



Cómo los animales nos hicieron humanos. Filosofía y Ecología Humana en la obra de Paul Shepard.

How animals made us Human. Philosophy and Human Ecology in the work of Paul Shepard.

DOI: 10.32870/sincronia.axxviii.n85.5a24

José Miguel Esteban Cloquell

Universidad Autónoma de Querétaro (MÉXICO)

CE: jose.esteban@uaq.mx / ID: [0000-0002-6813-9119](https://orcid.org/0000-0002-6813-9119)

Esta obra está bajo una licencia



Recibido: 24/10/2023

Revisado: 18/11/2023

Aprobado: 24/11/2023

Resumen

Este trabajo trata de ofrecer un panorama de la Ecología Humana de Paul Shepard (1925-1996), un autor escasamente estudiado por el pensamiento ambiental de habla hispana. En términos de la Ecología Humana contemporánea, Shepard defiende que, más allá de las nociones elementales de la teoría evolutiva y de las fuentes de realimentación de la teoría de sistemas socio-ecológicos, son las artes y las humanidades las que dan a la Ecología Humana sus rasgos distintivos, abriendo así camino al desarrollo de lo que hoy denominamos Humanidades Ambientales. Shepard destaca el carácter interdisciplinar y subversivo de los saberes complejos que emergen de la interacción entre las variedades del pensar humano y las que él mismo adscribe a los Otros, los animales con quienes hemos coevolucionado durante millones de años. Además de emplearse en la conservación biocultural, Shepard asigna a estos saberes ambientales su despliegue interdisciplinar para enfrentar los grandes problemas del pensamiento filosófico, como la contingencia del pensar del organismo humano, su sentido y sus límites, así como la urgente necesidad de articular una filosofía de la de la muerte como parte de la vida, capaz de reconocer la eco-génesis y el carácter radicalmente transitorio de la mente humana.

Palabras clave: Ecología humana. Extinción antropogénica. Ciencia subversiva. Coevolución. Interdisciplinariedad.



Abstract

This paper tries to offer an overview of the Human Ecology of Paul Shepard (1925-1996), an author scarcely studied by Spanish-speaking environmental thought. In terms of contemporary Human Ecology, Shepard is defending that, beyond the elementary notions of the evolutionary theory and the sources of feedback from the theory of socio-ecological systems, it is the arts and humanities that give Human Ecology its distinctive features, thus opening the way to the development of what we now call the Environmental Humanities. Shepard emphasizes the interdisciplinary and subversive character of the complex knowledges that emerge from the interaction between the varieties of human thought and those that he himself assigns to the Others, the animals with whom we have coevolved for millions of years. In addition to the task of biocultural conservation, Shepard demands that these environmental knowledges be deployed in an interdisciplinary manner to face the great problems of philosophical thought, such as the contingency of the thinking of the human organism, its meaning and its limits, as well as the urgent need to articulate a philosophy of death as part of life, capable of recognizing the eco-genesis and the radically transitory character of the human mind.

Keywords: Human ecology. Anthropogenic extinction. Subversive science. Coevolution. Interdisciplinarity.

“Tal vez confundimos nuestra rama del árbol con el tronco central”.
Paul H. Shepard

Introducción

Los animales salvajes son buenos para comer, pero también para pensar, citábamos a Claude Lévi-Strauss en el *motto* elegido para nuestro último libro, en el que proponíamos una aproximación biocultural e interdisciplinar a la hipótesis de la biofilia (Esteban, 2019a). Tres años después, abrimos este escrito sobre la Ecología Humana y la filosofía ambiental de Paul H. Shepard con uno de los textos más extraños de este autor, raramente leído en los países de habla hispana. Según su estudiante y colega Roslyn M Frank, Paul Shepard (12 de junio de 1925- 16 de julio de 1996) siempre le aseguró que la carta en cuyo remite puede leerse “Los Otros”, y cuyos destinatarios no eran otros que el “estimado primate P. Shepard y demás allegados a quienes pueda interesar” (¿?), le fue entregada personalmente ¡por un oso grizzly!



Por nuestra parte, lo único que podemos asegurar es que el escrito emerge por sorpresa cerrando uno de libros que Paul Shepard editó en su infatigable último año de vida (Shepard, 1996b, pp. 331-333): *The others. How animals made us human*. Se trata de un escrito de ficción desprovisto de fecha de redacción o remite, como si de algún modo el supuesto narrador plantígrado firmase con el consenso de la diversidad zoológica con la que los primates humanos hemos coevolucionado durante millones de años, aunque sabemos que Shepard dedicó largos estudios al oso, otro plantígrado¹. Ignoramos si el texto de la carta ha sido vertido a otro idioma distinto del inglés. Como la traducción de todos los textos de Shepard de este trabajo, la traducción hispana de la Carta de Los Otros es obra del autor de este artículo. La carta traducida cuenta con la autorización de la editorial anglosajona a partir del permiso expreso en la página web <https://paulhoweshepard.wordpress.com>²

La Carta de Los Otros

Desde el bosque, el mar, el desierto, las praderas

Estimado Paul Shepard y otros primates a quien pueda interesar

Nutrimos y criamos a los humanos desde mucho antes que adquirieran la forma que hoy presentan. Cuando los encontramos por vez primera habitaban un nicho más bien modesto, como ocurre con casi todas las especies recién llegadas. Sus características peculiares eran

¹ Véase Shepard, P. y Sanders, B. (1985) y Bears and people, en Shepard P. and Turner J. (1996c, pp. 33 y ss.) También puede consultarse el capítulo sexto de *La hipótesis de la biofilia* en José Miguel Esteban (2019a) (Guadalajara, Jal: CUSH, Universidad de Guadalajara). En este capítulo, titulado *Ursus Arctus Horribilis* recurrimos a la psichistoria y la filosofía de la naturaleza presente en el documental *El Hombre Oso* (2005), del cineasta alemán Werner Herzog, a quien ya recurrimos en el capítulo quinto del mismo libro, La teriofilia en la Edad del Ocre, apelando al análisis de las pinturas rupestres de la cueva francesa de Chauvet (del Auriñaciense, circa 35,000 B.C.) que Herzog realiza en *La Cueva de los Sueños Olvidados* (2010), sin duda su mejor documental.

² Véase Roslyn Frank: Paul Shepard 'Bear Essay'. On environmental ethics, deep Ecology and our need for The-Other-Than-Human Animals. With a preface and commentary. Para las vicisitudes interpersonales que dieron lugar a la carta que traducimos. El escrito publicado aquí cuenta con la autorización del © 2016 by Roslyn M. Frank, a través de la página web <https://paulhoweshepard.wordpress.com>. paulshepardbearbearessay4shortdoc.pdf Open access essay distributed in accordance with the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0) license, which permits others to distribute, remix, adapt and build upon this work, for commercial use, provided the original work is properly cited. See: <https://creativecommons.org/2015/08/05/4-0-bahasa-indonesia-translation-and-a-book/>.



obviamente las de los primates superiores, dada su obsesión por el estatus social y la identidad personal. Por ello habían evolucionado listos, habilidosos y retorcidos, sujetos a un síndrome de poder jerárquico, levantisco, sin ciclos y erótico. Como sus parientes más próximos, ya habían prestado una atención exagerada a la agudeza que los hacía empáticos y protectores al tiempo que violentos y crueles, rasgos acordes con la proyección facial y la astucia algo mezquina, comúnmente generalizada entre todos los monos.

En las sabanas arcaicas fuimos resquebrajando pacientemente sus costras de chovinismo. Nuestro plumaje les concedió la estética³. Nuestros rituales de cortejo les instruyeron en la danza. En los gestos de los cráneos astados les mostramos el poder de la

³ (N. del T.) A ello habría que agregar los orígenes ornitológicos de nuestra pasión por la música y la danza. Mucho antes, en *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido* (2002, primera edición en francés de 1964), Lévi-Strauss había logrado encontrar en Sudamérica un mito Arekuna que, si no nos equivocamos, emparentaba en su origen la simultaneidad cromática de los distintos plumajes de los pájaros con la diversidad melódica de sus cantos musicales. La serpiente multicolor muerta por las aves fecunda en ellos las propiedades visuales y acústicas, sincrónicas y diacrónicas, que la mente humana “supramodular” sintetiza en sus representaciones de escenas teatrales, plásticas y musicales. A diferencia de Prometeo y Epimeteo, hermanos titanes de la mitología griega que distribuyeron los dones y atributos culturales sobre una naturaleza humana muy poco halagüeña, es la propia naturaleza encarnada en la piel de la serpiente la que genera desde dentro atributos culturales como las artes plásticas y la música, como ocurría con Quetzalcóatl, la serpiente con plumas de colores que, probablemente, dieron su mitológico origen a las largas plumas de los pájaros quetzales mesoamericanos. La naturaleza es además doblemente sabia en el mito Arekuna pues (encarnada también en los pájaros sin colores ni sonidos, pero ya ordenados con estructuras y funciones, músculos y huesos) ha sido capaz de distribuir los atributos culturales. En el mito Arekuna, según la coloración del fragmento de piel de serpiente que le tocó a cada uno, los pájaros obtuvieron el color de sus plumas y el sonido de sus cantos:

La garza blanca cogió su pedazo y cantó: “ä.ä”, grito que sigue teniendo hoy día. El maguari (*Cicoria maguari*) hizo lo mismo y emitió su feo grito: “á (o)- á (o)”. El soco (*Ardea brasiliensis*) se puso el pedazo sobre la cabeza y sobre las alas (donde tiene las plumas de color) y cantó: “koró-korókoró”. El martín pescador (*Alcedo sp.*) se puso su trozo encima de la cabeza y de la pechuga y así las plumas se pusieron rojas, y cantó: “se-txetxe txe”. Le tocó entonces el tucán, que se cubrió el pecho y el vientre (donde las plumas son blancas y rojas); dijo: “Klo-he-he Klo-he-he”; le quedó un cabo de piel enganchado en el pico, que se volvió amarillo. Vino entonces el mutum (*Crax sp.*); se puso el pedazo en la garganta y cantó: “hm-hm-hm-hm” y un trocito de piel que quedaba le hizo amarilla cada ventana de la nariz. A continuación, llegó el kujubim (*Penelope sp.*), cuyo fragmento blanqueó pecho cabeza y alas y que cantó “krrr”, cosa que desde entonces viene haciendo todas las mañanas. Cada pájaro “halla su flauta bonita y la guarda”. El plumaje ricamente coloreado del guacamayo proviene de que se apoderó de un gran pedazo de piel y con él se cubrió el cuerpo entero; los loros y cotorras amarillas lo imitaron. El pájaro oazabaka obtuvo un canto gracioso “oazabaka-oazabakáku-lu-lu-lu-lu”. Y todos los pájaros, incluyendo, el jacú y el ruiseñor, recibieron así plumaje y flauta. (Levi-Strauss, 2002, p. 267).



ceremonia y de las máscaras. Con los rastros de nuestras pezuñas en movimiento les revelamos los secretos del grano. Nuestra condición de carne les cortejó desde dentro.

Como recolectores, su atención individual se vio ligeramente desviada desde de los bulbos y las pequeñas raíces hacia las interminables competiciones y peleas heredadas de su tendencia a la introversión social. Comenzaron a otear el horizonte, en el que algunos de nosotros éramos peligros al tiempo que aportaciones sustanciales de nutrientes.

Al principio, todo quedaba en meros empujones y codazos en la lucha por la comida sobrante de las cacerías felinas, restos que había que robar compitiendo con ladrones de otras especies, como chacales y buitres; en la búsqueda de gacelas recién paridas y ocultadas por sus madres a buen recaudo, la de todo tipo de huevos, o de tortugas que lograron salir de los suyos pero que resultaban demasiado lentas para alcanzar un refugio seguro. Gradualmente, nos convertimos en cosas en las que pensar, recordar, narrar, planear y meditar entre el mismo misterio de la energía.

Los cortejamos desde fuera. Bailando a nuestro ritmo, comenzaron a ver en nuestros actos acciones en vivo de sus ideas y sentimientos. Nos convertimos en la concreción de sus egos más íntimos. Los comimos y nos comieron, enseñándoles de este modo la primera metáfora de su agitada socialidad: su propia exterioridad, correlato de nosotros mismos como su interioridad.

Como legado de proteínas, rompimos el extenuante círculo de insectos y herbívoros, concediéndoles así tiempo de ocio. Ello hizo posible cierta flexibilidad en el reposo para aprender a depredar, y un nuevo sentido del meditar, liberándolos de la monotonía de la mirada exclusivamente alimentaria y de la férrea cadena del conflicto interpersonal. Llevándolos a una condición omnívora, los transformamos para siempre y entraron en la Caza⁴ como nueva suerte de participante.

No es que dejaran atrás su apetito por frutas y vegetales, pero lo ampliaron para incluir semillas y carne, aventurándose en los arriesgados paisajes de la mente. La sabana o la tundra fueron esenciales en este aprendizaje, como espacios abiertos a estrategias infinitas

⁴(N. del T.) *The tender carnivore the sacred Game* (1973) es el título de uno de los primeros libros de Shepard. La mayúscula del título corresponde a la del término traducido que da pie a la nota.



de persecución y huida, ampliando al máximo el alcance de sus sentidos. Sus cerebros recibieron la invitación para un nuevo tipo de acción mundana que incluía la rememoración, la anticipación y los paralelismos con los Demás, con las palabras -nuestros nombres- que les capacitaban para compartir imágenes e ideas.

Comprometidos así, primero como comida y después como imaginario de una gran variedad de aconteceres y procesos, desde las señales en los sueños hasta los símbolos en la metafísica, hemos caminado junto a los humanos desde siempre. Los hicimos humanos, y seguimos haciéndolo individualmente, aunque ahora lo hacemos crecientemente en tareas terapéuticas, sosteniendo sus manos mientras matan nuestro lado salvaje.

Como esclavos, nos tienen cerca. Como mascotas mimadas con las que hablar y a las que acariciar, como seres para estar ahí, dependientes, como primera lección de otredad de los humanos, compartimos sus hogares durante diez milenios⁵. Pero hicieron de ese lazo una cadena. Del hogar privado nos han remitido a los lazaretos y a los manicomios, a los heridos y los solitarios, a los suplicantes de devoción absoluta: a los hospicios y a los hospitales, a los geriátricos, como asistentes de enfermos, impedidos y dementes. Hoy hacemos que hablen los autistas y hacemos más sociables a los presos.

Nada que objetar, salvo que solo implica a nuestros “representantes” minimizados y domesticados, no a nuestros ejemplares perfectamente salvajes. Huele a dependencia.

Los humanos aún no han caído en la cuenta de que nos necesitan, y siguen considerándonos mercancías, curiosidades o divertimentos. No hemos reconquistado el lugar central que ocupábamos en su pensamiento o el significado en el corazón de su ecología y de su filosofía. Demasiado a menudo somos meras realidades físicas, pasiones y brutalidades descerebradas, o tropos y símbolos abstractos.

A veces tenemos que ser sigilosos. Nos deslizamos en sus sueños. Nos ocultamos en su lenguaje, nos disfrazamos en alusiones, enmascaramos nuestro papel metafísico en una estética de la naturaleza. Aguardamos en libros infantiles, simpáticos dibujos, caricaturas burlescas. En los diseños del papel pintado, como mascotas o esquemáticos compañeros.

⁵ (N. del T.) La alusión a los diez mil años es recurrente en la obra de Shepard, y remite a su hipótesis de que nuestra presente crisis ecológica procede de la domesticación de la vida en el período Neolítico, circa 10,000 años B.C. Además, es el título del capítulo primero de libro citado en la nota anterior (Shepard, 1973).



Hemos sido marginalizados, excluidos, trivializados. Los humanos nos han hundido a la condición de objetos, bienes de consumo, posesiones, piezas de carne y superficies de cuero, pero solo como necesidades, y no como dádivas sacras. Han olvidado como leer el futuro con nuestra ayuda, cómo seguir nuestro ejemplo, como curarse con nuestros tejidos y con nuestros órganos. Han olvidado que simplemente observándonos pueden sanarse. En el pasado fuimos puentes, ejemplos de cambio, mediadores con el futuro y lo no-visto.

Sus propios números apenas nos dejan espacio, y ahí radica su incomprensión y su grave error. Se equivocan con respecto a nuestra desaparición, pensándola como parte de su progreso y no de su camino hacia la vacuidad. Cuando nos hayamos ido habrán dejado de saber quiénes son. Asumiendo que son el propósito de todo, el propósito les eludirá. Su mundo se desvanecerá en las tinieblas, sin otras aves que llamen al búho ni cenizales que anuncien el amanecer. (Shepard, 1996b).

Interdisciplina y subversión frente a diez milenios de crisis

Hasta donde sabemos, solo se ha editado una compilación de estudios sobre la obra de Paul Shepard. Se trata del volume de Max Oelschlaeger, Ed. (1995) *The company of others: essays in celebration of Paul Shepard*. Todos los capítulos son de interés, especialmente el del editor. Algunos son auténticamente esclarecedores y otros no tanto (o al menos, como todas las creaciones humanas, acusan más el peso de posteriores investigaciones). Pero, como tal, la idea de la Ecología Humana como una interdisciplina subversiva e hilo conductor de la filosofía ambiental de Shepard rara vez ha sido abordada, y casi siempre de pasada o de perfil. Nuestro objetivo es desarrollar brevemente tal idea a partir de las radicales reflexiones de Shepard sobre la responsabilidad ambiental de la filosofía occidental y otras disciplinas al menos históricamente afines. De hecho, como ya afirmaban McKinley y Shepard en su prefacio: “Más allá de sus nociones biológicas elementales, son precisamente las artes y las humanidades las que dan a la Ecología Humana sus rasgos distintivos” (1969, p. vii,).

Hay que decir que, como narración etiológica a la vez que como aguijón crítico aplicado a los problemas socio-ecológicos que afectan al planeta en el presente, entre los cuales la sexta extinción



masiva y antropogénica de especies no es precisamente el menor, mucho nos tememos que la carta hubiera llegado ya tarde cuando fue escrita meses antes de su muerte, e incluso nos atrevemos a afirmar que tampoco habría cumplido su cometido contrafácticamente, ni siquiera si hubiera sido el primer documento escrito desde la emergencia de la escritura (Esteban, 2019a). Como acertó en insistir Shepard (1973), *llevamos ya diez milenios* de crisis ecológica. Hoy, el cambio climático antropogénico parece haber alcanzado un punto de inflexión en el que abundan manifestaciones cada vez más frecuentes y crecientes, a tal ritmo y con tal número de futuras incertidumbres que, desgraciadamente, los que fuimos agraviados como *apocalípticos* ahora resulta que simplemente nos quedamos cortos, al menos a cierta escala. Con todo y, lamentablemente, por muy viral o de moda que esté, el negacionismo frente al cambio climático o la primera extinción masiva enteramente antropogénica no es más que otra expresión de la estupidez humana y de su mera terquedad, o más bien de su necesidad. En cualquier caso, se trata de una posición demagógica o de un conjunto difuso pero identificable de *reacciones* interesadas cuyos orígenes narcisistas, sus fantasías infantiles de omnipotencia (los casos de Putin o Trump son ejemplo de ello), su voracidad y su codicia difícilmente quedarían ocultas ante las críticas capaces, rigurosas, informadas, interdisciplinarias y radicales de Shepard a las democracias de mercado y a los intereses financieros que las sustentan. En eso radica en parte su carácter subversivo.

Desgraciadamente, el pesimismo ecológico ante las crecientes manifestaciones del cambio climático se imponía a unos ojos bien atentos como los de Paul Shepard. Ciertamente es que, en las últimas obras de Shepard, la función evolutiva del clima es menos tematizada. Pero sus hipótesis funcionan más bien como un presupuesto o *conditio sine qua non* de muchos de los argumentos de sus narraciones. Su libro *Coming home to the Pleistocene* (1998), donde explicita que nuestro genoma como *Sapiens* se estabilizó en el gélido Pleistoceno, ejemplifica un argumento como el de la paleontóloga evolucionista Elizabeth Vrba (1985): el paleoclima nos hizo humanos. Pero ese reconocimiento de la función evolutiva del clima, su atribución de los diez mil años de crisis al sedentarismo y el quehacer agrícola y ganadero posibilitados por el calentamiento del planeta en el Holoceno, (hoy llamado *Antropoceno* o incluso *Capitaloceno* por algunos autores declaradamente



subversivos⁶, en mayor o menor medida, no evitaba la angustia por la acción futura entre sus jóvenes estudiantes. Por eso eran habituales las preguntas desasosegadas de sus alumnos (“Pero entonces, ¿qué nos queda por hacer?”). Cuenta su mujer Florence que, ante esa fatal pregunta, Paul Shepard asentía con un dolor cómplice y casi transparente, se encogía de hombros con desánimo y, apesadumbrado, reconocía su incertidumbre sistémica – una especie de principio de incertidumbre ecológica basado en la impredecibilidad de los cambios en cascada que siguen a los puntos de inflexión en los dominios de estabilidad que giran en torno a atractores sistémicos (Esteban, 2013). Y sería injusto negar que Shepard supo incluso anticipar parcialmente la teoría de la resiliencia (Esteban, 2013 y 2019b). Con todo, era honesto: con mayor frecuencia mencionaba en sus clases una reflexión de Iván Illich, quien afirmaba que se había pasado la vida tratando de responder esa pregunta, y buena parte de la respuesta había sido que saber cómo demonios llegamos hasta aquí también era parte del problema (Shepard, 1996b, p. xiii.).⁷ Otra de las respuestas de Shepard apelaba a la condición ontológica de los artefactos animales y humanos (véase Ingold, 2000, pp. 349-361): ni siquiera los textos y las obras de arte pertenecían a una peculiar noosfera platónica, sino a la biosfera, e interactuaban sistémicamente⁸ con los demás elementos de las bioculturas. Aquí la ecología, como el resto de los saberes prácticos humanos, puede encontrar en la filosofía un aliado interdisciplinar en su función subversiva. Y decimos *puede* porque se trata de una espada de doble filo. Aunque en muchas ocasiones, la filosofía en cuanto género de escritura (Rorty, 1996), ha servido para legitimar el *statu quo*, sería injusto olvidar que en otras muchas ha sido de ayuda a la hora de cumplir al menos un papel desmitificador, o deconstructivo, si se quiere.

⁶ Véase Zalasiewicz J. et al. (2008). Are we now living in the Anthropocene?, *GSA Today*, V. 18, no.2. También Moore, J. (2018): ¿Antropoceno? Más bien Capitaloceno *Revista Digital Sin Permiso*, disponible en <http://www.sinpermiso.info/textos/antropoceno-mas-bien-capitaloceno-entrevista>, última consulta del 20 de octubre de 2023. Y Moore, J., ed. (2016). *Anthropocene or capitalocene?* Oakland: PM Press. Finalmente, Esteban, J.M. (2019c). *Bucles de extinción*. Bloomington: Palibrio y UCCS.

⁷ En este sentido temperamental, Shepard era compañero de viaje no solo de Iván Illich, sino también de pensadores deconstruccionistas como Michel Foucault, Jacques Derrida o Richard Rorty, autores usualmente considerados como filósofos subversivos.

⁸ Y siguen haciéndolo: basta con sufrir un apagón eléctrico o una batería agotada en un dispositivo digital para comprobar la evanescencia del *ciberespacio*, de sus agentes digitales o *avatars*, palabras que, por cierto, también incorpora el DRAE.



En este medio Paul Shepard se encuentra como pez en el agua, aunque, como todos los demás practicantes de un género interdisciplinario de escritura, su espada le ha herido quizá inadvertidamente en su misma práctica desmitificadora, ayudando inintencionadamente a legitimar otras mitificaciones a veces más perniciosas. No hay fórmula infalible y eterna para evitar ese riesgo. Es el precio a pagar por la osadía subversiva. El caso de Shepard es también una buena instancia ejemplarizante. Crítico implacable de los mitos de la razón neolítica, desmitificador de la sucesividad lineal de la historia como progreso, se apegó de por vida a la hipótesis de la sabana afro-oriental como nicho para la emergencia evolutiva del *Homo Sapiens*. Sí fue capaz de abordar intensamente⁹ el papel de la cadera de Eva (Campillo, 2005), la función de la mujer en la evolución de la especie humana, pero no al punto de contemplar hábitats alternativos para la emergencia del *Sapiens* que aún podrían socavar mitos legitimadores del *statu quo* del patriarcado y otros mitos aún vigentes¹⁰ (Martínez, 2003, p. 333). Darwin y su racismo victoriano en el diario del Beagle

⁹ Intensa y subversivamente. La postura de Shepard ante el feminismo es un buen ejemplo:

En tiempos de confusión creciente sobre las diferencias de género, el pasado evolutivo depara una perspectiva significativa. Hay que admitir que la línea entre la especialización de rol y la opresión social arbitraria tal como la vemos hoy no es fácil de determinar. Pero para distinguir entre lo que viene dado genéticamente y lo que es un patrón cultural es necesario considerar el dimorfismo sexual en sus aspectos psicológicos, sociales y biológicos. La realidad de diferencias innatas corporales y temperamentales no justifica ninguna distinción en el estatus social. El chovinismo machista basado en el determinismo evolutivo es repugnante. Pero, tras 15 millones de años de evolución de los homínidos, es fútil defender que los hombres y las mujeres son iguales. Es algo típico de la aproximación ideológica a la vida asumir que gracias a la acción política podemos hacer del organismo humano cualquier cosa que queramos. (Shepard, 1996b, pp. 344-345)

¹⁰ Nos referimos, claro está, a la hipótesis del *simio acuático* de Elaine Morgan (1997), explicada por en Carolina Martínez Pulido en *El papel de la mujer en la evolución humana* (2006). Shepard se adhería a la hipótesis ortodoxa de la sabana en el Valle del Rift del sureste africano como cuna de la humanidad, debido a la abundancia e importancia de los restos de homínidos hallados en esa fractura abierta y en crecimiento, en longitud y profundidad, desde mediados del período Cenozoico (hace unos 30 millones de años, aproximadamente). Los geólogos pronostican que aproximadamente en 10 ma. el Valle del Rift será una cuenca oceánica. ¿Es posible que, con anterioridad a la gran fractura sísmica y volcánica que dio origen al Valle del Rift, haya habido un hábitat de marismas lacustres? La conjetura de Elaine Morgan viene a ser como sigue: *Si hubiera sido así*, y teniendo en cuenta los hábitats de humedales y la tendencia mamífera de, en situaciones de riesgo, transportar a las crías a un lugar seguro, cargar con las crías y caminar con ellas por encima de las aguas *habría sido* un factor de gran peso para la bipedestación. Nótese el carácter contrafáctico de la hipótesis de Morgan. Aunque arriesgada, merece al menos no ser bloqueada y esperar el resultado



causan vergüenza ajena y, aunque la responsable del fácil desliz en los mitos del darwinismo social fue la interpretación de Spencer, autor mucho más leído en los Estados Unidos que el propio Darwin, el naturalista victoriano jamás se distanció del mito del registro fósil como un libro al que le faltan la mayoría de sus páginas (Gould, 2006) con tal de mantenerse en el reformismo y no caer en nada parecido a la hipótesis catastrofista, mucho más proclive *malgré lui* al concepto de revolución que, aunque con sus propios mitos, era denostado por el *statu quo* burgués y liberal del imperio victoriano.

Martin Heidegger constituye otro ejemplo sonado. Su célebre lagartija “pobre de mundo” ha mermado el papel desmitificador de su crítica al humanismo. La proverbial pobreza de mundo del reino animal hace que el filósofo de la Selva Negra germana reincida en un antropocentrismo logocéntrico algo desconcertante, debilitando su crítica desmitificadora en La época de la imagen del mundo, alejando sus tesis sobre el mundo circundante de la noción de *Umwelt* de su admirado biólogo Jakob Johann von Uexküll (1864-1944)¹¹. No sin cierta ironía, los ejemplos pueden multiplicarse *exponencialmente* en la hipótesis de la *singularidad* de Raymond Kurzweil (Queens, NY 1942 -), con posturas tan arrogantes como para desafiar y predecir el óbito del envejecimiento y la muerte, recayendo en los mitos dicotómicos que Shepard ayudó a deslegitimar. Shepard afirma la muerte como parte inseparable y posibilitadora de la vida. Los desmitificadores de la singularidad, de la apuesta transhumanista y a todo o nada por la I.A., los críticos de la alabanza desmesurada de la prolongación de la esperanza de vida, o quienes advertimos el peligro anejo de la sobrepoblación somos considerados ahora los reaccionarios.

Para Max Oelschlaeger, la obra de Paul Shepard desafía cualquier categorización. Pero, prosigue, si tuviésemos que ubicarlo en una disciplina, ésta sería la Ecología Humana. Dado el

de ulteriores investigaciones sobre la geología del período Cenozoico (65.5 m.a.-2.6 m.a.; véase Roberts, A. (2011, pp. 10-13.)

¹¹ ¡Cuán diferentes parecen la garrapata de Uexküll y la lagartija de Heidegger! Véase Uexküll (2016): *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres* (Madrid, Cactus)



carácter radical e incluso subversivo de su escritura, su obra no parece pertenecer a su tiempo. De ahí que Oelschlaeger (1995)¹² crea que la mayor parte de su reconocimiento esté aún por venir.

Esa es también una de las convicciones que subyacen a este escrito. Paul Shepard nos dejó muchas huellas que vale la pena rastrear y que hacen de él uno de los primeros practicantes de la Ecología Humana y la Filosofía Ambiental. No pensamos pelearnos por etiquetas. Lo cierto es que la escritura de Shepard es señaladamente interdisciplinar, tanto o más que la de Marshall McLuhan, autor que Shepard leyó con seriedad y utilizó y citó con frecuencia en el *motto* de algún otro un libro (1969). Ambos son pioneros de la interdisciplina en la práctica. Y en las obras de uno y otro es fácil ubicar a la filosofía como marco general para integrar desde las humanidades a la psicología y la psiquiatría, la genética y la epigenética, la psicología y la arqueología ... sería ocioso seguir la lista¹³. Resulta más provechoso dejar que sea Shepard quien lo muestre con sus prácticas de escritura, y no nosotros quienes insistamos en decirlo. Como era de esperar, para Shepard, el término *filosofía* incluye en su campo semántico “sabiduría”, un conjunto de virtudes y actitudes que conllevan *per se* factores prácticos, como lo hace su Ecología Humana. En ese contexto práctico, Shepard no desdeña la especulación filosófica, pese a la falta de coraje de las filosofías contemporáneas.

Solo hay una ecología, no una ecología humana separada y superior a una ecología subhumana. Ninguna escuela, teoría, proyecto o institución la controla. Para nosotros, hace referencia a un mosaico conjuntado desde nuestro lugar en la evolución de las especies evitando el fanatismo antropocéntrico. Debemos emplearla para enfrentar los grandes problemas del *pensamiento filosófico*, como la contingencia y la transitoriedad de su sentido y sus límites, abordadas sin miedo. La prueba definitiva de la mente humana va a ser la aceptación desacomplejada de su propia esencia orgánica (Shepard, 1969, p. 10)

¹² En Oelschlaeger M., Introduction. En Oelschleager, M., Ed. (1995).

¹³ En su introducción a *Traces of an Omnivore* (Shepard 1996c. p. xvi.), Turner caracteriza el libro de Shepard *The others: how animals made us human* (1996b), como un compendio de las relaciones entre humanos y animales que abarcaba la antropología, la zoología, la biología evolucionista, la filosofía, la cosmología y la crítica social.



Ni carnívoros ni veganos: somos omnívoros.

Shepard practicó una interdisciplina insobornable, pero sin cacarearlo ni una sola vez. Según su esposa Florence Shepard, Paul siempre rehusó a ser ubicado en los casilleros de la zoología o la biología, y muchos, entre los que nos encontramos, vemos en él un auténtico predecesor de la *Deep Ecology* de Arne Naess. Nunca despreció ni la filosofía ni las humanidades, sino que, como al resto de ciencias algo más altaneras autodenominadas duras, las criticó por asumir premisas que, a día de hoy, resultan descartables según el estado de nuestros conocimientos de Ecología Humana, por contener dicotomías y jerarquías ontológicas basadas en narrativas logocéntricas que él supo identificar[...] Nosotros lo imaginamos también como nos gusta imaginar a Aristóteles: saltando las murallas de la aburrida académica de Platón, escapando de la obsesión platónica por el formalismo matemático y, en vez de eso, observando la metamorfosis de las ranas o la neotenia de los ajolotes en las lagunas cercanas. Por suerte, la reputación de Paul Shepard en el Pitzer College de San Diego le valió una posición en Filosofía Natural y Ecología Humana donde ejerció ejemplarmente su libertad de cátedra. Se lo merecía, claro. Aunque solo fuera por su honestidad y su valentía, aunque su saber enciclopédico y su coherencia práctica, además de propio trabajo de campo y su vida entre los seres vivos, quizá solo comparable a la del poeta y ecólogo David George Haskell¹⁴, también debieron de contar.

De hecho, los términos “ecología” y “filosofía” aparecen demasiadas veces juntos para omitir su conjunción como un par difícilmente separable. Pero es posible confundir el pensamiento ambiental con la ecología superficial o la mera sustentabilidad económica (que subordina el sistema ecológico al sistema económico de mercado), con la biética, la ética médica o la ética animal, identificada normalmente con posiciones bienestaristas. Pero la situación es bien distinta. Ninguna de estas corrientes practica la interdisciplina como lo hace Shepard. Pero es que, además, la

¹⁴Me refiero al biólogo y poeta David Haskell (2014) *En un metro de bosque, Un año observando la naturaleza*, Madrid: Turner Noema. Haskell estableció su particular mandala del tamaño de un metro y estuvo sentado en una piedra observando cómo el paso de las estaciones alteraba todos los aspectos de las comunidades bióticas de esa pequeña área de bosque norteamericano, en la montaña de Shakerag Hollow. El informado capítulo que Haskell dedica a los musgos es de una belleza sencillamente sobrecogedora.



Ecología Humana ha penetrado el pensamiento filosófico más allá de la ética o la axiología, desde la estética a la antropología filosófica a la ontología, la filosofía de la ciencia o la filosofía política. Incluso podríamos ya hablar de *humanidades ambientales*, incluyendo destacadamente a la historia ambiental (véase Puente, 2021, por ejemplo).

Pero donde Shepard rompe bruscamente con las corrientes de la sustentabilidad blandengue es en el terreno de la nutrición. Su distancia con el “vegetarianismo” o el “veganismo” es insalvable (sin por ello rodar por la pendiente del negacionismo frente al cambio climático, claro está). Sus argumentos, como suele ser habitual en su práctica dentro y fuera de la academia, se fundamentan en la filogenia y la ontogenia, o en la importancia de estar configurado por el pasado, como acertadamente tituló Shepard a uno de sus textos ¹⁵.

En su opinión, nuestra emergencia como especie estuvo marcada por un contexto de primates omnívoros, cazadores y recolectores. Nuestra anatomía, nuestra fisiología y nuestro metabolismo aún lo confirman. No éramos ni exclusivamente frugívoros, ni herbívoros, ni granívoros ni carnívoros. Somos humanos porque somos primates omnívoros capaces de alimentarnos de todas estas dietas según las exigencias ambientales, meteorológicas, estacionales, migratorias, de conflicto social, etc. “Tratar de ser deliberadamente un herbívoro -o sea, un vegetariano- constituye una arrogancia particular bajo el aspecto de una ética” (Shepard, 1996b, p. xi). Otra cosa son los fatales desequilibrios de dieta que nos resultan tan familiares. Siendo omnívoros, solemos equivocarnos en las proporciones y la calidad, exagerar la ingesta de carne o recibir una mala educación sobre la necesidad de frutas y verduras. Y hay algo peor derivado de la cultura industrial y ahora globalizada: consumir variedades de especies animales y vegetales por su apariencia, su tamaño, su adaptación al transporte y al almacenamiento o su condición simbólica del estatus social [...] Aquí sí que podemos aspirar a un acuerdo: disminuir el consumo de carne parece condición necesaria en términos de la salud de las poblaciones, y de las condiciones socio-

¹⁵ On the significance of being shaped by the past. En Shepard (1973): *The tender carnivore and the sacred game* (Athens and London: The University of Georgia Press pp. 87 y ss).



ecológicas y climáticas del planeta o de la conservación de la diversidad biocultural para frenar la homogeneización biocultural [...] (Esteban, 2018, en Rozzi, R. et. al., eds., 2018, pp. 137-165).

Hablar de matar para comer es otra cosa, claro. El vegetarianismo o veganismo es una especie de zoocentrismo, pues hacer acopio de cualquier alimento para comer significa matar seres vivos, no importa a que reino de la vida pertenezcan. Y aquí, necesariamente la filosofía entra en escena. Tomar conciencia de que para comer hay que matar fue algo sumamente doloroso para las poblaciones de nuestra especie porque carecíamos de una filosofía de la muerte como parte de la vida (Shepard, 1996b, p. xxi.) y quizá también porque la nueva división del trabajo que advino con el sedentarismo incluyó el oficio pagado de matarife, de aquellos que se ocupaban profesionalmente de la matanza. Esa filosofía debería incluir no únicamente la necesidad moral de dar muerte, como la fuente de la vida, sino sobre todo el reconocimiento de que nosotros también somos comida, fuimos y aún podemos ser presas. El descubrimiento de nuestra condición evolutiva como presas constituyó otra desmitificación importante en este caso la afamada hipótesis debida a Robert Ardrey (1998): la hipótesis del cazador como causa última de la evolución de la especie humana. Es muy recomendable leer al respecto Hart D. & Sussman, R. (2005). *Man the hunted. Predators, primates, and human evolution*. New York: Westview.

Esta continuidad, prosigue Shepard, es básica para la existencia orgánica tomada en su conjunto. Los nexos de la vida la exigen. Embalsamar, esa refinada práctica inventada por la cultura egipcia que aún conservamos legalmente es, según Shepard, un desesperado intento por escapar a la existencia carnal. El resto de dualismos filosóficos, tanto epistemológicos como ontológicos, que siguieron en Grecia y fundamentalmente en las culturas mediterráneas, nos son bien conocidos.

Por el contrario, en las sociedades donde los individuos matan lo que comen (sean embriones en huevos, semillas, o ejemplares adultos) no hay posibilidad de huida: aceptar la áspera realidad de la muerte equivale a apostar por una decidida afirmación de la vida. Y de esta manera, la percepción, el reconocimiento y finalmente la aceptación sin traumas de la dura verdad de la muerte es una parte de la afirmación de la vida. De esta forma, muchas tribus indígenas o aborígenes afirman que matar y comer otros seres vivos es un obsequio o un don de la vida mucho



más grande e importante que el sometimiento a una naturaleza “bestial” o, contrariamente, una de las primeras victorias en el control de la naturaleza (Ingold, 2000, pp. 61-77). Para nosotros (Esteban, 2019a), si estuviéramos física y psicológicamente más cerca de los ciclos ecológicos, tendríamos menos miedo de la muerte. Como afirmaba un viejo indio de los pueblos exterminados por ingleses y francés, iniciando a un joven cazador:

Tras abatir al animal con un flechazo, sin matarlo, hay que tomar la cabeza del animal entre sus manos y mirarlo a los ojos. Los ojos son el lugar donde se halla todo el sufrimiento. Mira en los ojos de tu hermano y siente su dolor. Luego, toma el cuchillo y corta con fuerza debajo de la quijada, aquí, en el cuello, de modo que muera rápidamente. Y mientras hagas esto, pide perdón a tu hermano de cuatro patas por lo que haces. Ofrece también una plegaria para agradecer a tu pariente de cuatro patas por regalarte su cuerpo precisamente ahora, cuando necesitas carne para comer y ropas que vestir. Y prométele que tú mismo regresarás a la tierra cuando mueras, para convertirte en alimento para la tierra y para las hermanas flores, y para el hermano ciervo. Es conveniente que ofrezcas esta bendición al animal de cuatro patas y que, cuando llegue el momento, le correspondas tú con tu cuerpo de esta manera, tal como el animal de cuatro patas da la vida para que sobrevivas. (Warren, 2004, p. 260).

Antropocentrismo, economía de mercado y extinción antropogénica de la experiencia ecológica.

En su Prefacio a *The only world we've got* (1996a), Paul Shepard nos cuenta que, aunque alcanzó la treintena en la universidad movido por su interés en los poetas, pintores y viajeros románticos, su impulso hacia la Ecología Humana procedía del asombro ante la evolución biológica y de la conciencia de la distancia creciente con nuestros propios ancestros. Shepard compartió su tiempo entre ranas, peces y reptiles, y aún más con los animales homeotermos, como aves y mamíferos. Ya de niño sintió que él también era vestigio de un pasado surgido de las tinieblas primitivas con las que compartía el mundo. No dudó en desarrollar una concepción de la evolución humana a partir de su propio proceso de ontogénesis y, más tarde, en pensar los orígenes de la conciencia análogamente (Shepard, 1996b). Ahí nació su fascinación por la prehistoria humana. Shepard vivió



en la segunda mitad del siglo pasado, con su violencia, sus catástrofes y su avaricia, y recordando dolorosamente que en los 3 millones de años desde el Pleistoceno (cuando se estabilizó nuestro genoma y las poblaciones humanas eran escasas en número, sensibles a la estacionalidad del clima y empáticas con otras formas de vida, *humildes* ante el mundo: la humanidad no estaba aún perturbada ante la pluralidad, por la idea de ser una especie más entre muchas otras). No había emprendido su fatal destino en busca de Lo Uno, lo que Safatti llaman la invención de Occidente¹⁶. El tamaño de los grupos se ajustaba a las relaciones y la pluralidad humanas, la alimentación se adecuaba a nuestra fisiología de animal omnívoro, a nuestro nicho ecológico y también a nuestra duramente ganada adaptabilidad. Aunque atrofiada, esta sensibilidad genérica y espontánea todavía forman parte de nuestras bioculturas. Es importante recordar que este nexo fue tejido por los modos de vida de los cazadores recolectores, por la humanidad pleistocénica “para quienes la estación de la existencia personal, del nacimiento a la muerte, era celebrada como un ciclo efímero en el seno de un universo más importante” (Shepard, 1996b, p. viii.). Nuestra idea de personalidad y de individualidad aún quedaba lejos: nadie firmaba las obras de arte de las pinturas rupestres del Paleolítico Superior.

No obstante, se nos ha educado en la creencia de que el auténtico *yo*, a quien Freud nos enseñaba a ver como desconocedor de la casa de cuya propiedad presume, ha sido independiente de nuestra biología. Como si la biología fuese una tirana que pudiéramos derrocar para obtener toda suerte de libertades, sobre todo por medio de la externalización de la inteligencia. Hasta un predecesor de la historia ambiental, Fernand Braudel, comparte la falsa, pero generalizada creencia de la tiranía de la naturaleza:

El hombre es prisionero, desde hace siglos, de los climas, de las vegetaciones, de las poblaciones animales, de las culturas, de un equilibrio lentamente construido del que no puede apartarse sin correr el riesgo de volverlo a poner todo en tela de juicio. Considérese el lugar ocupado por la trashumancia de la vida de montaña, la permanencia en ciertos sectores de la vida marítima, arraigados en puntos privilegiados de las articulaciones litorales;

¹⁶ Safatti, H-P (2013): *L'Invention de l'Occident* (Paris: André Editions).



repárese en la duradera implantación de las ciudades, en la persistencia de las rutas y de los tráficos, en la sorprendente fijeza del marco geográfico de las civilizaciones. (Braudel, 2006, p. 9).

Para Braudel, la historia de la humanidad está aprisionada o limitada por ciertas barreras, entre ellas las circunstancias ecológicas. Pero donde Braudel ve prisiones o limitaciones para la libertad humana, nosotros vemos abiertamente sus condiciones de la posibilidad. Parafraseando a John Dewey sugeríamos en 2006 que “el pez no vive en el agua, sino gracias a las aguas: éstas le proporcionan la propiedad de ser respirables.” (Esteban, 2006, p. 30). Pero no es momento de introducir la teoría ecológica de la percepción de James Gibson y sus *affordances* (Esteban, 2013 y 2019a). Para el pensamiento ambiental, las poblaciones humanas no pueden ser prisioneras de los climas, las vegetaciones, las poblaciones animales o las condiciones abióticas, sino que unas y otras se co-posibilitan. Forman parte de sistemas complejos que configuran nuestro ambiente, compuesto de sistemas que transforman y son transformados por las poblaciones de todas las especies, incluyendo la humana.

Ya a finales del siglo pasado, se lamentaba Shepard de que la cultura industrial de entonces nos dictaba día a día que podíamos hacer todo lo que deseáramos, que nuestro deseo de maximizar beneficios era legítimo, que la codicia individual causaba la derrama económica y el beneficio de todos, que podemos modelar el mundo *ad libitum* y convertirnos siempre en lo que nos convenga. No hace falta ser un psicópata para imaginar su pesimismo y su depresión si hubiera llegado a vivir en la tercera década del siglo XXI. Todos estos anhelos enloquecidos, incluyendo desafiar el envejecimiento y la muerte, obedecen a la falsa certidumbre, (a lo que los anglosajones denominan *wishful thinking*), de que la especie humana es esencialmente diferente del resto de formas de vida. Nuestra arrogancia pudo ser mayor o menor según la época, pero Shepard tenía razón: nuestra especie jamás había alcanzado una devastación ambiental tan voraz como la derivada de la insolencia humana del siglo XX y, añadiríamos nosotros, a las 2.3 largas décadas transcurridas en el siglo XXI.



Shepard y otros dieron muchos ejemplos. Y pueden ofrecerse muchos más de pueblos de cazadores recolectores que perciben su mundo circundante y guían su conducta de maneras muy distintas a las nuestras (Ingold, 2000, pp. 40 y ss.). Aceptaba Shepard que la celebración de la vida nómada del Pleistoceno (la vida del Sapiens hace más de doce mil años) tendía a ser ridiculizada e invariablemente se encontraba con persistentes obstáculos. Y es cierto que los cazadores recolectores, incluso los que restan en el presente, “no siempre vivían en una perfecta armonía con la naturaleza o entre sí mismos, quizá no siempre estaban contentos, satisfechos, bien nutridos, en perfecta salud, o eran profundos filósofos” (1996b, p. xii.). Y tampoco hay un tipo universal de cazador recolector. A su modo eran y son personas parcialmente ineptas, como las ha habido y las hay en todo tiempo y lugar. Y no sería injusto juzgarlos a partir de casos de homicidio, de abuso sexual o de angustia suicida. Con todo, según Shepard, estas prácticas humanas son harto incomparables con la degradación del organismo humano y su abatimiento psicossomático, con todo el dolor y el sufrimiento humano y no humano que inunda las ciudades y metrópolis globales, las catástrofes socio-ecológicas ocasionadas por la codicia industrial y financiera global que ha nulificado nuestra vida ecológica y social, reduciéndolo todo a productos, mercancías y valores de cambio (Esteban, 2019a) en nombre del progreso, un mito casi coetáneo con la invención de la Historia o de la escasez, de las que Shepard se ocupó en extenso. Ceguera especulativa, voracidad económica, codicia desmedida, obsolescencia programada, precarización de la vida [...] ¿quién puede negar su imperio en todas las facetas de la actividad humana, ahora gobernada por la occidentalización del mundo (Latouche, 1996)? Y hay una conclusión sistémica que aumenta nuestra desesperanza: coincidimos con Shepard en que estos ciclos “económicos” y sus correspondientes catástrofes crónicas ocasionan una realimentación que Shepard no duda en llamar paradoja: han llegado a convencernos de que la solución a nuestros problemas es “una doble y curiosa paradoja que hace que la gente crea que la solución a sus problemas reside en el ‘tener siempre más’” (1996b, p. xiii), de modo que el naufragio de la dignidad humana y la destrucción del entorno son sentidos a la inversa, como la prueba de una insuficiencia de desarrollo tecnológico e



industrial. Con todo, Shepard no deja lugar a dudas: la solución no puede ser volver a nuestra casa pleistocénica.

Durante un tiempo ésta fue una de mis inquietudes. Después, finalmente comprendí que no hace falta “volver atrás” en el tiempo para ser el tipo de criatura que somos. Los genes del pasado vienen con nosotros. Lo que pido no es que la gente cambie de genes sino de sociedad, para ponerse en armonía con la herencia que ya disponen (Shepard, 1996b, p. xiii)

De ahí la importancia que para este empeño tiene que nos sepamos configurados por el pasado, para adecuar nuestra ontogenia a nuestra filogenia, liberándolo de lecturas ideológicas como la noción de progreso, perfectibilidad lineal o exponencial, o de la misma *singularidad*.

Los filósofos humanistas de la evolución humana defienden que la humanidad constituye un salto de ruptura sin precedentes en la historia de la vida, viendo en el hombre el heraldo de nuevos modos de existencia tan revolucionarios como la primera invasión de la tierra por los anfibios acuáticos. Pero hay que proceder con cautela, pues el hombre no es el fin ni la finalidad de todo cambio evolutivo, sino solo el término de una que rama, que es contemporánea con el resto de las presentes formas de vida, de las que no desciende. (Shepard, 1996b, p. 123.).

Dado que, entre las especies no humanas de vida, la conducta, los sistemas nerviosos y los modos de aprendizaje son tan comunes, y según la aparente superioridad, importancia y ventajas adaptativas del salto evolutivo humano, se pregunta Shepard en tono sarcástico, ¿a qué esperan los osos, los patos, las cebras y las hienas para dar tal salto? ¿Hemos de dar por sentado que ya están en plena carrera hacia la conciencia, la individualidad y la personalidad expandida al ritmo que les permiten los mecanismos evolutivos? En este punto Shepard nos pide, además de prudencia, humildad. Yo añadiría *conocimiento biosemiótico* de nuestro mundo circundante y del de otros organismos y especies (Uexküll, 2016; Esteban, 2019b, pp. 99-208) y *reconocimiento* del par transaccional inseparable organismo/ambiente.



Medido en términos geológicos, nuestro recorrido como especie no ha sido tan largo, apenas 200,000 años. Algunos piensan este hecho de forma enteramente optimista, soñando incluso con la exponencialidad y la singularidad ¡imagínate cuándo despleguemos toda la capacidad de nuestro cerebro! El derrotero de ese curso es más incierto de lo que parece. Estamos empleando la capacidad del cerebro que podemos y debemos emplear por mor de nuestro nicho ecológico. La combinación entre la rareza de una especie y del desarrollo de capacidades de aprendizaje complejas amparadas en la conciencia de la propia individualidad, todo ello basado en un ciclo de vida altamente especializado y un cerebro complejo en exceso, es nueva y peligrosa, y podría no tener éxito evolutivo. De hecho, la amenaza de extinción antropogénica ya está presente. La mayoría de las especies animales ya son tan inteligentes como pueden serlo de acuerdo con sus nichos ecológicos particulares

Creo que filosóficamente, es tanto erróneo como pernicioso asumir que todas las criaturas quieren ser humanas o que la conciencia humana es el pasaje cósmico por el que toda forma de vida se abrirá paso (Shepard, 1996b, p. 123).

La idea de humanidad como pináculo evolutivo no es ajena a la filosofía occidental. Pero las relaciones entre la Ecología Humana y la Filosofía Ambiental de Shepard van más allá de la crítica de estas ideas y otras semejantes, pues dicha crítica alcanza filosóficamente a otras disciplinas bioculturales. La idea de que los genes son los bloques que nos hacen iguales, mientras que las diferencias se deben a las culturas, a la plasticidad de la conducta aprendida, se debe en parte a nuestra ignorancia de la conducta aprendida como medio de unificación. Y es aquí donde la ruptura radical con nuestro pasado pleistocénico que representó el deshielo, el Holoceno o el Antropoceno, unida a la conversión de toda la biosfera en una máquina productiva y, en suma, a los procesos de domesticación total, justifican la afirmación de Shepard de que nuestra crisis ecológica tiene (al menos) 10, 000 años. La domesticación, la agricultura y el pastoreo significaron la ruptura del orden en la dinámica poblacional estabilizadora del nomadismo, la caza y la recolección y el inicio de una serie de bucles realimentación positiva (Esteban, 2019b). Tal y como los ejemplares domesticados



proliferaron después de esa ruptura en los sistémicos genéticos equilibrados de sus predecesores, miles de ideologías han ido multiplicándose desde que la agricultura hizo añicos los modos de vida de los clanes de caza y recolección.

La historia escrita de los últimos siglos ha puesto énfasis en la personalidad de aquellos líderes heroicos del estado que capitanean el cambio social y el alejamiento de la tradición, acoplando el poder político a la idiosincrasia y al genio como fuentes de cultura. Y aun así la conducta, la tradicional conducta de los animales capaces de aprender, y el estudio de las culturas pre-agrícolas indican que la mayoría de los cambios son destructivos. La característica fundamental de una cultura, que es la adaptación biológica, radica en la conservación de tramas y recurrencias características que sus miembros aceptan y apoyan, por muy brillantes que sean individualmente. Quizá, conforme la filosofía de la historia vaya sido cada vez más afectada por la antropología, la historia moderna será la mayor evidencia para repensar el cambio social (Shepard, 1996b, p. 123).

El lector contemporáneo tenderá a pensar que, en términos filosóficos, esta tesis es de por sí subversiva o, al menos para ciertos oídos, puede resultar escandalosa o demasiado conservadora y heterodoxa. Admitamos que, cuando menos, deja en uno cierta sensación sombría de melancolía ¿Acaso nuestra crisis ecológica, incluyendo la sexta extinción masiva de especies, no amerita cambios sociales, más allá de profundizar en su carácter antropogénico? Seguramente se nos escapa algo. Lo que ya sabemos es que, según Shepard, para que la Ecología Humana pueda proponer esos cambios sociales informadamente, habría que responder interdisciplinariamente a estas cuestiones también desde las humanidades y las artes, incluyendo a la filosofía. Quizá una de las claves esté en el hecho de que *la filosofía de la historia se vea afectada por la antropología*. Y en efecto, pese a que la crisis ecológica dure ya más de diez milenios, la obra de Polanyi *La gran transformación* (1992) nos permite acotar un poco los cambios sociales deletéreos que advinieron con el establecimiento del Mercado, no como una fuerza social equilibrada junto a otras, sino como *el núcleo central o cibernético* (el que gobierna centralmente, si acudimos a la etimología griega) en



torno al cual gira todo el sistema socio-ecológico. El capitalismo de estado de la China gobernada por Xi-JinBing (1953-) es un ejemplo triste de todo esto.

Todos sabemos que el impacto ambiental del mercado es enorme, pero ese sistema persistente de gobierno no ha sido ni es eterno. Con su monumental obra, Polanyi también viene a recordarnos que la disponibilidad inmediata de una naturaleza ya mercantilizada y convertida en valor de cambio nos ha alejado más aún del origen de nuestros recursos naturales. Lo mismo advertía algo más tarde el antropólogo Claude Levi-Strauss (1979, p. 268 y ss.). Esa ilusión de disponibilidad inmediata y absoluta de las mercancías elaboradas a partir de relaciones socio-ecológicas inevitablemente afecta nuestras percepciones y nuestras interacciones con todos los ecosistemas y sus comunidades bióticas y, por lo tanto, con la otredad salvaje de los animales. Para los habitantes urbanos, la naturaleza ha pasado a ser un ente abstracto: la mayoría de las veces *naturaleza* remite en la vida urbana al contenido exótico y remoto de mercancías digitales que consumimos en pantallas ahora ya táctiles. De alguna forma, la experiencia de la naturaleza ambientalmente significativa para nuestro desarrollo ontogenético y la filogénesis de la especie está en severo riesgo de extinción. La extinción de la experiencia que venimos abordando desde *Naturaleza y conducta humana* (2013) hasta *La hipótesis de la biofilia* (2019a) es particularmente más grave que muchos otros riesgos, ya de por sí graves, derivados de la reducción de los valores ambientales a los valores de cambio del crecimiento económico. La reducción económica de nuestra experiencia en la naturaleza significa el empobrecimiento perceptivo de nuestro mundo circundante, reducido ahora a las cosas hechas por y para los seres humanos. Dado que nos servimos ontogenéticamente de los seres y sus procesos en el mundo circundante como medios de auto-representación, los seres humanos cuya ontogenia transcurre alejada de la diversidad de la vida corren el riesgo de quedarse estancados en fantasías narcisistas que resultan autodestructivas (Shepard, 1982) y que, inevitablemente, acaban por dañar el ambiente socio-ecológico del que, lo quieran o no, depende su propia existencia. Cuando la ontogenia queda englobada en el crecimiento económico del sujeto, entendido como un desarrollo atento solo a directrices económicas (como un desarrollo que ignora los límites ecológicos de las economías humanas) éste



genera hipertrofias, atrofas y otras patologías del desarrollo, como las fantasías infantiles de omnipotencia, tan propias de esa imagen ideal de la civilización como una progresión ascendente hacia la movilización productiva de todas las fuerzas de la naturaleza.

Conclusiones.

¿Pero dónde encajan aquí Los Otros, los animales, con cuya carta abríamos este escrito? Recordemos que, para Kant, como para otros muchos pensadores de la historia de la filosofía occidental, los animales eran mercancías y tenían precio, pero no dignidad, ni valores en sí (o valores para sí, reservados antropocéntricamente en el reino de la razón práctica, constituido arquitectónica y excluyentemente por los fines humanos - por la *humanidad*, a fin de cuentas [...]) En la carta de Los Otros aún se escucha un educado pero nítido reproche al respecto. Quizá la subversión ecológica de la que hablan McKinley y Shepard (1969) pueda proceder reconociendo que la mente humana difícilmente puede sobrevivir sin Los Otros. Su extinción significa algo más que la pérdida de algunos recursos económicos o “utilidades”.

Por último, cabría afirmar con cautela, pero sin miedo que lo más característico de la Ecología Humana como ciencia subversiva es su énfasis en la necesidad de los animales no-humanos animales, como Shepard nos mantuvo advertidos hasta el mismo día de su muerte. La mente humana necesita de la presencia de los animales salvajes porque en su ausencia quedaría simplemente extraviada. Hoy, en la tercera década del siglo XXI, uno se pregunta si en Occidente aún queda algo del juicio ecológico que heredamos de nuestro pasado activo entre animales en las interacciones cinegéticas, no meramente como huidizas presas, sino también como predadores. Porque un miembro de la familia de los mamíferos, como nosotros los Sapiens, por ejemplo, puede ser ambas cosas. Y si esa pérdida de juicio tiene algo que ver con otras muchas dolencias psicopáticas presentes en las civilizaciones urbanas “avanzadas”. Según Shepard, en un mundo desprovisto de animales salvajes, la mente humana seguramente perdería referentes imprescindibles para sus contrastes y sus distinciones, quedando gravemente ofuscada. Los Otros han estado tan presentes en la historia natural de nuestra vida mental que, en su ausencia, la



mente humana consumaría la desnaturalización de sus estructuras y funciones, quedando además atrapada en una fijación neurótica y obsesiva por sí misma, entre solipsista y megalómana.

Ni la ontogénesis ni la filogénesis de nuestras funciones cognitivas pueden entenderse sin la presencia de la alteridad zoológica, de la otredad de los animales, tan iguales, pero tan distintos. Prehistóricamente, al menos durante dos millones de años, nos hemos ido conociendo a nosotros mismos con la ayuda de los otros animales. Sin esta otredad animal, corremos como especie el riesgo de desconocernos, construyendo una realidad tan humanizada que nuestros límites se desdibujarían, como si todo estuviera a nuestra disposición o nos perteneciese. Nuestra identidad quedaría hipertrofiada, inflada por nuestro narcisismo y nuestra enajenación. En el presente, como advertía Heidegger (2000), allá donde mire el hombre no se encuentra más que a sí mismo.

La globalización digital no hace más que acrecentar esa impresión abrumadora de omnipresencia humana. La subversión comienza con la admisión de ese hecho incontestable y de sus abrumadoras consecuencias, por mucho que nos desgaren. Necesitamos comprender que, en un par de milenios, o incluso en unos cuantos siglos tras la gran transformación que supuso la sociedad de mercado, hemos podido malograr al menos unos 200 mil años de coevolución* entre la mente humana y las demás, las de Los Otros. Comparados con estos 200,000 mil años, 10.000 mil o 500 años no representan mucho, la verdad. Nada ni nadie nos asegura nuestra futura adaptación evolutiva, pero esto no es nuevo. Sucumbir podría verse como un gran *evento catastrófico*. Pero no olvidemos otro quizá aún mayor, como la colisión planetaria que, junto con la omnipresente gravedad, originó nuestro satélite y su aún presente influencia sobre la hidrosfera.

En este sentido, La Carta de los Otros resume una valiosa coevolución. Queremos destacar un fragmento que, extrañamente, nos brinda un incierto puente con otra de las alternativas más subversivas de la Ecología Humana de Shepard: su lectura cinegética.

*La palabra "coevolución" no queda recogida en el *Diccionario de la Real Academia Española* (DRAE), aunque "coevolution" sí lo está en el *Collins English Dictionary*. Su uso está enteramente normalizado en el vocabulario académico de las ciencias contemporáneas, (véanse Boucot (1990) y Lara (2007), por citar un ejemplo en inglés y otro en español). De ahí que el autor se haya tomado la licencia de emplearlo en este trabajo. Resulta cuando menos curioso que términos como "friqui" o "tuit", en cambio, sí aparezca en el diccionario de la RAE.



Como legado de proteínas, rompimos el extenuante círculo de insectos y herbívoros, concediéndoles así tiempo de ocio. Ello hizo posible cierta flexibilidad en el reposo para aprender a depredar, y un nuevo sentido del meditar, liberándolos de la monotonía de la mirada exclusivamente alimentaria y de la férrea cadena del conflicto interpersonal. Llevándolos a una condición omnívora, los transformamos para siempre y entraron en la Caza como una nueva suerte de participante más. (Shepard, 1996b).

Y, seguidamente, con las consecuencias de entrar en el juego cinegético como pleno participante, y no solo como presa huidiza, los Otros nos recuerdan que esa ampliación omnívora de nuestra dieta, sin liberarnos por completo de los hábitos de picoteo de frutas y otros vegetales, nos permitió ocupar ciertos tiempos para adentrarnos en los “arriesgados paisajes de la mente”. La bipedestación ocasionó la aventurada salida fuera de los bosques protectores, la actividad de la caza, y con ella, la contemplación de espacios abiertos y estrategias cinegéticas. Así llegaron a expandirse todas las funciones cognitivas junto a los sentidos de largo alcance, “*la rememoración, la anticipación y lo paralelismos con los Otros, con las palabras -los nombres- que les capacitaban para compartir imágenes e ideas*” (Shepard, 1996b, p.123). Haríamos bien en no olvidarnos de la importancia coevolutiva de este pasado profundo que aún nos configura.

Referencias

- Ardrey, R (1998). *La evolución del hombre: la hipótesis del cazador*. Madrid: Alianza.
- Boucot, A.J. (1990). *Evolutionary Paleobiology of Behaviour and Coevolution*. Amsterdam: Elsevier.
- Braudel, F. (2006). *El mediterráneo y el mundo contemporáneo en la época de Felipe II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Campillo, J.E. (2005). *La cadera de Eva. El protagonismo de la mujer en la evolución humana*. México: Crítica.
- Esteban, J.M. (2006) *Variaciones del pragmatismo en la filosofía contemporánea*. Cuernavaca, Morelos: Ediciones Mínimas, Universidad Autónoma del Estado de Morelos.



- Esteban, J. M. (2013). *Naturaleza y conducta humana. Conceptos, valores y prácticas para la educación ambiental*. Bloomington: Palibrio & Universidad de Quintana Roo.
- Esteban, J.M. (2018). Dürer's rhinoceros: biocultural homogenization of the visual construction of nature. En: Rozzi R., May J, Chapin III F.S., Massardo, F., Gavin M.C, Klaver I.J., Pauchard A., Nuñez, M. & Simberloff D. (2018). From biocultural homogeneization to biocultural conservation. *Ecology and Ethics Series*. (3) 137-165.
- Esteban J.M. (2019a). *La hipótesis de la biofilia. Una aproximación interdisciplinar*. Guadalajara: Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de Guadalajara.
- Esteban J.M. (2019b). *Ecología, experiencia y educación. Ensayos sobre la filosofía ambiental de Dewey*. Guadalajara: Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de Guadalajara.
- Esteban J.M. (2019c). *Bucles de extinción*. Bloomington: Palibrio & Unión de Científicos Comprometidos con la Sociedad.
- Gould, S.J. (2006). *El pulgar del panda*. Barcelona: Crítica.
- Hart D. & Sussman, R. (2005). *Man the hunted. Primates, predators and human evolution*. New York: Perseus Books Group.
- Haskell, G.D. (2014). *En un metro cuadrado de bosque. Un año observando la naturaleza*. Madrid: Turner Noema.
- Heidegger, M. (2000) La época de la imagen del mundo. En: *Caminos de Bosque*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ingold, T. (2000). *The perception of environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. New York: Routledge.
- Lara, A. (2007). *Coevolución de empresas maquiladoras, instituciones y regiones: una nueva interpretación*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, ADIAT.
- Latouche, S. (1996). *The westernization of the world*. Cambridge: Polity Press.
- Levi-Strauss, C. (2002). *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Levi-Strauss, C. (1979). *Antropología estructural*. México: Fondo de Cultura Económica



- McKinley D. and Shepard, P., eds. (1969). *The subversive science. Essays towards an Ecology of Man*. Boston: Houghton Mifflin.
- Moore, J., Ed. (2016). *Anthropocene or Capitalocene?* Oakland: PM Press.
- Morgan, E. (1997) *The aquatic ape hypothesis*. London: A Condor Souvenir Press.
- Oelschlaeger, M., Ed. (1995). *The company of others. Essays in celebration of Paul Shepard*. Durango: Kivaki.
- Polanyi, K. (1992). *La gran transformación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Puente, O. (2021). *Historia ambiental para la construcción de sociedades resilientes con el medio ambiente*. Tesis doctoral con mención honorífica en el Doctorado en Estudios Interdisciplinarios en Pensamiento, Cultura y Sociedad de la Universidad de Querétaro, Santiago de Querétaro. Inédita.
- Roberts, A (2011). *Evolución. Historia de la Humanidad*. México: Santillana-Altea.
- Rorty, R. (1996). *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Tecnos.
- Rozzi R., May J., Chapin III, F.S., Massardo, F., Gavin M.C, Klaver I.J., Pauchard A., Nuñez M. & Simberloff, D., Editors (2018) From biocultural homogenization to biocultural conservation. *Ecology and Ethics Series*. (3).
- Safatti, H-P. (2013). *L' invention de l' Occident*. Paris: André Editions.
- Shepard, P. (2003). *Where we belong*. Edited by Florence Shepard. Athens, Georgia: The University of Georgia Press.
- Shepard, P. (1998). *Coming home to the Pleistocene*. Edited by Florence Shepard. Washington, D.C.: Island Press.
- Shepard, P. (1996a). *The only world we've got. A Paul Shepard reader*. San Francisco: Viking Press.
- Shepard, P. (1996b). *The others. How animals made us human*. Covelo, Cal: Island Press.
- Shepard, P. (1996c). *Traces of an omnivore*. Introduction by Jack Turner. Washington: Island Press.
- Shepard, P. and Sanders, B. (1985). *The sacred paw: the bear in nature, myth, and literature*. New York: Viking Press.
- Shepard, P. (1982). *Nature and madness*. San Francisco: Sierra Club.



Shepard, P. (1973). *The tender carnivore and the sacred game*. New York: Scribner.

Uexküll, J.J. (2016). *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Buenos Aires: Cactus.

Vrba, E.S. (1985). Environment and evolution: alternative causes of the temporal distribution of evolutionary events. *South African Journal of Science*. 81(5) pp 229-236.

Warren, K. (2004). El poder y la promesa del feminismo ecológico, en Valdés, M., ed. (2004). *Naturaleza y valor. Una aproximación a la Etica Ambiental*. México: Fondo de Cultura Económica.

Zalasiewicz, J. (2008). Are we now living in the Anthropocene? *GSA Today*, 18(2).