacer cosas que los miembros de la cultura mayoritaria ya están capacitados para hacer (por ejemplo, votaciones multilingües, financiación de escuelas de idiomas minoritarios y asociaciones étnicas, acción afirmativa), representación de las minorías en órganos gubernamentales (por ejemplo, cuotas étnicas para listas de partidos o escaños legislativos, etc., distritos congresionales de mayoría minoritaria), el reconocimiento de los códigos jurídicos tradicionales por el sistema jurídico dominante (por ejemplo, la concesión de jurisdicción sobre el derecho de familia a los tribunales religiosos), o los derechos limitados de autogobierno (por ejemplo, el reconocimiento cualificado de la soberanía tribal, los acuerdos federales que reconocen la autonomía política de Quebec).

Por lo general, un derecho diferenciado por grupo es el derecho de un grupo minoritario (o de un miembro de dicho grupo) a actuar o no actuar de cierta manera de acuerdo con sus obligaciones religiosas

y/o compromisos culturales. En algunos casos, se trata de un derecho que restringe directamente la libertad de los no miembros para proteger la cultura del grupo minoritario, como en el caso de las restricciones al uso del idioma inglés en Quebec. Cuando el titular del derecho es el grupo, el derecho puede proteger las reglas del grupo que restringen la libertad de los miembros individuales, como en el caso de la regla de membresía del Pueblo que excluye a los hijos de mujeres que se casan fuera del grupo. Ahora que se tiene una idea de los tipos de afirmaciones que se han hecho en nombre del multiculturalismo, podemos pasar a considerar diferentes justificaciones normativas para estas afirmaciones.

2. Justificaciones del multiculturalismo

2.1 Reconocimiento

Una justificación para el multiculturalismo surge de la crítica comunitaria al liberalismo. Los liberales tienden a ser individualistas éticos; insisten en que los individuos deben ser libres de elegir y perseguir sus propias concepciones de la buena vida. Otorgan primacía a los derechos y libertades individuales sobre la vida comunitaria y los bienes colectivos. Algunos liberales también son individualistas cuando se trata de ontología social (lo que algunos llaman individualismo metodológico o atomismo). Los individualistas metodológicos creen que se puede y se debe dar cuenta de las acciones sociales y los bienes sociales en términos de las propiedades de los individuos constituyentes y de los bienes individuales. El



objetivo de la crítica comunitaria del liberalismo no es tanto la ética liberal como la ontología social liberal. Los comunitaristas rechazan la idea de que el individuo es anterior a la comunidad y que el valor de los bienes sociales puede reducirse a su contribución al bienestar individual. En su lugar, abrazan el holismo ontológico, que reconoce los bienes colectivos como, en palabras de Charles Taylor, "irreductiblemente sociales" e intrínsecamente valiosos.

Una visión ontológicamente holística de las identidades y culturas colectivas subyace en el argumento de Taylor a favor de una "política de reconocimiento". Basándose en Rousseau, Herder y Hegel, entre otros, Taylor argumenta que no nos convertimos en agentes humanos plenos y definimos nuestra identidad de forma aislada de los demás; Más bien, "definimos nuestra identidad siempre en diálogo con, a veces en lucha contra, las cosas que nuestros seres queridos quieren ver en nosotros". Debido a que nuestras identidades se forman dialógicamente, dependemos del reconocimiento de los demás. La ausencia de reconocimiento o el reconocimiento erróneo puede causar graves daños: "Una persona o un grupo de personas puede sufrir un daño real, una distorsión real, si las personas o la sociedad que los rodea les reflejan una imagen limitante, degradante o despreciable de sí mismos". La lucha por el reconocimiento sólo puede resolverse satisfactoriamente a través de "un régimen de reconocimiento recíproco entre iguales". Taylor distingue la política de reconocimiento de la tradicional "política liberal de igual respeto" que es "inhóspita para la diferencia, porque (a) insiste en la aplicación uniforme de las reglas que definen estos derechos, sin excepción, y (b) desconfía de los objetivos colectivos". Por el contrario, la política del reconocimiento se basa en "juicios sobre lo que hace una buena vida,

miembros de la cultura mayoritaria), tienen derecho a protecciones especiales. Es importante señalar que el argumento igualitario de Kymlicka para el multiculturalismo se basa en una teoría de la igualdad que los críticos han denominado "igualitarismo de la suerte". Según los igualitaristas de la suerte, los individuos deben ser considerados responsables de las desigualdades resultantes de sus propias elecciones, pero no de las desigualdades derivadas de circunstancias no elegidas. Estas últimas desigualdades son responsabilidad colectiva de los ciudadanos para abordarlas. Por ejemplo, las desigualdades que se derivan de la posición social inicial de uno en la vida no se eligen, pero determinan fuertemente nuestras perspectivas en la vida. Los igualitaristas de la suerte argumentan

que los nacidos en familias pobres tienen derecho a apoyo y asistencia colectiva a través de un esquema fiscal redistributivo. Kymlicka añade la pertenencia cultural a esta lista de desigualdades no

elegidas. Si uno nace en la cultura dominante de la sociedad, disfruta de la buena suerte bruta, mientras que los que pertenecen a culturas minoritarias sufren desventajas en virtud de la mala suerte bruta de su condición de minoría. En la medida en que la desigualdad en el acceso a la pertenencia a la cultura se deriva de la suerte (y no de las elecciones individuales) y uno sufre desventajas como resultado de ella, los miembros de los grupos minoritarios pueden exigir razonablemente que los miembros de la cultura mayoritaria compartan la asunción de los gastos de alojamiento. Los derechos de los grupos minoritarios se justifican, como argumenta Kymlicka, "dentro de una teoría liberal igualitaria... que enfatiza la importancia de rectificar las desigualdades no elegidas".



Uno podría preguntarse si los grupos culturales minoritarios son realmente "desfavorecidos" y, por lo tanto, se les deben adaptaciones positivas. ¿Por qué no limitarse a hacer cumplir las leyes antidiscriminatorias, sin llegar a ninguna adaptación positiva para los grupos minoritarios? Kymlicka y otros teóricos liberales del multiculturalismo sostienen que las leyes antidiscriminatorias se quedan cortas a la hora de tratar a los miembros de los grupos minoritarios como iguales; esto se debe a que los Estados no pueden ser neutrales con respecto a la cultura. En sociedades culturalmente diversas, podemos encontrar fácilmente patrones de apoyo estatal a algunos grupos culturales sobre otros. Si bien los Estados pueden prohibir la discriminación racial y evitar el

establecimiento oficial de cualquier religión, no pueden evitar establecer un idioma para la educación pública y otros servicios estatales (el idioma es un marcador paradigmático de la cultura). La ventaja

lingüística se traduce en ventaja económica y política, ya que los miembros de la comunidad cultural dominante tienen una ventaja en las escuelas, el lugar de trabajo y la política. La ventaja lingüística también toma una forma simbólica. Cuando la acción estatal extiende la afirmación simbólica a algunos grupos y no a otros adoptando un idioma particular u organizando la semana laboral y los días festivos en torno al calendario de religiones particulares, tiene un efecto normalizador, sugiriendo que el idioma y las costumbres de un grupo son más valorados que los de otros grupos.

Además del apoyo estatal a ciertas culturas sobre otras, las leyes estatales pueden imponer restricciones a algunos grupos culturales sobre otros. Considere el caso de las regulaciones del código de

vestimenta en las escuelas públicas o en el lugar de trabajo. La prohibición de la vestimenta religiosa es una carga para los individuos religiosos, como en el caso de Simcha Goldman, un oficial de la Fuerza Aérea de los EE. UU., que también era un rabino ordenado y deseaba usar una kipá por respeto a un Dios omnipresente (Goldman v. Weinberger, 475 US 503 (1986)). El caso de la prohibición estatal francesa de la vestimenta religiosa en las escuelas públicas, que supone una carga para las niñas musulmanas que desean llevar pañuelo en la cabeza a la escuela, es otro ejemplo. La religión puede ordenar que los creyentes se vistan de cierta manera (una "carga intrínseca"), no que los creyentes se abstengan de asistir a la escuela o ir a trabajar. Sin embargo, las cargas sobre los creyentes no se derivan únicamente de los dictados de la religión; también surgen de la intersección de las exigencias de la religión y las exigencias del Estado ("carga extrínseca"). Los individuos deben soportar cargas intrínsecas por sí mismos; llevar las cargas de los dictados de la fe de uno, como la oración, la adoración y el ayuno, es simplemente parte de cumplir con las obligaciones religiosas de uno. Sin embargo, cuando se trata de cargas extrínsecas, los multiculturalistas liberales argumentan que la justicia requiere ayudar a las minorías culturales a soportar las cargas de estas desventajas no elegidas.

Es importante notar que los multiculturalistas liberales distinguen entre diferentes tipos de grupos. Por ejemplo, la teoría de Kymlicka desarrolla una tipología de diferentes grupos y diferentes tipos de derechos para cada uno. Ofrece la forma más fuerte de derechos diferenciados por grupos —derechos de autogobierno— a los pueblos indígenas y a las minorías nacionales por la suerte igualitaria razón de que su condición de minoría no es elegida: fueron incorporados coercitivamente al Estado más amplio. Por el contrario, los inmigrantes son vistos como migrantes voluntarios: al elegir emigrar, renuncian al acceso a su cultura nativa. El multiculturalismo de los

inmigrantes, lo que Kymlicka llama "derechos poliétnicos", se entiende como una demanda de términos más justos de integración en la sociedad en general a través de la concesión de exenciones y adaptaciones, no como un rechazo de la integración o una demanda de autodeterminación colectiva.

2.3 Libertad de dominación

Otro conjunto de argumentos a favor del multiculturalismo se basa en el valor de la libertad. Algunos teóricos han desarrollado la idea de libertad frente a la dominación basándose en la tradición cívica republicana. Basándose en esta línea de argumentación para argumentar a favor del reconocimiento,



Frank Lovett sostiene que la dominación representa un serio obstáculo para el florecimiento humano. En contraste con la concepción de la libertad como no injerencia dominante en la teoría liberal, la libertad como no dominación, extraída de la tradición de la república cívica, se centra en la "capacidad de una persona para interferir, sobre una base arbitraria, en ciertas decisiones que el otro está en condiciones de hacer". Desde este punto de vista de la libertad, podemos ser no libres incluso cuando no estamos experimentando ninguna interferencia, como en el caso de un esclavo de un amo benévolo. Estamos sujetos a la dominación en la medida en que dependemos de otra persona o grupo que puede ejercer arbitrariamente el poder sobre nosotros.

Frank Lovett ha explorado las implicaciones del valor de la libertad de dominación para las cuestiones de acomodación multicultural.

Parte de la premisa de que la libertad de la dominación es un bien humano importante y que tenemos la obligación prima facie de reducir la dominación. Sostiene que el Estado no debe dar cabida a prácticas sociales que impliquen directamente la dominación. De hecho, si la libertad de la dominación es una prioridad, entonces uno debería "aspirar a poner fin a tales prácticas lo más rápidamente posible, a pesar de cualquier valor subjetivo que tengan para sus participantes". En cuanto a las prácticas que no implican someter a los individuos a la dominación, la adaptación es permisible, pero no necesariamente necesaria. La adaptación sólo es necesaria si la adaptación avanza en el objetivo de reducir la dominación. Analiza un ejemplo estilizado basado en un caso conocido del mundo real: la práctica entre las mujeres y niñas musulmanas de usar pañuelos en la cabeza.



Supongamos que se lleva a cabo un estudio detallado de una comunidad musulmana particular en una sociedad democrática liberal y revela que las oportunidades educativas y laborales de las mujeres se desalientan, generando una "severa dominación patriarcal", pero el estudio también muestra que la práctica de usar pañuelos en la cabeza no lo hace. Lovett argumenta que la práctica de usar pañuelos en la cabeza debe ser acomodada porque no hacerlo podría fortalecer el compromiso de la comunidad con otras prácticas compartidas que refuerzan la dominación patriarcal.

Una hipótesis empírica clave aquí es que combatir las prácticas patriarcales dentro de las comunidades minoritarias sería más fácil si se redujeran las cargas sobre las prácticas

más benignas, como el uso del pañuelo en la cabeza. El análisis de Cecile Laborde sobre la controversia del velo en Francia apoya esta suposición: el efecto de impedir que las niñas

musulmanas usen pañuelos en la cabeza es alentar a sus padres a retirar a sus hijas de la educación cívica y enviarlas a escuelas religiosas donde no estarían expuestas a la diversidad de visiones del mundo que se encuentran en las escuelas públicas. Las restricciones formales a la expresión religiosa musulmana en la esfera pública pueden hacer, en palabras de Laborde, que "los miembros de los grupos dominados cierren filas en torno a la práctica denigrada, precipitando un retroceso defensivo hacia formas e identidades culturales conservadoras".

Otra situación en la que se justifica la adaptación, según Lovett, es cuando el apego subjetivo de los individuos a determinadas prácticas los hace vulnerables a la

explotación. Discute el caso de los trabajadores inmigrantes mexicanos con habilidades limitadas en el idioma inglés y un conocimiento limitado de las leyes y políticas estadounidenses. Lovett argumenta que la extensión de "medidas públicas especiales", como las excepciones a las reglas y regulaciones generales y la asistencia legal pública, es necesaria en la medida en que tales medidas reducirían la dominación de estos trabajadores. En contraste con los argumentos igualitarios comunitarios o liberales considerados anteriormente, la base de las adaptaciones especiales no es el deseo de proteger culturas intrínsecamente valiosas o consideraciones de justicia o igualdad, sino el deseo de reducir la dominación.

Mira Bachvarova también ha argumentado a favor de los méritos de un multiculturalismo no basado en la dominación en comparación con los enfoques igualitarios liberales. Debido a su enfoque en el uso arbitrario del poder y las desigualdades estructurales más amplias dentro de las cuales interactúan los grupos, un enfoque de no dominación puede ser más sensible a las dinámicas de poder tanto en las relaciones intergrupales como intragrupalas. Además, en contraste con los enfoques desarrollados a partir de las teorías igualitarias de la justicia distributiva que se

centran en la distribución de diferentes tipos de derechos, un enfoque de no dominación se centra en la "calidad moral de la relación entre los actores centrales" e insiste en la continuidad del tratamiento entre y dentro de los grupos.

3. Crítica al multiculturalismo

3.1 Visión cosmopolita de la cultura

Algunos críticos sostienen que las teorías del multiculturalismo se basan en una visión esencialista de la cultura. Las culturas no son totalidades distintas y autónomas; durante mucho tiempo han interactuado e influido mutuamente a través de la guerra, el imperialismo, el comercio y la migración. En muchas partes del mundo, las personas viven dentro de culturas que ya son cosmopolitas, caracterizadas por la hibridez cultural. Vivimos en un mundo formado por la tecnología y el comercio; por el imperialismo económico, religioso y político y sus descendientes; por la migración masiva y la dispersión de las influencias culturales. En este contexto, sumergirse en las prácticas tradicionales de, por ejemplo, una cultura





aborigen puede ser un experimento antropológico fascinante, pero implica una dislocación artificial de lo que realmente está sucediendo en el mundo. Pretender preservar o proteger una cultura corre el riesgo de privilegiar una versión supuestamente pura de esa cultura, paralizando así su capacidad para adaptarse a los cambios en las circunstancias. Waldron también rechaza la premisa de que las opciones disponibles para un individuo deben provenir de una cultura particular; las opciones significativas pueden provenir de una variedad de fuentes culturales. Lo que la gente necesita son materiales culturales, no acceso a una estructura cultural en particular. Por ejemplo, la Biblia, la mitología romana y los cuentos de hadas de los Grimm han influido en la cultura estadounidense, pero estas fuentes culturales no pueden verse como parte de una única estructura cultural que los multiculturalistas como Kymlicka pretenden proteger.

En respuesta, los teóricos multiculturales están de acuerdo en que las culturas se superponen y son interactivas, pero no obstante sostienen que los individuos pertenecen a culturas sociales separadas. En particular, Kymlicka ha argumentado que, si

bien las opciones disponibles para las personas en cualquier sociedad moderna provienen de una variedad de fuentes étnicas e históricas, estas opciones sólo tienen sentido para nosotros si "se convierten en parte del vocabulario compartido de la vida social, es decir, se encarnan en las prácticas sociales, basadas en un lenguaje compartido, a las que estamos expuestos... Que aprendamos... de otras culturas, o que tomemos prestadas palabras de otras lenguas, no significa que no pertenezcamos a culturas sociales separadas, o que hablemos lenguas diferentes". Los defensores liberales igualitarios del multiculturalismo, como Kymlicka, sostienen que las protecciones especiales para los grupos culturales minoritarios siguen vigentes, incluso después de que adoptemos una visión más cosmopolita de las culturas, porque el objetivo de los derechos diferenciados por grupos no es congelar las culturas, sino empoderar a los miembros de los grupos minoritarios para que continúen con sus prácticas culturales distintivas mientras lo deseen.

3.2 Ideal universalista de igualdad

Una cuarta objeción se opone a la comprensión del multiculturalista liberal de lo que requiere la igualdad. Brian Barry defiende un ideal universalista de igualdad, en contraste con el ideal de igualdad diferenciado por grupos defendido por Kymlicka. Barry argumenta que las minorías religiosas y culturales deben ser consideradas responsables de soportar las consecuencias de sus propias creencias y prácticas, al igual que los miembros de la cultura dominante son responsables de soportar las consecuencias de sus creencias. Él cree que las adaptaciones especiales se deben a las personas con discapacidades, pero cree que las afiliaciones religiosas y culturales son diferentes de las discapacidades físicas: las primeras no limitan a las personas de la manera en que lo hacen las discapacidades físicas. Una discapacidad física respalda un fuerte reclamo prima facie de compensación porque limita las oportunidades de una persona para participar en actividades en las que otros pueden participar. Por el contrario, la religión y la cultura pueden moldear la voluntad de uno de aprovechar una oportunidad, pero no afectan si uno tiene una oportunidad. Barry argumenta que la justicia igualitaria sólo se ocupa de garantizar una gama razonable de igualdad de oportunidades, no de garantizar la igualdad de acceso a cualquier elección o resultado particular. Cuando se trata de afiliaciones culturales y religiosas, no limitan la gama de oportunidades que uno disfruta, sino más bien las elecciones que uno puede hacer dentro del conjunto de oportunidades disponibles para todos.

En respuesta, uno podría estar de acuerdo en que las oportunidades no son objetivas en el fuerte sentido fisicalista sugerido por Barry. Pero la oportunidad de hacer X no es solo tener la posibilidad de hacer X sin enfrentar obstáculos físicos; también es la posibilidad de hacer X sin incurrir en costos excesivos o el riesgo de tales costos. La ley estatal y los compromisos culturales pueden entrar en conflicto de tal manera que los



costos para las minorías culturales de aprovechar la oportunidad son prohibitivos. En contraste con Barry, los multiculturalistas liberales argumentan que muchos casos en los que una ley o política impacta de manera desigual en una práctica religiosa o cultural constituyen injusticia. Por ejemplo, Kymlicka señala el caso Goldman (discutido anteriormente) y otros casos religiosos, así como las reclamaciones de derechos lingüísticos, como ejemplos en los que se requieren derechos diferenciados por grupos a la luz del impacto diferencial de la acción estatal. Su argumento es que, dado que el Estado no puede lograr la disolución completa de la cultura o ser neutral con respecto a la cultura, debe compensar de alguna manera a los ciudadanos que son portadores de creencias religiosas minoritarias y hablantes nativos de otras lenguas. Debido a que el desestablecimiento completo de la cultura por parte del Estado no es posible, una forma de garantizar condiciones de fondo justas es proporcionar formas más o menos comparables de asistencia o reconocimiento a cada una de las diversas lenguas y religiones de los ciudadanos. No hacer nada sería permitir la injusticia.

4. ¿Retirada política del multiculturalismo?

El mayor desafío para el multiculturalismo hoy en día puede no ser filosófico sino político: una retirada política o una reacción violenta contra el multiculturalismo de los inmigrantes en particular. Algunos estudiosos han diagnosticado un "retroceso" del multiculturalismo en Europa y Australia,

que atribuyen a una falta de apoyo público basada en parte en el éxito limitado de tales políticas para fomentar la integración de las minorías. Pero otros eruditos argumentan que no hay evidencia de tal retirada. Sobre la base de su análisis de las políticas británicas, Varun Uberoi y Tariq Modood concluyen que las exenciones legales para las prácticas religiosas de las minorías, las medidas contra la discriminación y las políticas educativas multiculturales siguen vigentes, y no hay evidencia en todo el país que sugiera que los servicios públicos ya no se prestan en diferentes idiomas. Se necesitan más investigaciones sobre si ha habido un retroceso de las políticas de multiculturalismo y por qué.

Tal vez la afirmación de una "retirada" del multiculturalismo tenga menos que ver con cambios reales en las políticas estatales y más con las preocupaciones sobre la falta de unidad social y las crecientes tensiones entre diversos grupos en las sociedades democráticas liberales y la sensación de que el multiculturalismo es de alguna manera el culpable. Consideremos el discurso del entonces primer ministro David Cameron en 2011: "Bajo la doctrina del multiculturalismo estatal, hemos alentado a las diferentes culturas a vivir vidas separadas, separadas unas de otras y separadas de la corriente principal. Hemos fracasado a la hora de

proporcionar una visión de la sociedad a la que ellos [los jóvenes musulmanes] sienten que quieren pertenecer". Según Cameron, el multiculturalismo representa la separación y la división, no la integración y la unidad. Sin embargo, el estudio de las diferentes teorías del multiculturalismo demuestra que la mayoría de las teorías del multiculturalismo de los inmigrantes no apuntan a la separación, sino más bien a la elaboración de condiciones más justas de inclusión para las minorías religiosas y culturales en la sociedad en general.

En el futuro, el debate público sobre el multiculturalismo de los inmigrantes debe llevarse a cabo en un contexto más amplio que considere la política de inmigración, raza, religión y seguridad nacional. El multiculturalismo puede convertirse en un chivo expiatorio retórico fácil para el miedo y la ansiedad públicos cada vez que se considera que la seguridad nacional está amenazada y cuando las condiciones económicas son malas. En Europa, la preocupación por la radicalización de las minorías musulmanas se ha convertido en un elemento central de los debates públicos



sobre la inmigración y el multiculturalismo. Esto fue especialmente cierto frente a la crisis migratoria europea, ya que más de un millón de personas que huían de la guerra y la violencia en Siria, Irak y otros lugares emprendieron peligrosos viajes por mar y tierra hacia Europa. Esta crisis aprovechó los temores sobre el terrorismo y la seguridad, especialmente después de los atentados de París en noviembre de 2015 y Niza en julio de 2016; También renovó la preocupación por los límites de los esfuerzos realizados en el pasado para integrar a los recién llegados y a sus descendientes. La evidencia de toda Europa sugiere que los musulmanes están luchando por tener éxito en la educación y el mercado laboral en comparación con otras minorías religiosas y culturales.

La marginación socioeconómica y política interactúa con el propio sentido de pertenencia de los inmigrantes: es difícil imaginar que los recién llegados se sientan integrados antes de dar pasos significativos hacia la integración socioeconómica. La integración es una calle de doble sentido: no sólo los inmigrantes deben trabajar para integrarse, sino que el propio Estado debe hacer arreglos para facilitar la integración, como han enfatizado muchos teóricos multiculturales. Los jóvenes magrebíes en Francia son "rutinariamente culpados por no estar integrados", pero esta culpa "confunde la responsabilidad institucional de la sociedad francesa de integrar a los inmigrantes con el fracaso personal de los inmigrantes para integrarse en la sociedad". El reto de la integración de los inmigrantes se ha visto agravado por la creciente aceptación pública de las expresiones de sentimiento anti musulmán. El auge de los partidos políticos de extrema derecha y sus campañas publicitarias anti musulmanas, junto con la voluntad de los medios de comunicación de informar, a menudo de forma acrítica, sobre sus posiciones, dañan las perspectivas de integración de los musulmanes en Europa. Los líderes políticos musulmanes informan que es "parte del diálogo público dominante" referirse a la "amenaza de las culturas



extranjeras y la amenaza que representan los inmigrantes en general, y los musulmanes en particular, para la solidaridad social y la homogeneidad cultural". Los musulmanes han sido, en palabras de Laborde, "reducidos a su presunta identidad, cultura o religión y, en consecuencia, estigmatizados como inmigrantes, árabes o musulmanes". Se piensa que los desafíos planteados por la integración de los musulmanes son más complejos que los desafíos de la integración de las oleadas anteriores de inmigrantes, pero como argumenta Patti Lenard, esta supuesta complejidad se deriva de la elisión simplista e injusta entre el fundamentalismo islámico y la gran mayoría de las minorías musulmanas en Europa que desean una integración en términos más justos del tipo que defienden los multiculturalistas.

A la luz de estas preocupaciones con el multiculturalismo de los inmigrantes, los teóricos multiculturales deben continuar argumentando que el ideal de la ciudadanía multicultural representa términos más justos de integración, no de separación y división, y ofrecer respuestas a preguntas como: ¿Por qué la ciudadanía multicultural es más deseable que el ideal liberal tradicional de una ciudadanía común basada en un conjunto uniforme de derechos y oportunidades para todos? ¿Están las políticas de multiculturalismo fomentando realmente una mayor integración de los inmigrantes y



sus descendientes? ¿Cómo deberíamos pensar en la relación entre el multiculturalismo y las luchas para abordar las desigualdades basadas en la raza, la indigeneidad, la clase, el género, la sexualidad y la discapacidad? También es importante estudiar el desarrollo del multiculturalismo más allá de Occidente, incluyendo si las teorías y prácticas occidentales del multiculturalismo han viajado y se han incorporado, y cómo lo han hecho. Por ejemplo, ¿qué lecciones han extraído de las experiencias de otros Estados los Estados que sólo recientemente se han abierto a una inmigración significativa, como Corea del Sur, y qué tipo de políticas de multiculturalismo han adoptado y por qué?

B) LA RELACIÓN DE LOS GRADOS FILOSÓFICOS DEL RITO ESCOCÉS ANTIGUO Y ACEPTADO Y LA MULTICULTURALIDAD

La multiculturalidad es un fenómeno inherente a la historia de la humanidad. A lo largo del tiempo, distintas civilizaciones han interactuado, intercambiado conocimientos y fusionado sus costumbres y tradiciones. En este contexto, la masonería, y en particular el Rito Escocés Antiguo y Aceptado (R.·. E.·. A.·. A.·.), se ha destacado como una institución que promueve la integración y el respeto entre diferentes culturas.

El Supremo Consejo del Grado 33 del R.·. E.·. A.·. A.·., a través de sus Grados Filosóficos (del 4º al 33º), enseña principios universales

como la fraternidad, la tolerancia, la libertad de pensamiento y el respeto mutuo. Estos valores, fundamentales para la construcción de una sociedad armónica, reflejan una profunda conexión con la multiculturalidad, ya que promueven el entendimiento y la cooperación entre individuos de distintas procedencias.

El Supremo Consejo del Grado 33 y último del Rito Escocés Antiguo y Aceptado para España se estableció bajo el imperio de los Reglamentos y Constituciones dictados en Burdeos, Francia, por los Príncipes del Real Secreto en el año 1762, y por las Grandes Constituciones del Grado 33 promulgadas en Berlín en 1786, las cuales fueron revisadas por la Convención Universal de los Supremos Consejos reunida en Lausana del 5 al 22 de Septiembre de 1875. Entre los principios Masónicos fundamentales de nuestro Supremo Consejo se incluye, explícitamente:

“Es una sociedad fraternal, que admite a todo hombre libre y de buena reputación, sin distinción de raza, religión, ideario político o posición social, exigiendo únicamente que posea un espíritu filantrópico y el firme propósito de tratar siempre de ir en busca de la perfección individual”.

Orígenes del Rito Escocés Antiguo y Aceptado y su Carácter Multicultural

El Rito Escocés Antiguo y Aceptado se consolidó en el siglo XVIII, en un momento histórico de intensos intercambios culturales y filosóficos. Sus raíces se encuentran en diversas tradiciones iniciáticas, incluyendo el hermetismo, la cábala, el neoplatonismo, el pensamiento ilustrado y las antiguas órdenes de caballería.

Desde su origen, la masonería ha sido una institución cosmopolita. A diferencia de otras organizaciones que pueden estar restringidas por factores religiosos o nacionales, la masonería ha acogido a hombres de diferentes credos y orígenes, fomentando un espíritu de fraternidad universal. Este carácter multicultural es

evidente en la estructura del R.·. E.·. A.·. A.·., que incorpora símbolos, enseñanzas y mitos de distintas civilizaciones, con el objetivo de transmitir principios universales aplicables a toda la humanidad.

El Supremo Consejo del Grado 33, encargado de la dirección del rito en su nivel más alto, ha reforzado a lo largo del tiempo la idea de que la masonería debe servir como puente entre culturas. A través de sus logias y cuerpos filosóficos, ha promovido el estudio de la historia, la filosofía y la ética desde una perspectiva inclusiva y abierta, reconociendo la riqueza de la diversidad cultural como un elemento esencial para el progreso humano.

Los Grados Filosóficos y la Integración de Diferentes Tradiciones

- **Los grados 4º al 14º, conocidos como los Grados Capitulares**, están influenciados por la tradición hebrea y la reconstrucción del Templo de Salomón. Sin embargo, estos grados no promueven una visión religiosa específica, sino que utilizan estos relatos como metáforas del esfuerzo humano por alcanzar la sabiduría.

- **Los grados 15º al 18º, denominados Grados Rosa Cruz**, incorporan elementos del cristianismo esotérico, fusionados con el pensamiento hermético y alquímico. En estos grados, el masón aprende a trascender las diferencias religiosas y a comprender el simbolismo detrás de cada creencia. Uno de los grados más emblemáticos en relación con la multiculturalidad es el grado 18º, Soberano

La masonería debe servir como puente entre culturas. A través de sus logias y cuerpos filosóficos, ha promovido el estudio de la historia, la filosofía y la ética desde una perspectiva inclusiva y abierta, reconociendo la riqueza de la diversidad cultural como un elemento esencial para el progreso humano.

Los Grados Filosóficos del R.·. E.·. A.·. A.·. (del 4º al 33º) representan un viaje iniciático en el que el masón se enfrenta a diversas corrientes de pensamiento que le permiten comprender la pluralidad del mundo. Cada grado introduce nuevos símbolos, relatos y conceptos extraídos de diversas culturas, mostrando que la verdad no pertenece a una única tradición, sino que es un mosaico de conocimientos compartidos por la humanidad.

El Simbolismo Multicultural en los Grados Filosóficos

Desde el grado 4º (Maestro Secreto) hasta el grado 33º (Soberano Gran Inspector General), se estudian temas y símbolos de diferentes civilizaciones:

Príncipe Rosacruz. Aunque su simbolismo está ligado al cristianismo esotérico, este grado no busca imponer una visión dogmática, sino que enseña la importancia del sacrificio, la compasión y la luz del conocimiento como valores universales. Este grado es un ejemplo claro de cómo el R.·. E.·. A.·. A.·. toma elementos de diferentes tradiciones y los reinterpreta en clave filosófica, permitiendo que masones de distintos credos encuentren un terreno común basado en la fraternidad y la búsqueda del bien.

- **Los grados 19º al 30º, conocidos como Grados Filosóficos y Caballerescos**, incluyen referencias a la caballería medieval, el misticismo islámico y el pensamiento neoplatónico. Se destaca el grado 28º

(Caballero del Sol), que introduce elementos del hermetismo egipcio y el culto a la luz como símbolo de conocimiento.

- **Los grados 31º al 33º, llamados Grados Administrativos o de la Suprema Jurisdicción**, representan la culminación del camino masónico y enfatizan la importancia de la justicia, la sabiduría y la fraternidad universal. Aquí, el masón se convierte en un defensor del derecho y la equidad, principios esenciales en un mundo multicultural.

La Tolerancia y la Fraternidad: Pilares del Diálogo Intercultural

Uno de los valores fundamentales que la masonería promueve es la tolerancia. En un mundo donde los conflictos culturales y religiosos han sido una constante a lo largo de la historia, el R.º. E.º. A.º. A.º. ofrece un modelo de convivencia basado en el respeto y la comprensión mutua.

El grado 30º (Caballero Kadosch) es un grado crucial en este aspecto, ya que enfatiza la lucha contra la tiranía y la intolerancia. Este grado enseña que la verdadera nobleza no reside en la sangre o la religión, sino en la capacidad de actuar con justicia y defender la libertad de pensamiento.

El grado 32º (Sublime Príncipe del Real Secreto) lleva esta idea un paso más allá, destacando que la sabiduría se encuentra en la síntesis de diferentes tradiciones y en la búsqueda de la verdad más allá de las diferencias superficiales. Aquí, se refuerza el ideal de la fraternidad universal, recordando a los masones su deber de actuar como puentes entre culturas.

El Rito Escocés Antiguo y Aceptado en un Mundo Globalizado

En la actualidad, la globalización ha generado sociedades cada vez más diversas y multiculturales. Sin embargo, también han surgido desafíos como la xenofobia, el racismo y la intolerancia religiosa. Frente a esta realidad, la masonería escocista tiene un papel crucial como promotora de la paz y el entendimiento.

La relación entre los Grados Superiores del Rito Escocés Antiguo y Aceptado y la multiculturalidad es profunda y esencial. Desde sus orígenes, el R.º. E.º. A.º. A.º. ha sido un sistema iniciático que ha integrado influencias de diferentes tradiciones, promoviendo el respeto y la armonía entre los pueblos.



Los Supremos Consejos del Grado 33 del R.º. E.º. A.º. A.º., presentes en distintos países y continentes, son espacios donde personas de diversas nacionalidades, creencias y tradiciones trabajan juntas en la construcción de un mundo más justo. A través de la educación, el diálogo y la acción social, los masones podemos

contribuir a la consolidación de sociedades inclusivas donde la diversidad sea vista como una riqueza y no como una amenaza.

A lo largo de los grados filosóficos, los masones aprendemos que la sabiduría no pertenece a una única cultura o religión, sino que es un patrimonio común de la humanidad. Los valores de tolerancia, fraternidad y justicia enseñados en estos grados son esenciales para la construcción de un mundo más pacífico y equitativo.



En un momento histórico en el que la convivencia multicultural es un desafío global, la masonería escocista ofrece un ejemplo de cómo la diversidad puede ser un factor de unión y enriquecimiento mutuo, reafirmando el ideal de la fraternidad universal.

En la propia página web del Supremo consejo del Grado 33 del R.º. E.º. A.º. A.º. para España, en su entrada "Sentido y misión del R.º. E.º. A.º. A.º.", se indica, claramente:

"Aunque el mundo profano se esfuerza en enfrentar conceptos como universalidad y diferencia, los masones escoceses podemos proclamar que sin respeto a las diferencias el universalismo puede degenerar en totalitarismo, y que, sin exigencia de valores universales (es decir sin un horizonte de universalismo) el derecho a la diferencia podría desembocar en un enfrentamiento bélico. Por eso conviene mantener pujante siempre la vocación universal de la masonería".

C) ÉTICA AMBIENTAL

La ética ambiental es la disciplina filosófica que estudia la relación moral de los seres humanos con el medio ambiente y sus contenidos no humanos, así como su valor y estatus moral.

1. Introducción: El desafío de la ética ambiental

Mucha gente piensa que es moralmente incorrecto que los seres humanos contaminen y destruyan partes del entorno natural y consuman una gran proporción de los recursos naturales del planeta. Si eso es erróneo, ¿es simplemente porque un medio

ambiente sostenible es esencial para la existencia y el bienestar humanos? ¿O es también malo este comportamiento porque el medio ambiente natural y/o sus diversos contenidos tienen ciertos valores por derecho propio, por lo que estos valores deben ser respetados y protegidos en cualquier caso? Estas son algunas de las preguntas investigadas por la ética ambiental. Algunas de ellas son preguntas específicas a las que se enfrentan las personas en circunstancias particulares, mientras que otras son cuestiones más globales a las que se enfrentan los grupos y las comunidades. Otras son cuestiones más abstractas relativas al valor y la posición moral del medio ambiente natural y sus componentes no humanos.

En la literatura sobre ética ambiental, la distinción entre valor instrumental y valor intrínseco (en el sentido de "valor no instrumental") es de considerable importancia. El primero es el valor de las cosas como medios para promover otros fines, mientras que el segundo es el valor de las cosas como fines en sí mismas, independientemente de que también sean útiles como medios para otros fines. Por ejemplo, ciertas frutas tienen un valor instrumental para los murciélagos que se alimentan de ellas, ya que alimentarse de las frutas es un medio de supervivencia para los murciélagos. Sin embargo, no es ampliamente aceptado que los frutos tengan valor como fines en sí mismos. Del mismo modo, podemos pensar en una persona que enseña a otros como si tuviera un valor instrumental para aquellos que quieren adquirir conocimientos. Sin embargo, además de cualquier valor de este tipo, normalmente se dice que una persona, como persona, tiene un valor intrínseco, es decir, un valor por derecho propio, independientemente de sus perspectivas de servir a los fines de los demás. Por ejemplo, una determinada planta silvestre puede tener un valor instrumental porque proporciona los ingredientes para algún medicamento o como objeto estético para los

observadores humanos. Pero si la planta también tiene algún valor en sí misma, independientemente de sus perspectivas para promover otros fines, como la salud humana o el placer de la experiencia estética, entonces la planta también tiene valor intrínseco. Debido a que lo intrínsecamente valioso es lo que es bueno como un fin en sí mismo, es comúnmente aceptado que la posesión de valor intrínseco de algo genera un deber moral directo *prima facie* por parte de los agentes morales de protegerlo o al menos abstenerse de dañarlo.

Sin embargo, muchas perspectivas éticas occidentales tradicionales son antropocéntricas o centradas en el ser humano en el sentido de que, o bien asignan un valor intrínseco sólo a los seres humanos (es decir, lo que podríamos llamar antropocéntrico en un sentido fuerte) o bien asignan una cantidad significativamente mayor de valor intrínseco a los seres humanos que a cualquier cosa no humana, de modo que la protección o promoción de los intereses o el bienestar humanos a expensas de las cosas no humanas resulta estar casi siempre justificada (es decir, lo que podríamos llamar antropocéntrico en un sentido débil). Por ejemplo, Aristóteles (*Política*, Libro 1, Cap. 8) aparentemente

sostiene que "la naturaleza ha hecho todas las cosas específicamente para el bien del hombre". Este tipo de pensamiento intencional o teleológico puede fomentar la creencia de que el valor de las cosas no humanas en la naturaleza es meramente instrumental. Es difícil para las posiciones antropocéntricas articular lo que está mal con el trato cruel de los animales no humanos, excepto en la medida en que dicho trato puede tener malas consecuencias para los seres humanos. Immanuel Kant ("*Deberes para con los animales y los espíritus*", en *Lectures on Ethics*), por ejemplo, sugiere que la crueldad hacia un perro podría alentar a una persona a desarrollar un carácter que sería insensible a la crueldad hacia los humanos. Desde este punto de vista, la crueldad hacia los animales no humanos sería instrumentalmente mala, en lugar de intrínsecamente. Del mismo modo, el antropocentrismo a menudo reconoce algún error no intrínseco de la devastación ambiental antropogénica (es decir, causada por el hombre). Esa destrucción podría dañar el bienestar de los seres humanos ahora y en



el futuro, ya que nuestra propia existencia y bienestar dependen esencialmente de un medio ambiente sostenible. Este argumento fue esgrimido en el siglo anterior, y parece haber obtenido posteriormente un amplio apoyo público.

Cuando la ética ambiental emergió como una nueva subdisciplina de la filosofía a principios de la década de 1970, lo hizo planteando un desafío al antropocentrismo tradicional. En primer lugar, cuestionó la supuesta superioridad moral de los seres humanos sobre los miembros de otras especies de la tierra. En segundo lugar, investigó la posibilidad de argumentos racionales para asignar valor intrínseco al medio natural y a sus contenidos no humanos. Cabe señalar, sin embargo, que algunos teóricos que trabajan en el campo no ven la necesidad de desarrollar nuevas teorías no antropocéntricas. En su lugar, abogan por lo que puede llamarse antropocentrismo ilustrado (o, tal vez más apropiadamente llamado, antropocentrismo prudencial). En resumen, este es el punto de vista de que todos los deberes morales que tenemos hacia el medio ambiente se derivan de nuestros deberes directos para con sus habitantes humanos. El propósito práctico de la ética ambiental, sostienen, es proporcionar bases morales para las políticas sociales destinadas a proteger el medio ambiente de la tierra y remediar la degradación ambiental. El antropocentrismo ilustrado, argumentan, es suficiente para ese propósito práctico, y tal vez incluso más eficaz para ofrecer resultados pragmáticos, en términos de formulación de políticas, que las teorías no antropocéntricas, dada la carga teórica que recae sobre estas últimas para proporcionar argumentos sólidos para su visión más radical de que el entorno no humano tiene valor intrínseco. Además, algunos antropocentristas prudentes pueden sostener lo que podría llamarse antropocentrismo cínico, que dice que tenemos una razón antropocéntrica de nivel superior para ser no antropocéntricos en nuestro pensamiento cotidiano. Supongamos



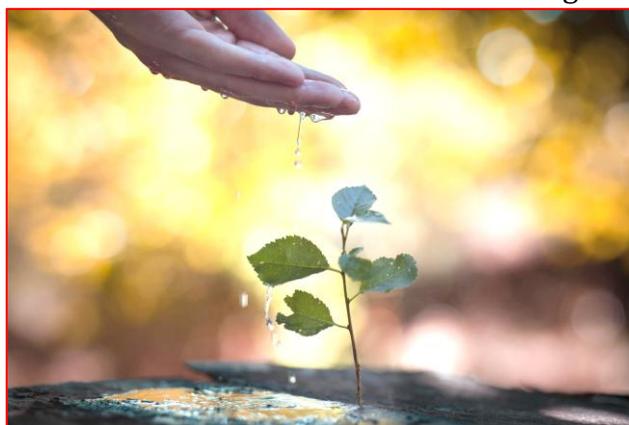
que un no antropocentrista del día a día tiende a actuar de manera más benigna hacia el entorno no humano del que depende el bienestar humano. Esto proporcionaría una razón para fomentar el pensamiento no antropocéntrico, incluso para aquellos que encuentran difícil tragar la idea del valor intrínseco no antropocéntrico. Para que tal estrategia sea efectiva, es posible que uno necesite ocultar su cínico antropocentrismo de los demás e incluso de sí mismo. La posición puede compararse estructuralmente con alguna forma indirecta de consecuencialismo y puede atraer críticas paralelas.

2. El desarrollo de la ética ambiental

Aunque la naturaleza fue el foco de gran parte de la filosofía de los siglos XIX y XX, la ética ambiental contemporánea solo surgió como disciplina académica en la década de 1970. El cuestionamiento y replanteamiento de la relación de los seres humanos con el medio ambiente natural en los últimos treinta años reflejó una percepción ya generalizada en la década de 1960 de que a finales del siglo XX se enfrentaba a una explosión demográfica humana como parte de una grave crisis ambiental. Entre las obras accesibles que llamaron la atención sobre una sensación de crisis se encontraba "Primavera silenciosa" (1963) de Rachel Carson, que consistía en una serie de ensayos publicados anteriormente en la revista *New Yorker* que detallaban cómo los pesticidas como el DDT, el aldrín y el dieldrín se concentraban a través de la red alimentaria.

Las prácticas agrícolas comerciales que utilizan estos productos químicos para maximizar el rendimiento y las ganancias de los cultivos, especula Carson, son capaces de impactar simultáneamente en el medio ambiente y la salud pública. Su uso, afirma, puede tener los efectos secundarios de matar a otros seres vivos (además de los insectos objetivo) y causar enfermedades humanas. Si bien Carson teme, con razón, que el uso excesivo de plaguicidas pueda conducir a un aumento de algunas especies de insectos resistentes, la intensificación de la agricultura, el desmonte de tierras y el uso masivo de plaguicidas neonicotinoides han contribuido posteriormente a una situación en la que, según algunas revisiones, casi la mitad de las especies de insectos están amenazadas de extinción. La disminución de las poblaciones de insectos no solo amenaza la polinización de las especies de plantas, sino que también puede ser responsable de enormes disminuciones en algunas poblaciones de aves y parece ir de la mano con extinciones en cascada en todos los ecosistemas de todo el mundo.

En un ensayo muy citado sobre las raíces históricas de la crisis ambiental, la historiadora Lynn White argumentó que las principales corrientes del pensamiento judeocristiano habían fomentado la sobreexplotación de la naturaleza al mantener la superioridad de los humanos sobre todas las demás formas de vida en la tierra, y al describir toda la naturaleza como creada para el uso de los humanos. La tesis de White fue ampliamente discutida en teología, historia, y ha sido objeto de algunas pruebas sociológicas, así como regularmente discutida por filósofos. Un elemento central de la justificación de su tesis fueron las obras de los Padres de la Iglesia y la propia Biblia,



que apoyaban la perspectiva antropocéntrica de que los seres humanos son las únicas cosas en la Tierra que importan en sí mismas. En consecuencia, pueden utilizar y consumir todo lo demás en su beneficio sin ninguna injusticia. Por ejemplo, Génesis 1:27-8 dice: "Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó. Y Dios los bendijo, y les dijo: Fructificad y multiplicaos, y henchid la tierra, y sojuzgadla, y dominad en los peces del mar, y en las aves de los cielos, y en todo ser viviente que se mueve sobre la tierra". Del mismo modo, Tomás de Aquino (Summa Contra Gentiles, Bk. 3, Pt 2, Ch 112) argumentó que los animales no humanos están "ordenados para el uso del hombre". Según White, la idea judeocristiana de que los seres humanos son creados a imagen y semejanza del Dios

sobrenatural trascendente, que está radicalmente separado de la naturaleza, también por extensión separa radicalmente a los propios seres humanos de la naturaleza. Esta ideología abrió aún más el camino para la

explotación sin trabas de la naturaleza. La propia ciencia occidental moderna, argumentaba White, fue "moldeada en la matriz de la teología cristiana", de modo que también heredó la "arrogancia cristiana ortodoxa hacia la naturaleza". Claramente, sin la tecnología y la ciencia, los extremos ambientales a los que ahora estamos expuestos probablemente no se realizarían. El punto de la tesis de White, sin embargo, es que, dada la forma moderna de la ciencia y la tecnología, el judeocristianismo en sí mismo proporciona el impulso original



profundamente arraigado para la explotación ilimitada de la naturaleza. Sin embargo, White argumentó que algunas tradiciones minoritarias dentro del cristianismo (por ejemplo, los puntos de vista de San Francisco) podrían proporcionar un antídoto contra la "arrogancia" de una tradición principal impregnada de antropocentrismo. Este sentimiento se repite en escritos cristianos posteriores sobre las actitudes hacia la naturaleza.

Casi al mismo tiempo, los ecologistas de Stanford Paul y Anne Ehrlich advirtieron en "The Population Bomb" que el crecimiento de la población humana amenazaba la viabilidad de los sistemas planetarios de soporte de vida. La sensación de crisis ambiental estimulada por esos y otros trabajos populares se intensificó con la producción y amplia difusión de la NASA de una imagen particularmente potente de la Tierra desde el espacio, tomada en la Navidad de 1968 y presentada en el *Scientific American* en septiembre de 1970. Aquí, a la vista, había un planeta vivo y brillante que viajaba por el espacio y era compartido por toda la humanidad, una preciosa nave vulnerable a la contaminación y al uso excesivo de sus capacidades limitadas. En 1972, un equipo de investigadores del MIT dirigido por Donella Meadows publicó el estudio *Limits to Growth*, un trabajo que resumía en muchos

sentidos las preocupaciones emergentes de la década anterior y la sensación de vulnerabilidad provocada por la visión de la Tierra desde el espacio. En el comentario al estudio, los investigadores escribieron:

"Afirmamos, por último, que todo intento deliberado de alcanzar un estado de equilibrio racional y duradero mediante medidas planificadas, y no por casualidad o catástrofe, debe basarse en última instancia en un cambio básico de valores y objetivos a nivel individual, nacional y mundial".

El llamado a un "cambio básico de valores" en relación con el medio ambiente (un llamado que podría interpretarse en términos de valores instrumentales o intrínsecos) reflejaba la necesidad del desarrollo de la ética ambiental como una nueva subdisciplina de la filosofía. El objetivo de hacer frente al desafío de los recursos limitados se fomentó posteriormente mediante estudios sobre la creciente "huella ecológica" humana en la tierra y mediante la exploración de los "límites planetarios" y el concepto de un "espacio operativo seguro para la humanidad".

El nuevo campo surgió casi simultáneamente en tres países: Estados Unidos, Australia y Noruega. En los dos primeros de estos países, la dirección y la inspiración provinieron en gran medida de la

literatura estadounidense sobre el medio ambiente de principios del siglo XX. Por ejemplo, el emigrante escocés John Muir (fundador del Sierra Club y "padre de la conservación estadounidense") y posteriormente el silvicultor Aldo Leopold habían abogado por el aprecio y la conservación de las cosas "naturales, salvajes y libres". Sus preocupaciones estaban motivadas por una combinación de respuestas éticas y estéticas a la naturaleza, así como por un rechazo de los enfoques crudamente económicos del valor de los objetos naturales (es muy conocida la confrontación entre el reverencialismo de Muir y el conservacionismo centrado en el ser humano de Gifford Pinchot, una de las principales influencias en el desarrollo del Servicio Forestal de los Estados Unidos). El "A Sand County Almanac" (1949) de Leopold, en particular, abogaba por la adopción de una "ética de la tierra":

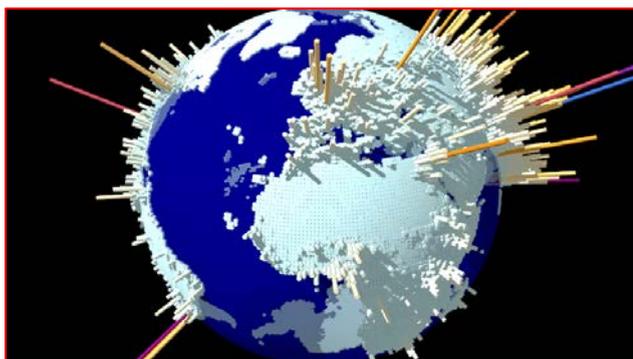
Que la tierra es una comunidad es el concepto básico de la ecología, pero que la tierra debe ser amada y respetada es una extensión de la ética. (Leopold 1949: vii-ix)

Una cosa es correcta cuando tiende a preservar la integridad, la estabilidad y la belleza de la comunidad biótica. Se equivoca cuando tiende a lo contrario. (Leopold 1949: 224-5)

Sin embargo, el propio Leopold no proporcionó ninguna teoría ética sistemática o un marco para apoyar estas ideas éticas sobre el medio ambiente. Por lo tanto, sus puntos de vista presentaban un desafío y una oportunidad para los teóricos morales: ¿podría concebirse alguna teoría ética para

justificar el mandato de preservar la integridad, la estabilidad y la belleza de la biosfera?

La ética de la tierra esbozada por Leopold, en un intento de extender nuestra preocupación moral para cubrir el entorno natural y sus contenidos no humanos, fue utilizada explícitamente por el filósofo australiano Richard Routley. Según Routley, el antropocentrismo incrustado en lo que él llamó la "visión occidental dominante", o "la superética occidental", es en efecto "chovinismo humano". Este punto de vista, argumentó, no es más que otra forma de chovinismo de clase, que se basa simplemente en la "lealtad" o el prejuicio ciego de clase, y discrimina injustificadamente a los que están fuera de la clase privilegiada. Haciéndose eco de la trama de una película popular unos tres años antes, Routley especula en sus argumentos del "último hombre" (y "la última gente") sobre una situación hipotética en la que la última persona, sobreviviendo a una catástrofe mundial, actúa para garantizar la eliminación de todos los demás seres vivos y la última gente se dedica a destruir bosques y ecosistemas después de su desaparición. Desde la perspectiva humano-chovinista (o absolutamente antropocéntrica), la última persona no haría nada moralmente incorrecto, ya que su acto destructivo en cuestión no causaría ningún daño a los intereses y al bienestar de los seres humanos, que para entonces ya habrían desaparecido. Sin embargo, Routley señala que existe una intuición moral de que los últimos actos imaginados serían moralmente incorrectos. Una explicación para este juicio, argumenta, es que aquellos objetos no humanos en el medio ambiente, cuya destrucción está asegurada por la última persona o últimas personas, tienen un valor intrínseco, un tipo de valor independiente de su utilidad para los humanos. A partir de su crítica, Routley



concluyó que los principales enfoques del pensamiento moral occidental tradicional eran incapaces de permitir el reconocimiento de que las cosas naturales tienen un valor intrínseco, y que la tradición requería una revisión de tipo significativo.

La idea de Leopold de que la "tierra" en su conjunto es un objeto de nuestra preocupación moral también estimuló a los escritores a argumentar a favor de ciertas obligaciones morales hacia los conjuntos ecológicos, como las especies, las comunidades y los ecosistemas, no solo hacia sus constituyentes individuales. El teólogo y filósofo ambientalista estadounidense Holmes Rolston III, por ejemplo, argumentó en 1972 que la protección de las especies era un deber moral. Sería un error, sostuvo, eliminar una especie rara de mariposa simplemente para aumentar el valor monetario de los especímenes que ya están en manos de los coleccionistas. Al igual que los argumentos del "último hombre" de Routley, el ejemplo de Rolston pretende llamar la atención sobre un tipo de acción que parece moralmente dudosa y, sin embargo, no está claramente descartada o condenada por las visiones éticas antropocéntricas tradicionales. Las especies, continuó argumentando Rolston, son intrínsecamente valiosas y suelen ser más valiosas que los especímenes individuales, ya que la pérdida de una especie es una pérdida de posibilidades genéticas y la destrucción deliberada de una especie mostraría una falta de respeto por los mismos procesos biológicos que hacen posible el surgimiento de los seres vivos individuales. Los procesos naturales merecen respeto, según la perspectiva cuasi-religiosa de Rolston, porque constituyen una naturaleza (o Dios) que es en sí misma intrínsecamente valiosa (o sagrada).

Mientras tanto, el trabajo de Christopher Stone (profesor de derecho en la Universidad del Sur de California) se había vuelto ampliamente discutido. Stone propone que los árboles y otros objetos naturales deberían



tener al menos el mismo estatus legal que las corporaciones. Esta sugerencia se inspiró en un caso particular en el que el Sierra Club había presentado una impugnación contra el permiso otorgado por el Servicio Forestal de los Estados Unidos a Walt Disney Enterprises para realizar estudios preparatorios para el desarrollo del Valle del Rey Mineral, que en ese momento era un refugio de caza relativamente remoto, pero no designado como parque nacional o área silvestre protegida. La propuesta de Disney era desarrollar un gran complejo turístico que sirviera a 14000 visitantes diarios, a los que se accedería por una carretera especialmente diseñada a través del Parque Nacional Sequoia. El Sierra Club, como un organismo con una preocupación general por la conservación de la vida silvestre, desafió el desarrollo con el argumento de que el valle debía mantenerse en su estado original por su propio bien.

Stone razonó que si los árboles, los bosques y las montañas podían tener validez legal, entonces podrían ser representados por derecho propio en los tribunales por grupos como el Sierra Club. Además, al igual que cualquier otra persona jurídica, estas cosas naturales pueden convertirse en beneficiarias de una indemnización si se demuestra que han sufrido un daño indemnizable a causa de la actividad humana. Cuando el caso llegó a la Corte Suprema de los Estados Unidos, se determinó por una estrecha mayoría que el Sierra Club no cumplía con la condición para llevar un caso a los tribunales, ya que el Club no podía ni quería probar la probabilidad de daño a los intereses del Club o de sus miembros. Sin

embargo, en las sentencias disidentes de la minoría, los jueces Douglas, Blackmun y Brennan mencionaron el argumento de Stone: su propuesta de dar valor legal a las cosas naturales, dijeron, permitiría que los intereses de conservación, las necesidades de la comunidad y los intereses comerciales sean representados, debatidos y resueltos en los tribunales. El trabajo de Stone fue citado más tarde en los exitosos argumentos para otorgar personalidad a los ríos y otras características naturales en varias partes del mundo. En algunos de estos casos, se ha dicho que los argumentos de Stone, junto con los de Arne Næss, proporcionan análogos a las interpretaciones indígenas del valor intrínseco de la tierra y las interconexiones de dichas interpretaciones con las acciones humanas y la espiritualidad ancestral. También se han hecho sugerencias similares sobre el trabajo de Leopold, pero tales afirmaciones deben interpretarse con cautela.

Reaccionando a la propuesta de Stone, Joel Feinberg en 1974 planteó un grave problema. Sólo los sujetos que tienen intereses, argumentó Feinberg, pueden ser considerados como poseedores de valor legal y, asimismo, estatus moral. Porque son los intereses los que pueden ser representados en los procedimientos legales y en los debates morales. Este mismo punto parecería aplicarse también a los debates políticos. Por ejemplo, el movimiento por la "liberación animal", que también surgió con fuerza en la década de 1970, puede considerarse como un movimiento político destinado a representar los intereses previamente desatendidos de algunos animales. Concediendo que algunos animales tienen intereses que pueden ser representados de esta manera, ¿tendría también sentido hablar de los árboles, bosques, ríos, percebes o termitas como si tuvieran intereses de un tipo moralmente

relevante? Este tema fue muy discutido en los años que siguieron. Por su parte, John Passmore en 1974 argumentó, al igual que White, que la tradición judeocristiana de pensamiento sobre la naturaleza, a pesar de ser predominantemente "despótica", contenía recursos para considerar a los humanos como "administradores" o "perfeccionadores" de la creación de Dios. Escéptico sobre las perspectivas de una ética radicalmente nueva, Passmore advirtió que las tradiciones de pensamiento no podían ser revisadas abruptamente. Cualquier cambio en las actitudes hacia nuestro entorno natural que tuviera la oportunidad de ser aceptado ampliamente, argumentó, tendría que resonar y tener algunas continuidades con la misma tradición que había legitimado nuestras prácticas destructivas.



En resumen, la ética de la tierra de Leopold, los análisis históricos de White y Passmore, el trabajo pionero de Routley, Stone y Rolston, y las advertencias de los científicos, habían centrado a finales de la década de 1970 la

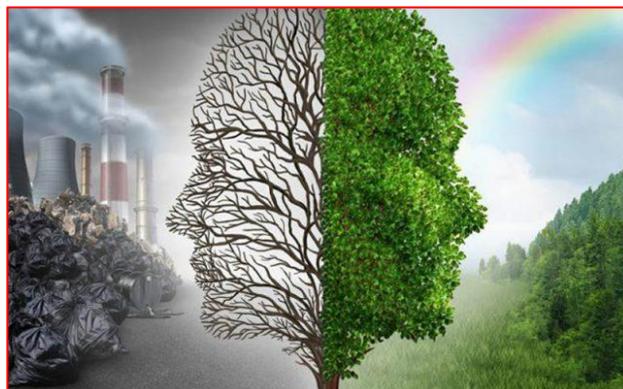
atención de filósofos y teóricos políticos firmemente en el medio ambiente. La confluencia de debates éticos, políticos y legales sobre el medio ambiente, el surgimiento de filosofías para apuntalar el activismo por los derechos de los animales y los enigmas sobre si una ética ambiental sería algo nuevo en lugar de una modificación o extensión de las teorías éticas existentes se reflejaron en movimientos sociales y políticos más amplios. El ascenso de los partidos ecologistas o "verdes" en Europa en la década de 1980 fue acompañado por cismas casi inmediatos entre grupos conocidos como "realistas" versus "fundamentalistas". Los "realistas" defendían el ecologismo reformista, trabajando con las empresas y el gobierno para suavizar el impacto de la contaminación y el

agotamiento de los recursos, especialmente en los ecosistemas frágiles o las especies en peligro de extinción. Los "fundies" abogaban por un cambio radical, el establecimiento de nuevas prioridades estrictas e incluso el derrocamiento del capitalismo y el individualismo liberal, que se consideraban las principales causas ideológicas de la devastación ambiental antropogénica. No está claro, sin embargo, que a los países colectivistas o comunistas les vaya particularmente bien en términos de su historial ambiental. Al mismo tiempo, el aumento del "autoritarismo ambiental" en algunos países no democráticos parece mostrar que las democracias liberales pueden no tener el monopolio de la acción efectiva para apoyar la sostenibilidad y la biodiversidad.

3. La naturaleza, el entorno construido, la pobreza y la política

Las conexiones entre la destrucción del medio ambiente, el consumo desigual de recursos, la pobreza y el orden económico mundial han sido discutidas por politólogos, teóricos del desarrollo, geógrafos y economistas, así como por filósofos. Los vínculos entre la economía y la ética ambiental están particularmente bien establecidos. El trabajo de Mark Sagoff (1988), por ejemplo, ha desempeñado un papel importante en la unión de los dos campos. Argumenta que "como ciudadanos más que como consumidores", las personas están preocupadas por valores, que no pueden reducirse plausiblemente a meras preferencias ordenadas o cuantificarse en términos monetarios. La distinción de Sagoff entre las personas como consumidores y las personas como ciudadanos tenía la intención de atenuar el uso del análisis de costo-beneficio como árbitro final en las discusiones sobre el valor de la naturaleza. Por supuesto, los cónyuges contratan un seguro sobre la vida del otro. Pagamos extra por el seguro de viaje para cubrir el costo de cancelación, enfermedad o pérdida de equipaje. Tales acciones son

económicamente racionales. Nos proporcionan alguna compensación en caso de pérdida. Nadie, sin embargo, consideraría los pagos del seguro como un reemplazo de extremidades perdidas, un ser querido o incluso las alegrías de unas vacaciones canceladas. Lo mismo ocurre con la naturaleza, según Sagoff. Podemos poner valores en dólares a un bosque de madera, a un arrecife, a una playa, a un parque nacional. Podemos medir los costos de viaje, el dinero gastado por los visitantes, los valores de los bienes raíces, las tarifas del parque y todo lo demás. Pero estas medidas en dólares no nos dicen el valor de la naturaleza más de lo que mis primas de seguro nos dicen el valor de una vida humana. Si Sagoff tiene razón, el análisis costo-beneficio no puede ser la base de una ética de la sostenibilidad más que de una ética de la biodiversidad. La apelación potencialmente engañosa a la razón económica utilizada para justificar la expansión del sector corporativo también ha sido objeto de un escrutinio crítico por parte de los teóricos de la globalización. Estas críticas no pretenden eliminar la economía del pensamiento ambiental; más bien, se resisten a cualquier tendencia reduccionista y fuertemente antropocéntrica a creer que todos los problemas sociales y ambientales son fundamental o esencialmente económicos. El desarrollo de la economía ecológica explora el alcance de un terreno común entre los economistas y los responsables de las políticas ambientales, y también el papel de la ética ambiental en tales discusiones.



4. Articulación de un desarrollo sostenible

El Convenio sobre la Diversidad Biológica discutido en el documento complementario sobre la Preservación de la Biodiversidad fue influenciado por Nuestro Futuro Común, un documento anterior de las Naciones Unidas sobre la sostenibilidad producido por la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo (WCED 1987). La comisión estaba presidida por Gro Harlem Brundtland, primera ministra de Noruega en ese momento, y el informe a veces se conoce como el Informe Brundtland. Este informe señaló la creciente marea de evidencia de que los sistemas planetarios vitales para sustentar la vida en la Tierra estaban bajo presión. La cuestión clave que plantea es si es equitativo sacrificar las opciones de bienestar futuro en favor de apoyar los estilos de vida actuales, especialmente las formas de vida cómodas y a veces lujosas que se disfrutaban en los países ricos. Como dice Bryan Norton, el mundo se enfrenta a un desafío global para ver si los diferentes grupos humanos, con perspectivas muy variadas, pueden tal vez "aceptar la responsabilidad de mantener un conjunto de oportunidades no decrecientes basado en los posibles usos del medio ambiente". La preservación de las opciones para el futuro

puede vincularse fácilmente a las nociones de equidad si se acuerda que "el futuro no debería enfrentarse, como resultado de nuestras acciones de hoy, a una gama seriamente reducida de opciones y opciones, ya que intentan adaptarse al entorno al que se enfrentan". Nótese que las referencias al "futuro" no tienen por qué limitarse únicamente al futuro de los seres humanos. De acuerdo con el enfoque no antropocéntrico de gran parte de la filosofía ambiental, el cuidado de la sostenibilidad y la biodiversidad puede abarcar el cuidado de las oportunidades disponibles para los seres vivos no humanos.

Sin embargo, cuando el concepto de "desarrollo sostenible" se articuló por primera vez en el Informe Brundtland, el énfasis era claramente antropocéntrico. Ante la creciente evidencia de que los sistemas planetarios vitales para el soporte de la vida están bajo presión, el concepto de desarrollo





sostenible se construye en el informe para alentar ciertas direcciones y tipos de desarrollo económico y social coordinados a nivel mundial. El informe define el "desarrollo sostenible" de la siguiente manera:

“El desarrollo sostenible es el desarrollo que satisface las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades. Contiene en su interior dos conceptos clave:

- **el concepto de "necesidades", en particular las necesidades esenciales de los pobres del mundo, a las que se debe dar una prioridad absoluta; y**
- **la idea de las limitaciones impuestas por el estado de la tecnología y la organización social a la capacidad del medio ambiente para satisfacer las necesidades presentes y futuras”.**

Por lo tanto, los objetivos del desarrollo económico y social deben definirse en términos de sostenibilidad en todos los países, desarrollados o en desarrollo, orientados al mercado o planificados centralmente. Las interpretaciones variarán, pero deben compartir ciertos rasgos generales y deben surgir de un consenso sobre el concepto básico de desarrollo sostenible y sobre un marco estratégico amplio para lograrlo.

El informe continúa argumentando que "el mundo industrial ya ha utilizado gran parte del capital ecológico del planeta. Esta

desigualdad es el principal problema "ambiental" del planeta; es también su principal problema de 'desarrollo". En el concepto de desarrollo sostenible, el informe combina la noción de "rendimiento sostenible" del economista de recursos con el reconocimiento de que los países en desarrollo del mundo tienen derecho al crecimiento económico y la prosperidad. La noción de rendimiento sostenible implica pensar en los bosques, ríos, océanos y otros ecosistemas, incluidas las especies naturales que viven en ellos, como un stock de "capital ecológico" del que fluyen todo tipo de bienes y servicios. Siempre que el flujo de tales bienes y servicios no reduzca la capacidad del propio capital para mantener su productividad, el uso de los sistemas en cuestión se considera sostenible. Por lo tanto, el informe argumenta que "el rendimiento máximo sostenible debe definirse después de tener en cuenta los efectos de la explotación en todo el sistema" del capital ecológico.

Existen claros precursores filosóficos, políticos y económicos del concepto de sostenibilidad de Brundtland. Por ejemplo, John Stuart Mill distinguió entre el "estado estacionario" y el "estado progresista" y argumentó que al final del estado progresista se encuentra el estado estacionario, ya que "el aumento de la riqueza no es ilimitado". Mill también reconoció una deuda con los sombríos pronósticos de Thomas Malthus, quien había conjeturado que la población tiende a aumentar geométricamente, mientras que los recursos alimenticios, en el mejor de los casos, aumentan solo aritméticamente, de modo que la demanda de alimentos finalmente superará la oferta. La reflexión sobre Malthus llevó a Mill a argumentar a favor de restringir el crecimiento de la población humana:

“Incluso en un estado progresista del capital, en los países antiguos, es indispensable una restricción consciente o prudencial de la población, para evitar que el aumento del número supere al aumento del

capital, y que la condición de las clases que están en el fondo de la sociedad se deteriore”.

Tales advertencias resuenan con el pesimismo sobre el aumento de la población humana y su impacto en las personas más pobres, así como sobre la pérdida de biodiversidad, la escasez de agua dulce, el consumo excesivo y el cambio climático. En su controvertida obra *The Population Bomb*, Paul y Anne Ehrlich argumentaban en 1968 que sin restricciones al crecimiento de la población, incluida la imposición del control de natalidad obligatorio, el mundo se enfrentaba a una "hambruna masiva" a corto plazo. Esta predicción no se cumplió. En una defensa posterior de sus primeros trabajos, los Ehrlich declararon que el error más grave en su análisis original "era que era demasiado optimista sobre el futuro", y comentaron que "Desde que se escribió *La Bomba*, los aumentos en los flujos de gases de efecto invernadero a la atmósfera, una consecuencia de la casi duplicación de la población humana y la casi triplicación del consumo global, indican que los resultados probablemente serán una alteración climática catastrófica causada por el calentamiento del efecto invernadero". Fue también en 1968 cuando Garrett Hardin publicó su muy citado artículo sobre la "tragedia de los comunes", argumentando que los recursos comunes siempre pueden estar sujetos a degradación y extinción frente a la búsqueda racional del interés propio. Para Hardin, la creciente presión sobre los recursos compartidos y el aumento de la contaminación son resultados inevitables del hecho de que "no hay una solución técnica al problema de la población". El problema puede ser analizado desde la perspectiva del llamado dilema del prisionero (véase también la entrada sobre el problema del parasitismo). A pesar del pesimismo de los

escritores de la época, y de la defensa de establecer límites al crecimiento de la población, también había un optimismo que se hace eco de la propia opinión de Mill de que un "estado estacionario" no sería uno de miseria y decadencia, sino más bien uno en el que los seres humanos podrían aspirar a una distribución más equitativa de los recursos disponibles y limitados. Esto es claro no solo entre aquellos que reconocen límites al crecimiento económico, sino también entre aquellos que defienden el paso a una economía de estado estacionario o al menos quieren que se tenga más en cuenta la ecología en la economía.

El informe Brundtland pone menos énfasis en los límites que Mill, Malthus y escritores posteriores.

Representa la sostenibilidad como un desafío y una oportunidad para que el mundo sea más justo desde el punto de vista social, político y ambiental. En la búsqueda de la justicia



intergeneracional, sugiere que se agreguen nuevos derechos humanos a la lista estándar, por ejemplo, que "Todos los seres humanos tienen el derecho fundamental a un medio ambiente adecuado para su salud y bienestar". El informe también sostiene que "el disfrute de cualquier derecho exige el respeto de los derechos similares de los demás y el reconocimiento de responsabilidades recíprocas e incluso conjuntas. Los Estados tienen una responsabilidad para con sus propios ciudadanos y con otros Estados". Desde la publicación del informe, muchos escritores han apoyado y defendido la opinión de que la justicia global y económica [normativa] y económica requiere que las naciones que se han enriquecido a través de la industrialización anterior y la explotación ambiental permitan a las naciones menos desarrolladas oportunidades de desarrollo

similares o equivalentes, especialmente en términos de acceso a los recursos ambientales. Tal como se pretende en el informe, la idea de desarrollo sostenible se ha integrado fuertemente en la noción de conservación del medio ambiente. El informe también ha preparado el escenario para una serie de conferencias, declaraciones y protocolos internacionales posteriores, muchos de los cuales mantienen el énfasis en las perspectivas para el futuro de la humanidad, en lugar de considerar la sostenibilidad en un sentido más amplio.

Algunos pensadores ambientales no antropocéntricos han encontrado que el lenguaje de la economía utilizado en el informe es insatisfactorio en sus implicaciones, ya que parece asumir una visión en gran medida instrumental de la naturaleza. El uso de nociones como "activo", "capital" y también la palabra "recursos" en relación con objetos y sistemas naturales ha sido identificado por algunos autores como instrumentalización de cosas naturales que son en esencia salvajes y libres. La objeción es que tal lenguaje promueve la tendencia a pensar en las cosas naturales como meros recursos para los seres humanos o como materias primas con las que se podría mezclar el trabajo humano, no solo para producir bienes consumibles, sino también para generar propiedad humana. Si los objetos y sistemas naturales tienen un valor intrínseco independiente de su posible uso para los seres humanos, como han argumentado muchos filósofos del medio ambiente, entonces un enfoque político de la sostenibilidad debe considerar el medio ambiente y las cosas

naturales no solo en términos instrumentales sino también intrínsecos para hacer justicia a la posición moral que muchas personas creen que poseen tales artículos. A pesar de su reconocimiento de que existen "razones morales, éticas, culturales, estéticas y puramente científicas para la conservación de los seres salvajes", el lenguaje fuertemente antropocéntrico e instrumental utilizado en todo el informe Brundtland para articular la noción de desarrollo sostenible puede ser criticado por definir la noción de manera demasiado estrecha, dejando poco espacio para abordar las cuestiones de sostenibilidad directamente relacionadas con el medio ambiente de la Tierra y sus seres no humanos. Habitantes: ¿Deberían, y si es así, cómo, los seres humanos reorganizar sus formas de vida y las estructuras sociopolíticas de sus comunidades para permitir la sostenibilidad y la equidad no solo para todos los seres humanos sino también para las demás especies del planeta?

La preocupación por la preservación de la naturaleza y de las especies no humanas se aborda en cierta medida haciendo una distinción entre las concepciones más débiles y más fuertes de la sostenibilidad. Los defensores de la sostenibilidad débil argumentan que es aceptable reemplazar el capital natural por el capital creado por el hombre, siempre que este último tenga funciones equivalentes. Si, por ejemplo, los árboles de plástico pudieran producir oxígeno, absorber carbono y sustentar comunidades de animales e insectos, entonces podrían reemplazar a los reales, y un mundo con árboles artificiales funcionalmente equivalentes parecería tan bueno, desde una perspectiva económica, como uno con árboles reales o naturales. Para los teóricos débiles de la sostenibilidad, el objetivo del desarrollo futuro debería ser





mantener un stock consistentemente productivo de capital al que recurrir, sin insistir en que una parte de ese capital sea natural. Los teóricos fuertes de la sostenibilidad, por el contrario, generalmente se resisten a la sustitución del capital humano por el natural, insistiendo en que se preserve un stock crítico de cosas y procesos naturales. Al hacerlo, argumentan, los ríos, los bosques y los sistemas biodiversos se mantienen, lo que proporciona el máximo de opciones — opciones en términos de experiencia, apreciación, valores y formas de vida— para los futuros habitantes humanos del planeta. También puede considerarse que el informe Brundtland aboga por una forma de sostenibilidad sólida, en la medida en que recomienda que "la primera prioridad sea incluir el problema de las especies desaparecidas y los ecosistemas amenazados en los programas políticos como una cuestión importante de recursos". Además, a pesar de su lenguaje instrumental y económico, el informe respalda de hecho una perspectiva moral más amplia sobre la situación de la naturaleza y las especies no humanas y nuestra relación con ellas, como lo demuestra su afirmación de que "los argumentos a favor de la conservación de la naturaleza no deben basarse únicamente en los objetivos de desarrollo. Es parte de nuestra obligación moral para con otros seres vivos y las generaciones futuras". Implícito en la

declaración no solo hay una fuerte concepción de la sostenibilidad, sino también una concepción no antropocéntrica de la noción. Con el tiempo, la sostenibilidad fuerte se centró no solo en las necesidades de los seres humanos y otros seres vivos, sino también en sus derechos. En un desarrollo posterior, los discursos sobre las formas de sostenibilidad generalmente han dado paso a un uso más ambiguo, en el que el término "sostenibilidad" funciona para llevar a las personas a un debate en lugar de establecer una definición clara de los términos del debate en sí. A medida que la globalización conduce a una mayor integración de las economías mundiales, el mundo después del informe Brundtland ha visto una mayor fragmentación entre los puntos de vista, donde los críticos de la globalización generalmente han utilizado el concepto de sostenibilidad en una pluralidad de formas diferentes. Algunos han argumentado que la "sostenibilidad", al igual que la palabra "naturaleza" en sí misma, ha llegado a significar cosas muy diferentes, con diferentes significados simbólicos para diferentes grupos y reflejando intereses muy diferentes. Para bien o para mal, esa ambigüedad puede permitir en ocasiones que las diferentes partes en las negociaciones reclamen un cierto grado de acuerdo. Por ejemplo, al comentar sobre las conexiones entre los sistemas agrícolas, la sostenibilidad y el cambio climático, un escritor ha

argumentado que existe un amplio margen para la negociación entre diferentes visiones del mundo a la hora de determinar las condiciones para una futura forma sostenible de agricultura.

Los argumentos de Meadows y Daly sobre la necesidad de reconocer que los recursos planetarios son limitados han seguido resonando entre los pensadores, especialmente entre los que trabajan en economía ecológica. Como dice un autor, "el objetivo primordial [de la economía ecológica]... es buscar respuestas viables al mayor dilema de nuestro tiempo: reconciliar nuestras aspiraciones de buena vida con las limitaciones y limitaciones de un planeta finito". Si bien el crecimiento económico es un foco central de

la teoría económica neoclásica, una minoría de pensadores se ha unido para apoyar una agenda de "decrecimiento" como alternativa a lo que a veces se denomina "crecimiento". Desde sus modestos

comienzos a finales del siglo XX, la idea de decrecimiento pasó de ser "un eslogan político con implicaciones teóricas" a convertirse en un desafío significativo a la idea de desarrollo sostenible considerada como un tipo de crecimiento sostenible. Los defensores del decrecimiento defienden que la transición hacia la sostenibilidad se verá favorecida por la búsqueda del decrecimiento en lugar del crecimiento económico. Al mismo tiempo, algunos economistas ecológicos argumentan a favor del rechazo del antropocentrismo que, según afirman, es fundamental para la economía neoclásica y apoyan la adopción de una nueva economía ecológica que incorpore explícitamente una ética ecológica. Después

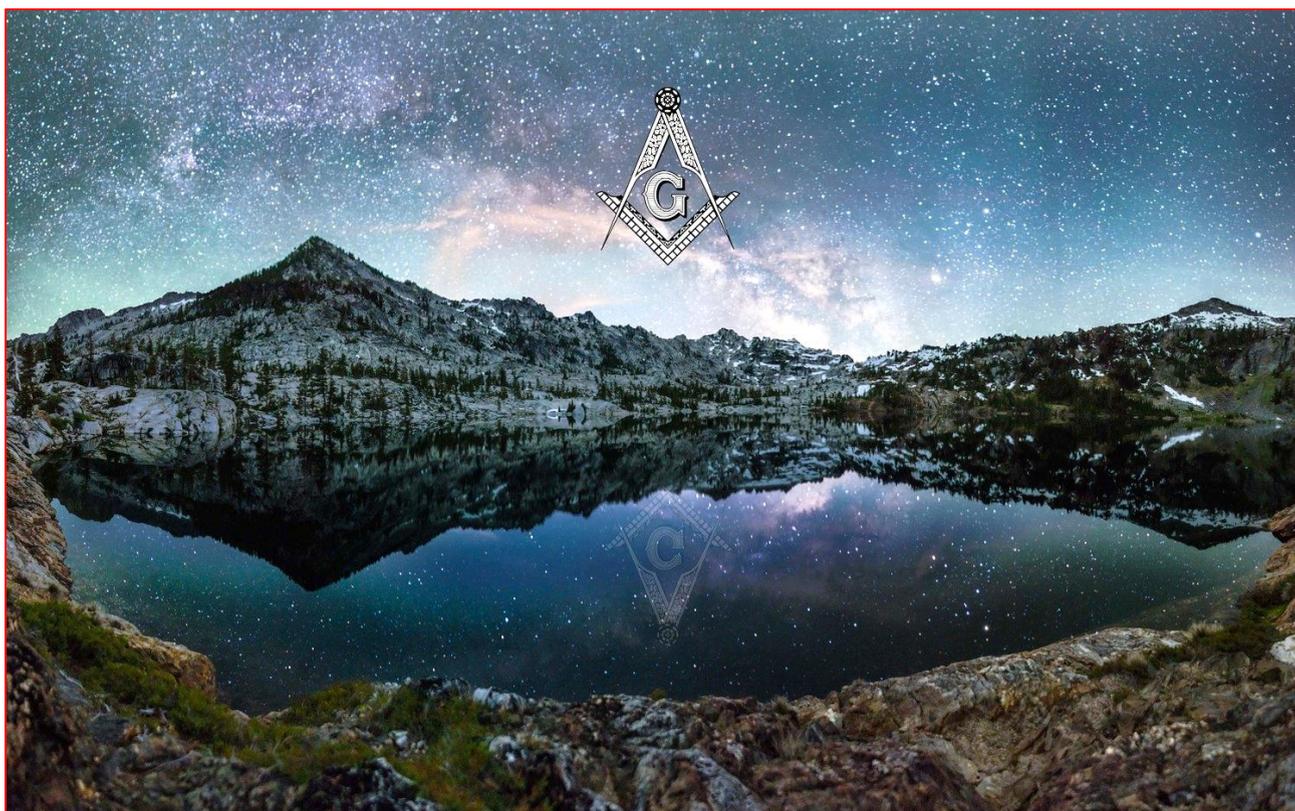


de llamar la atención sobre el enorme impacto de la huella ecológica humana, Rees ha reflexionado sombríamente sobre el tipo de economía necesaria para hacer frente a una situación en la que "actualmente estamos 'financiando' el crecimiento económico mediante la liquidación de los sistemas biofísicos de los que depende en última instancia la humanidad". Concluye que "la fantasía dominante..... Esta obsesión por el crecimiento no puede terminar bien". Asumiendo que algunas formas de consumo son importantes para una vida humana satisfactoria, algunos autores han explorado la idea de que el desarrollo de más modos de consumo virtual, al tiempo que se reducen las formas físicas de consumo, podría ser una

contribución significativa a los estilos de vida sostenibles.

La preservación de las oportunidades para vivir bien, o al menos para tener un nivel mínimamente aceptable de bienestar, está en el corazón de la

ética de la población y de muchas concepciones contemporáneas de la sostenibilidad. Mucha gente cree que tales oportunidades para las generaciones más jóvenes existentes, y también para las generaciones futuras que están por llegar, están amenazadas por la continua destrucción del medio ambiente, incluida la pérdida de recursos de agua dulce, la continua tala de áreas silvestres, la disminución de la biodiversidad y el cambio climático, lo que plantea preguntas no solo sobre la sostenibilidad sino también sobre la justicia ambiental.



**D) LA RELACIÓN DE LOS GRADOS
FILOSÓFICOS DEL RITO ESCOCÉS
ANTIGUO Y ACEPTADO Y LA
SOSTENIBILIDAD DEL MEDIO AMBIENTE**

El mundo moderno enfrenta una crisis ambiental sin precedentes. El cambio climático, la contaminación, la deforestación y la pérdida de biodiversidad son problemas globales que requieren un cambio de conciencia y una acción decidida por parte de toda la humanidad. En este contexto, la masonería y, en particular, el Rito Escocés Antiguo y Aceptado, con sus enseñanzas filosóficas y espirituales, pueden desempeñar un papel fundamental en la promoción de la sostenibilidad ambiental.

Los Grados Superiores del R. E. A. A. nos ofrecen un marco ético y filosófico que puede contribuir a una visión más armónica del ser humano con la naturaleza. La masonería ha promovido desde sus inicios valores como la responsabilidad, la justicia y el equilibrio, principios que son esenciales para la preservación del medio ambiente.

La Masonería y la Naturaleza: Una Relación Filosófica y Simbólica

La masonería ha mantenido históricamente una relación estrecha con la naturaleza, tanto en el plano simbólico como en el filosófico. Desde sus inicios, la orden ha utilizado elementos de la naturaleza para representar conceptos espirituales y morales.

El R. E. A. A., en particular, emplea numerosos símbolos naturales, como el sol, la luna, las estrellas, el agua y los árboles, para transmitir enseñanzas sobre el equilibrio, la armonía y la regeneración. Esta conexión con la naturaleza es fundamental para entender cómo los valores del rito pueden relacionarse con la sostenibilidad ambiental.

Los principios masónicos de fraternidad, justicia y responsabilidad pueden aplicarse a la ecología, ya que sugieren que el ser humano no debe explotar la naturaleza de manera descontrolada, sino actuar como su guardián y protector. Este enfoque ecológico es particularmente evidente en los Grados Filosóficos del R. E. A. A., que enfatizan la necesidad de vivir en equilibrio con el entorno y de asumir la responsabilidad de

preservar el planeta para las futuras generaciones.

Los Grados Filosóficos y la Ética Ambiental

Los Grados Filosóficos del R.: E.: A.: A. representan un proceso iniciático de evolución moral y espiritual, en el cual el masón aprende valores que pueden aplicarse a la sostenibilidad ambiental, la ecología y la ética medioambiental.

Grados 4º al 14º: El Simbolismo del Templo y la Responsabilidad Humana

Los grados del 4º al 14º, conocidos como Grados Capitulares, están basados en la reconstrucción del Templo de Salomón, que es una alegoría del perfeccionamiento moral y espiritual. En este contexto, la idea de

ser humano tiene el deber moral de mantener su equilibrio y evitar su degradación.

Grados 15º al 18º: El Concepto de Regeneración y Renacimiento

Los grados del 15º al 18º incluyen referencias a la liberación, el renacimiento y la regeneración. Uno de los grados más relevantes en este aspecto es el grado 18º (Soberano Príncipe Rosacruz), que enfatiza el sacrificio y la transformación.

Desde una perspectiva ecológica, estos conceptos pueden interpretarse como la necesidad de transformar la relación del ser humano con la naturaleza. Así como el iniciado debe pasar por una "muerte" simbólica para alcanzar un estado de mayor conciencia, la humanidad también debe dejar atrás hábitos destructivos y adoptar un

Este enfoque ecológico es particularmente evidente en los Grados Filosóficos del R.: E.: A.: A., que enfatizan la necesidad de vivir en equilibrio con el entorno y de asumir la responsabilidad de preservar el planeta para las futuras generaciones.

construir y preservar un templo puede extenderse a la preservación del medio ambiente.

Así como los masones son responsables de construir un templo interior basado en la virtud y el conocimiento, también son responsables de cuidar el "Templo de la Naturaleza", evitando su destrucción y promoviendo su equilibrio. El grado 9º (Maestro Elegido de los Nueve) enfatiza la importancia de la justicia y la rectitud, valores que pueden aplicarse a la protección del planeta frente a la explotación irresponsable.

En este sentido, la sostenibilidad puede entenderse como un principio masónico: la naturaleza es el hogar de la humanidad, y el

modelo de desarrollo sostenible.

El grado 17º (Caballero de Oriente y Occidente) también es relevante, ya que enfatiza la reconciliación de opuestos. En términos ambientales, esto puede verse como la necesidad de equilibrar el progreso tecnológico con el respeto a la naturaleza, promoviendo un desarrollo que no comprometa los recursos naturales del futuro.

Grados 19º al 30º: La Búsqueda del Equilibrio y la Justicia Universal

Los grados del 19º al 30º son conocidos como Grados Filosóficos y Caballerescos y se centran en la lucha por la justicia y la búsqueda del conocimiento superior.

El grado 28º (Caballero del Sol) es especialmente significativo en relación con la ecología, ya que el sol representa la fuente de vida y energía en la Tierra. Este grado enfatiza la luz del conocimiento como un elemento esencial para la transformación del individuo y de la sociedad. En términos ambientales, esto puede interpretarse como la necesidad de utilizar el conocimiento y la ciencia para desarrollar energías renovables y reducir la dependencia de combustibles fósiles.

Otro grado importante es el grado 30º (Caballero Kadosch), que representa la lucha contra la ignorancia y la injusticia. En el contexto ambiental, esta enseñanza puede aplicarse a la necesidad de combatir la explotación descontrolada de los recursos naturales y de promover leyes y políticas que protejan el medio ambiente.

Grados 31º al 33º: Responsabilidad y Liderazgo en la Protección del Medio Ambiente

Los grados 31º al 33º representan el nivel más alto de la masonería escocista y enfatizan la responsabilidad del iniciado en la sociedad.

El grado 32º (Sublime Príncipe del Real Secreto) destaca la importancia de la armonía y la unidad, principios que pueden aplicarse a la necesidad de trabajar juntos como sociedad para enfrentar los desafíos ambientales.

Finalmente, el grado 33º (Soberano Gran Inspector General) representa el ideal de sabiduría y justicia. Los masones que alcanzan este grado asumen el compromiso de guiar a otros en la construcción de un mundo mejor. En el contexto ambiental, esto

significa liderar esfuerzos para la educación ecológica, la conservación de los ecosistemas y la promoción de un desarrollo sostenible.

El Rol de la Masonería en la Sostenibilidad del Medio Ambiente

En este punto no debemos olvidar cómo en la citada página web del Supremo consejo del Grado 33 del R. E. A. A. para España, en el apartado "Sentido y misión del R. E. A. A.", se incluye una reflexión de clara dimensión práctica:

"Cualquier interpretación que excluyese VALOR (perspectiva axiológica o filosófica) NORMA (aplicación jurídica) y HECHO (consecuencia sociológica), en los principios del Filosofismo Escocista, sería incompleta. Por eso decimos que el Escocismo es una filosofía práctica, o al menos practicable. En consecuencia cabría referirse a nuestro Rito como una filosofía-social positivizable, antecedente histórico de las llamadas ciencias sociales, que supere y trascienda las viejas dicotomías



escolásticas".

Más allá de la enseñanza filosófica, la masonería tiene el potencial de influir en la sociedad a través de acciones concretas. El Supremo Consejo del Grado 33 puede y debe desempeñar un papel importante en la concienciación ambiental, promoviendo proyectos de sostenibilidad, educación ecológica y protección de los recursos naturales.

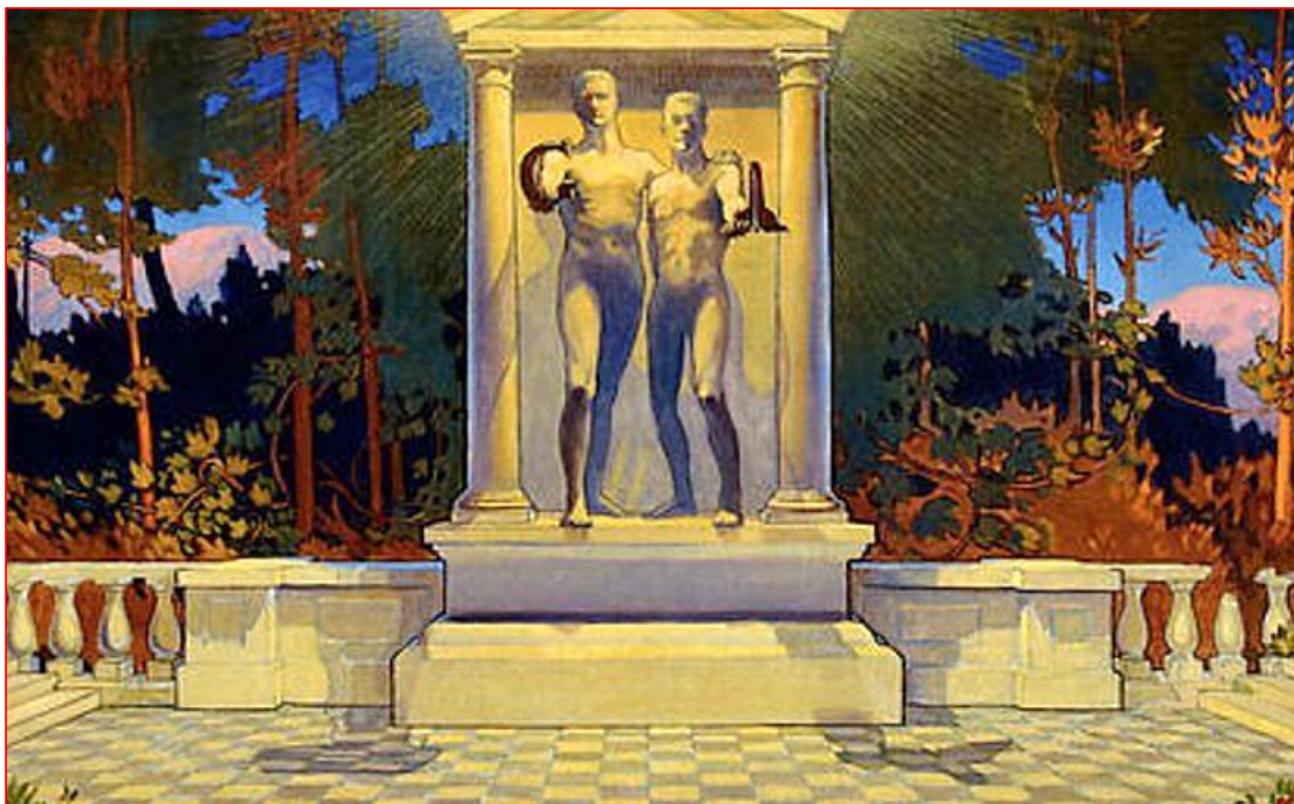
Algunas formas en que el Escocismo Filosófico puede contribuir a la sostenibilidad incluyen:

- Promoción de la educación ambiental: Fomentar en los masones y en la sociedad el conocimiento sobre el cambio climático y la conservación del medio ambiente.
- Acciones de reforestación y conservación: Organizar iniciativas para la plantación de árboles y la recuperación de ecosistemas degradados.
- Reducción de la huella ecológica: Implementar prácticas sostenibles dentro de las logias, como el ahorro de energía y la reducción del uso de plásticos.
- Defensa de políticas ecológicas: Apoyar medidas gubernamentales y legislaciones que protejan la naturaleza y fomenten el desarrollo sostenible.

La relación entre los Grados Superiores del Rito Escocés Antiguo y Aceptado y la sostenibilidad del medio ambiente es profunda y significativa. A través de sus enseñanzas filosóficas y morales, el R. E. A. A. promueve valores que pueden aplicarse a la protección del planeta, como la justicia, la responsabilidad y el equilibrio.

En un momento crítico para la humanidad, la masonería puede desempeñar un papel crucial en la construcción de una conciencia ecológica. Sus principios pueden guiar a los individuos y a las sociedades hacia un modelo de desarrollo más armónico con la naturaleza, asegurando que las generaciones futuras puedan heredar un mundo saludable y equilibrado.

El verdadero masón escocista, como buscador de la verdad y defensor de la justicia, tiene el deber de actuar como un guardián del planeta, promoviendo un legado de sostenibilidad y respeto por la naturaleza.





ACADEMIA
DE ESTUDIOS
MASÓNICOS