

VÍNCULOS ENTRE FILOSOFÍA AMBIENTAL, CIENCIA Y TEOLOGÍA; APORTES A UN DIÁLOGO ENRIQUECEDOR*

— Alicia Irene Bugallo Finnemann

INTRODUCCIÓN

La problemática ambiental global en la era del Antropoceno plantea un insoslayable trabajo de auto-reflexión existencial sobre cosmovisiones, religiosidad y convicciones últimas acerca de nuestro lugar en el mundo. La filosofía ambiental o ecofilosofía, emergida en los últimos 50 años, destaca la relevancia de un cambio histórico sin precedentes: el hecho de que la especie humana haya devenido una variable físico-químico-biológica en el sistema físico-químico-biológico de la biosfera.

Este *novum*, o como subraya el Papa Francisco en su *Carta Encíclica Laudato Sí* -lo que esto tiene de inédito para la historia de la humanidad- (LS, 17) aporta una difícil carga problemática a la reflexión ecofilosófica y ecoteológica. Numerosas orientaciones cristianas (entre católicos, ortodoxos

y evangélicos) como también otras confesiones, se han visto impactadas por esta situación.

Cabe recordar que una de las vías por las cuales la filosofía ambiental se hizo presente en la región fue el desarrollo de la Teología de la Liberación latinoamericana; al 'grito de los pobres' se unió el 'grito de la tierra'. El *Documento de Puebla* cuestionaba en 1979 la marginación socioambiental de pobres y minorías desamparadas, la explotación irracional y distribución injusta de los recursos básicos en la región, la contaminación ambiental, los graves daños al hombre y sus hábitats, etc. Algunos ejemplos de aquel impulso los vimos en el accionar de Helder Cámara, de Leonardo Boff (actual defensor de la ecología integral

* El presente trabajo fue presentado en el IX Congreso Latinoamericano de Ciencia y Religión (Puebla, 8-10 de febrero de 2017).

desde la *Carta de la Tierra*) o en la labor de teólogos ecofeministas como Ivone Gebara.

En nuestro país, la filosofía ambiental entró desde algunas expresiones de la contracultura, como la *Revista Mutantia*, desde la cual pudimos familiarizarnos con propuestas de ecofilósofos como el polaco Henryk Skolimowski y el noruego Arne Naess.¹

A menudo, ha quedado asociada a elaboraciones ajenas a nuestras regiones o se mantuvo atrapada en la confrontación estéril entre filosofía continental y anglosajona –ya que gran parte de su difusión se fue produciendo en inglés o a través de traducciones al idioma inglés-. En nuestro caso, podemos exhibir más de treinta años de producciones relativamente propias sobre ecofilosofía y pensamiento ambiental, y algo similar ocurre en diversos países latinoamericanos.²

Lamentablemente cabe reconocer una presencia todavía limitada en las facultades e institutos de filosofía del país y la región, aunque presenta ya una significativa historia conceptual con neologismos, discusiones y elaboraciones que la identifican (como: biocentrismo, ecocentrismo, especieísmo, derechos del animal, antropocentrismo fuerte, antropocentrismo débil, sustentabilidad fuerte o débil, frugalidad, simplicidad voluntaria, austeridad, antropología ecofilosófica, ética ambiental comparada, filosofía ambiental de campo, entre otras).

Resulta así que el profesor de filosofía,

necesario intelectual transformativo, no está pudiendo acceder a una buena formación conceptual sobre el tema, acorde con los debates ya candentes en otros países y los aún pendientes (por ejemplo, el hecho de que nuestra especie se encuentre –desde una perspectiva global- en situación de translimitación ecológica).³

La temática ambiental es interdisciplinaria y compleja; la noción misma de ‘ambiente’ debe entenderse como un sistema de interrelaciones cuyos vectores son: el factor físico (suelo, agua, aire), el factor biótico (fauna, flora) y el factor social (economía, población, cultura, patrimonio antropológico, etc.). Sin embargo, en nuestros medios académicos no encontramos suficiente espacio para la reflexión conjunta de lo humanístico y lo natural.

La academia tiene disciplinas pero el mundo tiene problemas. Estos, inevitablemente sobrepasan los límites de cada especialización. La percepción de la complejidad que descubrimos plantea desafíos a la educación ambiental y a la discusión significativa entre ciencias, filosofía y teología, tanto en sus perspectivas coincidentes como divergentes. Puede reconocerse cómo juegan un rol fundamental en nuestras elecciones y acciones, en especial cuando hay que decidir caminos que nos conduzcan de una situación actual considerada insatisfactoria, hacia una situación futura visualizada como preferible.

ANTROPOCENTRISMO DÉBIL, ANTROPOCENTRISMO HUMILDE

El ambientalismo reformista más difundido, permanece centrado en la adopción de medidas correctivas sobre los efectos dañinos en el ambiente que, si bien son muy necesarias, no llegan a *la raíz* ideológica y espiritual de la problemática. La filosofía ambiental pretende ir más allá del ambientalismo superficial y de una primera alfabetización ecológica (la incorporación de conocimientos sobre cómo funciona el medio en el que vivimos). Así, alienta el ejercicio de una actitud crítica que permita repensar la posición como individuos y como sociedad respecto de la diversidad biocultural, su cuidado y sostenimiento a largo plazo.

Respecto del movimiento ambiental, Naess había expresado:

‘(..) en los países industrializados hay un movimiento poco profundo a favor de la protección del ambiente, o mejor, de los ecosistemas. Pero hay también un movimiento internacional más profundo que trata de modificar las actitudes hacia la naturaleza y la concepción global de las relaciones de las culturas hacia la naturaleza. Tiene implicancias social y políticamente profundas. Rachel Carson, quien inició este movimiento (...) encontró la arrogancia humana o la indiferencia hacia la naturaleza éticamente inaceptable. La fuerza orientadora del movimiento era y sigue siendo filosófica y religiosa.’⁴

Sus avances no son sólo el producto de

estudios académicos, sino de reflexiones y evaluaciones relevantes para la acción práctica. La novedad de sus planteos se despliega en las dimensiones ética, epistemológica, ontológica, antropológica, etc., dando lugar –en los últimos cincuenta años– a propuestas como el *movimiento ecología profunda* y diversas corrientes de la *ética ambiental*, con matices que fluctúan entre el *biocentrismo* en sentido amplio y un *antropocentrismo débil* necesario.

En el clásico texto *Las raíces históricas de nuestra crisis ecológica*, 1967, el historiador medievalista estadounidense Lynn White llegó a considerar como fundamentalmente ‘culpable’ del estilo antropocéntrico explotador a la imagen bíblica del hombre como ‘señor de la Creación’. Según el pensador, la ciencia moderna estaría impregnada de esta arrogancia cristiana, al menos en su versión occidental. En efecto, en los relatos del Génesis (1, 28) el mandato divino es ‘*Creced, multiplicaos, dominad la tierra y sometedla*’. Se destaca así el lugar privilegiado del hombre en el conjunto de la creación, y el dominio sobre todo lo creado.⁵

Para White, la tradición judeocristiana desarrolló de forma predominante este primer mandato. Ahora bien, en el relato bíblico se agregan otros versículos, como Génesis (2, 15): ‘*El Señor Dios tomó al hombre y lo colocó en el jardín del Edén para que lo guardara y lo cultivara*’ que ubica al hombre más bien como adminis-

trador criterioso y sabio de un bien que le ha sido confiado.

En este sentido, Francisco recuerda que una presentación inadecuada de la antropología cristiana pudo llegar a respaldar una concepción equivocada sobre la relación del ser humano con el mundo. En cambio, la forma correcta de interpretar el concepto del ser humano como ‘señor’ implica entenderlo como administrador responsable. (LS, 116)

Desde la filosofía ambiental –y acompañando estos dilemas–, el debate se ha enriquecido incorporando ciertas diferencias entre *antropocentrismo fuerte y débil*, según la distinción que realizara el filósofo estadounidense Bryan Norton. El estilo del *antropocentrismo fuerte* se refleja en la postura economicista aún vigente, en tanto aliente prácticas no sostenibles de agricultura, industria o turismo, urbanizaciones no planificadas, etc. Se afianza ante los logros insuficientes de las políticas sobre desarrollo humano integral. Pero fundamentalmente, desconoce o niega que constituya una amenaza para la continuidad de la vida en la biosfera.⁶

Frente a esto, el arquetipo ideal de actitud que se describe como *antropocentrismo débil* tiene en cuenta las condiciones globales de la vida humana y no humana, en perspectiva a largo plazo. No tipifica por cierto a mujeres u hombres *light* que transitan distraídamente su época, sino todo lo contrario: está ligado al compromiso solidario, las reflexiones sobre usos y abusos

de la tecnología, la necesidad de manejo sustentable del patrimonio natural, etc.

Para la sensibilidad religiosa comprometida con estas cuestiones, ha resultado preferible la expresión *antropocentrismo humilde*. En *La dignidad de la tierra*, el teólogo de la liberación brasileño Leonardo Boff sostiene:

‘Cada ser constituye un eslabón de una inmensa cadena cósmica. En una perspectiva de la fe, las cosas ya existían antes de la gran explosión o inflación, hace cerca de 15 billones de años; nosotros estábamos en el corazón de Dios. De allí venimos y para allí retornaremos.’⁷

Boff alienta también la idea del *antropocentrismo humilde*, cuando hace referencia a una especie que ha reemplazado la actitud de dominio arrogante, colocándose a cargo del cuidado responsable de la creación. Allí donde ha podido abrirse más complejamente, la ecofilosofía se desarrolla en el límite con territorios que pertenecen a otros; la ciencia, la política, la poesía, la teología.

Se entrelaza con ciencias naturales y sociales, y saberes no científicos o pre-filosóficos que incluyen principios y normas del mundo de la vida, valores, creencias y concepciones últimas. Con frecuencia, suele officiar de mediadora entre ciencia y teología. Lo hemos comprobado a menudo en nuestros cursos de ética y filosofía ambiental para filósofos, en contextos universitarios laicos en los que ya no se imparte filosofía de la religión.⁸

ECOSOFÍA Y EXPERIENCIAS DE IDENTIFICACIÓN

Toda aproximación interdisciplinaria requiere, sin duda, un cierto elemento unificador; la filosofía, que tradicionalmente ha ejercido esta visión generalista, puede cumplir esa función a condición de que el filósofo esté dispuesto a adoptar un accionar desdisciplinado, no confinado.⁹

Para el pensador noruego Arne Naess, la filosofía ambiental resulta un instrumento idóneo para debatir los dilemas del cambio ambiental global; pero habría que asumirla como sabiduría, como *ecosofía*. Toda sabiduría es descriptiva y normativa a la vez, implica la aceptación de normas y postulados, además de los registros fácticos sobre el estado del mundo. No es un *saber especializado* sino un *saber total*. El movimiento ambientalista debe ser *ecofilosófico* más que ecológico, debe ir más allá del dato preciso sobre el funcionamiento del medio natural. La sabiduría colocaría la consideración del ambiente en la dimensión de una mayor profundidad, en el contexto de una visión más abarcadora.¹⁰

Raquel Carson, Master en genética y especialista en ecología marina, fue una de las figuras prominentes del ambientalismo científico, promovido en comunidades científicas académicas, a partir de preocupaciones acotadas como la contaminación radioactiva por pruebas nucleares o la contaminación con sustancias químicas, compuestos clorados, etc.¹¹

Nos dejó su influyente libro *Primavera Silenciosa*, 1962, advirtiendo que la actividad

antrópica estaba produciendo contaminación en el planeta, con sustancias como el DDT, los pesticidas clorados, el gamexane, etc. Pero fundamentalmente, algunas vicisitudes de Carson han abierto el camino, más allá del saber minucioso, hacia una percepción sensible de lo particular y hacia una profunda empatía con cada uno de los seres vivientes que se ofrecen a nuestros ojos, sentidos y corazón:

‘He dedicado gran parte de mi vida a algunos de los misterios y bellezas de esta Tierra que constituye nuestro entorno, y a los misterios aún mayores de la vida que mora en ella. Nadie puede vivir largo tiempo en ese medio sin concebir pensamientos profundos, sin plantearse a sí mismo preguntas penetrantes y a menudo incontestables, y sin arribar a cierta filosofía (...) La belleza natural ocupa un lugar necesario en el desarrollo espiritual de todo individuo y de cualquier sociedad.’¹²

Vivimos en una *biotecnosfera* –el ámbito antropizado dentro de la biosfera–; el contexto habitual de vida urbana facilita que nos mantengamos indiferentes hacia la biosfera y el resto de la naturaleza. Sin embargo, es posible mencionar distintas experiencias de identificación con lo humano y lo-otro-que-humano: identificación por pertenencia e identificación por similaridad.

La identificación por o como pertenencia implica un sentimiento particular de

vinculación a una red o trama de vida; en general viene asociada a la compasión, la empatía o ligada al sufrimiento del otro. También puede surgir de situaciones en que no esté en juego el padecer, como por ejemplo al reconocer funciones comunes, hábitos comunes: respirar, crecer, reproducirse, alimentarse, el poseer dispositivos técnicos endosomáticos y extrasomáticos comunes, etc. Se acentúa así una vivencia de que somos co-habitantes, todos tenemos hábitos y hábitats y convivimos ensayando cada uno su propia senda evolutiva.

Por su parte, la identificación por similitud aporta otros matices; se trata de un sentido más básico, ontológico, cosmológico o teo-cosmológico. Implica una aceptación del asombro, desde el misterio, lo cual nos abre a un orden que nos excede, que nos precede, que es potencia y posibilismo absoluto. La identificación por similaridad remite a reconocer que participamos por igual –en sentido ontológico más básico– en la creatividad y potencialidad del ser de Dios. En última instancia nos conecta (como teología natural o revelada) con esa parte de Dios que vive en todos los vivientes, humanos y no humanos.¹³

Los momentos de identificación reflejan, hasta cierto punto, la una múltiple matriz de la filosofía ambiental: su dimensión filosófica, científica y religiosa, que se solapan en esas experiencias de pertenecer. Encontramos en esto una base común a la ecofilosofía y a la ecoteología, ya que –de algún modo– abre a distintas formas de experimentar lo sagrado. En términos

de David Steindl-Rast, monje benedictino austríaco:

‘La revelación no es simplemente una información objetiva que se nos da por ahí. Es un descubrimiento personal de que estamos relacionados, de que pertenecemos íntimamente, esencialmente, al origen de todo’¹⁴

Benedicto XVI advertía en *Caritas in Veritate* que reducir la naturaleza a un conjunto de simples datos fácticos acaba siendo fuente de violencia para con el ambiente, provocando además conductas que no respetan la naturaleza del hombre mismo. (CV, 48) En términos de Francisco, el mundo no es sólo un problema a resolver; es un misterio gozoso que contemplamos con jubilosa alianza. (LS, 12)

Los misterios del mundo natural fueron sin duda el estímulo que indujo al ser humano a crear y/o descubrir lo sagrado, lo cual ha originado no sólo la variedad religiosa que tenemos actualmente sino una gama cada vez más extensa de espiritualidad, a menudo entremezclada con lo laico (aunque no pueda clasificarse fácilmente como fe).¹⁵

Para enfrentar la responsabilidad por el ambiente actual y por el que legaremos a las generaciones futuras, para ser responsables por el cuidado del ambiente y la conservación biocultural, deberíamos ser *responsivos*. Responsabilidad, compromiso, implica ser responsivos, antifonales, responder positivamente con un Sí profundo al sentido del misterio de la naturaleza que

se nos manifiesta y del cual formamos par-

te como criaturas conjuntamente con otros seres no humanos.

FILOSOFÍA AMBIENTAL DE CAMPO

Fue la crisis ambiental regional y global que enfrentamos el móvil que llevó a diversos filósofos ambientales a repensar la adhesión a un pensar alternativo, un estilo de estar *en* el mundo, *con* el mundo, en apertura a lo asombroso y la maravilla de la creación.

A partir del desarrollo de la segunda revolución científica moderna y tecnológica, el hombre, por un lado, se viene apartando de la naturaleza, aunque por otro se ha sumergido más profundamente en ella. Esto se aplica desde el nivel microscópico de la física hasta el de la astrofísica pasando por la escala geográfica de la Tierra como morada del hombre donde convive con el entorno y los distintos órdenes de los seres vivos.

La idea de interconexión es de hecho destacada una y otra vez por la ciencia contemporánea, ya sea la cosmología de Einstein, la física cuántica, las ciencias biológicas, la psicología gestáltica, la teoría de sistemas, el pensamiento complejo, etc. Sobre la visión contemporánea desde las ciencias nos dice Pietro Prini:

‘En la movilidad indisociable del espacio-tiempo el universo es una red dinámica de eventos interconexos. (...) Todas las propiedades de la materia-energía derivan las unas de las otras y

la reciprocidad de sus conexiones constituye la coherencia estructural de la red entera’¹⁶

La filosofía ambiental o ecofilosofía ha internalizado conceptos centrales de la ecología como ‘complejidad’, ‘diversidad’ y ‘simbiosis’. Pero, como en el caso del *movimiento ecología profunda*, es más bien el estilo de vida de los ecólogos de campo el que ha inspirado, sugerido y fortalecido su perspectiva. Al estar supuestamente lejos del laboratorio y en contacto directo con la diversidad viviente, se considera al naturalista de campo en mejores condiciones para comprender el hecho de que todos los seres tengan igual derecho a vivir y florecer, lo cual captaría de un modo intuitivo, directo, más allá de las mediaciones teóricas.

Son numerosos los biólogos de la conservación que asocian ciencia con ecosofía, con sabiduría, aceptando valores y la obligación de actuar. La constatación científica del rol esencial de los componentes biosféricos y sus interrelaciones lleva a no considerarlos como simples datos fácticos, sino como realidades cargadas de valoración positiva o negativa. Términos como *biosfera*, *evolución* o *biodiversidad* funcionan con frecuencia como *conceptos éticos densos*, es decir, resultan inseparablemente descriptivos y prescriptivos.¹⁷

Si bien hecho y valor son diferentes, para muchos biólogos de la conservación y para muchos ecólogos de campo, esto no implica afirmar que entre los mismos haya una dicotomía tajante; ya no se sostiene el puro hecho de que 'la biodiversidad es', sino que 'la biodiversidad de organismos es buena'; ya no se afirma que 'la evolución es un hecho', sino que 'la evolución es valiosa'. En el mismo sentido consideramos las expresiones 'la reciente extinción de poblaciones y especies es negativa', 'la complejidad ecológica es buena', 'la diversidad biótica producto de la evolución biológica tiene valor intrínseco', etc.¹⁸

Hemos podido vivenciar cómo las experiencias de campo y algunos encuentros directos con la maravilla de la diversidad biótica, proporcionan un particular sentido de percepción y de co-habitar, no sólo con personas de culturas diferentes sino con un mundo hasta entonces desconocido de diversidad biótica.

Podemos mencionar nuestra participación en un proyecto de integración entre investigación, educación y conservación biocultural, en la Reserva de Biosfera Cabo de Hornos, gestionado desde Universidad de Magallanes y University of North Texas. Se trata del accionar integrado de ecólogos, biólogos de campo, sociólogos, artistas y filósofos ambientales, latinoamericanos, europeos y estadounidenses.

Tal como hemos podido constatar en talleres y jornadas en los que hemos colaborado, se practica una 'filosofía ambiental de campo' distinta de la mera filosofía aplicada.

Ésta parte de ciertas teorías y conceptualizaciones consideradas completas, antes de su uso o aplicación; en cambio, la filosofía ambiental de campo en tanto filosofía práctica supone relacionarse con ámbitos problemáticos en los que los supuestos filosóficos han de ser puestos a prueba, produciendo una retroalimentación reflexiva sobre las prácticas y conceptualizaciones mismas de sus practicantes –naturalistas y filósofos en general-.¹⁹

La filosofía ambiental de campo se ejercita a través de un ciclo de cuatro pasos interrelacionados: i) investigación interdisciplinaria ecológica y filosófica, ii) composición de metáforas y comunicación a través de relatos simples, iii) diseño de experiencias de campo guiadas con un sentido ecológico y ético, y iv) habilitación de áreas de conservación in situ. La práctica de esta aproximación está integrando nociones éticas y científicas. Como recuerda Boff, '*Ethos*, en su sentido griego, designa tanto la madriguera del animal como la casa humana', o sea, el ambiente que nos sirve para organizar, cuidar y construir nuestro hábitat.²⁰

En su aproximación contextualizada, la filosofía ambiental de campo sostiene una interpretación etno-ecológico-filosófica del concepto de *ethos*, arraigada en el sur de América, que reintegra la identidad de los habitantes con sus formas de habitar en hábitats particulares. En el caso particular de los proyectos en la zona de Cabo de Hornos, se ha trabajado con descendientes de la comunidad indígena Yagán, los descendientes de colonizadores europeos, residentes, funcionarios, entre otros grupos.²¹

Para el Papa Francisco, si nos acercamos a la naturaleza y al ambiente sin esta apertura al estupor y a la maravilla, si ya no hablamos el lenguaje de la fraternidad y de la belleza en nuestra relación con el mundo, nuestras actitudes serán las del dominador, del consumidor o del mero explotador de recursos, incapaz de poner un límite a sus intereses inmediatos. Por otro lado, si en cambio nos sentimos íntimamente unidos a todo lo que existe, la sobriedad y el cuidado brotarán de modo espontáneo. (LS, 11)

En sentido análogo, numerosos ecofilósofos sostienen que si la realidad es experimentada en su esencia relacional por nuestro *self* ecológico, si cada ser se vivencia como un nodo en la trama del Ser, entonces nuestras conductas resultarán *natural*

y *bellamente* acordes a una ética que favorezca el cuidado, el respeto, la responsabilidad, la solidaridad en el sentido más amplio. La consecuencia práctica deseable y esperable es que muevan al hombre a considerar la conservación biocultural como un interés propio, en tanto vislumbre tal identificación como un camino para su propia autorrealización.²²

El contacto con los proyectos de filosofía ambiental de campo en Chile así como los vínculos con colegas que practican en nuestro país una filosofía ambiental experimental, sirven de transferencia didáctico-pedagógica para los estudiantes de nuestra cátedra en la UCES. La formación del filósofo requiere de estas aperturas interdisciplinarias.

DE CARA A LA ERA DEL ANTROPOCENO

La evolución tecnológica humana que ha producido, por un lado, un gran incremento y mejoramiento de los medios de vida, ha causado, por otro, graves perturbaciones en la biosfera. Como consecuencia de la sinergia entre expansión industrial y capitalismo economicista, los últimos doscientos años han provocando impensables mejoras en la vida de muchas personas, horribles penurias en la vida de muchas otras y notables impactos negativos en la biosfera.

Desde la preocupación ecoteológica de Juan Pablo II, esta situación:

‘amenaza hoy la misma capacidad de acogida del medio ambiente: *el ambiente como ‘recurso’ pone en peligro el ambiente como ‘casa’*. A causa de los poderosos medios de transformación que brinda la civilización tecnológica a veces parece que el equilibrio hombre-ambiente ha alcanzado un punto crítico’²³

Por un lado, la mera idea de ‘recurso’ —sea domesticado o silvestre— alienta una visión estática y utilitaria de la biodiversidad y la fragmentación del sistema vital en sectores: pesquero, forestal, ganadero, agrícola, minero, etc. Frente a esto, gestionar la sus-

tentabilidad de la ‘*casa*’ exige considerar a los componentes biodiversos y al sistema vital en su conjunto (cuidando de no asimilar ‘*casa*’ a un edificio firme y concluido sino a un ámbito de estructura dinámica y en proceso).

Sin embargo, la capacidad de acogida de un ambiente supone la idea de *límite*: límite a las transformaciones –antrópicas o no- del espacio, impuesto por el ambiente mismo. Ponderar la capacidad de acogida de un territorio implica, entre otras variables, la cuantificación de indicadores de capacidad dispersante del agua, de la capacidad autodepuradora del agua, de la capacidad de proceso y filtrado del suelo, referidos a la actividad antrópica. Al mismo tiempo resulta imprescindible cuantificar la *biocapacidad* de una región para producir recursos renovables, proporcionar tierra para construir, ofrecer servicios de absorción como el de la captura de carbono, etc.

En la actualidad, resulta imprescindible cotejar la biocapacidad de una región con las demandas humanas sobre la misma (la *huella ecológica*); ésta cuantifica el área requerida para producir los recursos para el consumo humano (cultivos, pescado, madera, requerimientos del ganado, etc.), el área ocupada por infraestructuras, el área de bosques que se necesita para secuestrar el CO₂ que no es absorbido por los océanos, entre otros parámetros. Tanto la huella ecológica como la biocapacidad se cuantifican en una unidad común denominada hectárea global (hag).

Para Juan Pablo II, el equilibrio hombre-

ambiente parece haber alcanzado un punto crítico. ¿Podría tomarse la situación de translimitación ecológica en que se encuentra la humanidad –tomada en sentido global- como una de las manifestaciones reales de ese punto crítico?

En la perspectiva del *Informe Mundial de Ciencias Sociales 2013 Cambios Ambientales Globales*, se considera que las condiciones geofísicas y biosféricas propias del Holoceno (los últimos 11.700 años aprox.) –aún con sus fluctuaciones, que no fueron excesivamente dramáticas- han visto florecer y expandirse a nuestra especie, y podrían sernos favorables aún por unos miles de años más. Frente a los cambios riesgosos e impredecibles que introduce el Antropoceno (una nueva era para la humanidad, especialmente a partir de la Revolución Industrial) podría ser más saludable y seguro retrotraernos a algunas condiciones del Holoceno.²⁴

Así, ante la eventualidad de riesgos más severos sobre las condiciones de vida en la biosfera, la idea de mantener *un espacio seguro y justo para la humanidad*. Esto aparece en el *esquema de la rosca*, como ámbito delimitado por un borde superior o cielorraso y un límite inferior o cimienta.²⁵

Para el techo se contemplan parámetros que no deberían superar ciertos valores considerados preferibles. Por un lado, 6 de ellos aún estarían dentro de lo considerado conveniente, si bien con distinto nivel de amenaza a ser sobrepasado en un plazo no muy lejano; a saber: la utilización del agua dulce, acidificación de los océanos,

contaminación química, carga de aerosoles en la atmósfera, disminución de la capa de ozono, cambio en el uso de las tierras. Pero hay otros 3 que se consideran en estado de translimitación ecosistémica: ciclos del nitrógeno y del fósforo, pérdida de diversidad biológica y cambio climático.

El piso, por su parte, se caracteriza por la idea de un cimiento que no debería ser perforado. Contempla 11 dimensiones para un desarrollo humano inclusivo y sustentable. Algunas fueron consideradas tradicionalmente como necesidades básicas y ahora todas se presentan y gestionan como derechos humanos. Ellos son: derechos al agua, trabajo, ingresos dignos, educación, posibilidad de expresión de opiniones, acceso a la energía, equidad social, igualdad de géneros, salud, alimentación y resiliencia.

La hipótesis es un planteo conservador, frente a la eventualidad de riesgos más severos sobre las condiciones de vida en la biosfera. Y si bien a pesar de las décadas de investigación sobre los distintos parámetros que pueden caracterizar regulaciones

y metabolismos biosféricos, se admite que el tema está abierto a sucesivas y necesarias reconsideraciones y/o reajustes, igualmente se plantean umbrales, límites, que no convendría sobrepasar.

Los saberes que corresponde al techo está más ligado al conocimiento científico (meteorología, geología, ecología y ciencias del ambiental en general) mientras que los que iluminan el piso, están asistidos tanto por las ciencias (psicología, antropología cultural, sociología, ecología social, economía ecológica, psicología evolutiva, etc.) como por saberes no científicos – como etnobotánica, etnometeorología, mitologías, prácticas económicas ancestrales y de supervivencia, entre otros-.

En este sentido, las ciencias sociales tienen la misión de orientar sus estudios sobre la forma en que las personas y las sociedades interpretan el cambio ambiental global, qué dificultades impiden esa comprensión, entre otras líneas de acción. Y en este punto, tanto la filosofía, las ciencias y las teologías comparten el desafío de este tiempo.

DEFENSA DE LA DIMENSIÓN BIOCULTURAL

Se impone destacar el tema de la temporalidad y la singularidad geo-cultural de lo universal históricamente situado. Las culturas pueden operar como agentes activos para mantener la integridad y diversidad de ecorregiones de las que dependen. La ciencia suele destacar hasta qué punto los humanos comparten con otras especies una herencia genética y lazos ecológicos

conformadores –entre otros vectores- de las culturas, los productos simbólicos como el lenguaje, el arte, la ciencia o las religiones.

Esta nueva tendencia supone una verdadera revolución conceptual y, sobre todo, metodológica, puesto que las ciencias ambientales y las disciplinas humanas han

comenzado a tomar en consideración los elementos intangibles y no cuantificables de la acción y del espíritu humano: la percepción diferente según las poblaciones y los individuos, del tipo de desarrollo y de la calidad de vida, sus aspiraciones, el sentimiento de pertenecer y la sensación de realizarse.²⁶

En el caso de nuestra región, América Latina exhibe grandes áreas consideradas naturales, aunque de ningún modo están intocadas. Desde selvas amazónicas hasta desiertos, tienen y han tenido algún tipo de población autóctona o indígena usufructuaria. La biodiversidad existente en los territorios de diversos pueblos aborígenes ha resultado a menudo estimulada por sus técnicas y cultura. Fueron las relaciones de estos grupos con el ambiente las que mantuvieron particularidades de ciertos espacios vitales e incluso contribuyeron al desarrollo de su composición eco-biológica actual.²⁷

En el s. XV, con la llegada de europeos a nuestra región, todavía no se había puesto en duda la existencia del Paraíso Terrenal. Durante su tercer viaje, 1498, Colón escribió a los Reyes Católicos refiriéndoles la fantástica geografía de un lugar (había dado con la desembocadura del Orinoco) suponiendo que, finalmente, estaba frente al Paraíso descrito en el Génesis; aquel inmenso río de agua dulce sería uno de los cuatro originados en el Edén.²⁸

Hoy, esa misma región y el resto del continente muestran grandes superficies degradadas; biomas completos han casi des-

aparecido y la situación socio-ambiental exhibe marcas contundentes de injusticia y opresión.

Una necesaria perspectiva hermenéutica está destacando la ejemplaridad de tradiciones estables que aún pueden cumplir un rol decisivo frente a los desafíos de la crisis ambiental global. Entre alguna de tales tradiciones, afirma Naess, es posible encontrar sofisticadas prácticas de técnicas ecológicas y estilos de vida beneficiosos. Sus saberes, considerados a veces como 'conocimiento ecológico tradicional' (o *etnoecología*) pueden diferir de una aproximación científica que descansa más en la investigación de algunas variables seleccionadas y en el análisis por modelos teóricos matemáticos.

La etnoecología suele ser descalificada o subestimada como primitiva y, muchas veces, ligada a la pobreza; o sea, no funcional al sistema económico cortoplacista dominante. La experiencia directa del contacto con la biodiversidad se nos sustrae en nuestros estilos de vida urbanos. Naess sostiene que:

'En los debates ambientales hay un reclamo constante contra aquellos que luchan por 'salvar' a un ser natural (un río, un bosque, el mar, un tipo de planta o animal, un paisaje) de que ellos expresan principalmente sentimientos y gustos o aversiones subjetivas. Se dice que les falta sentido de objetividad, y en última instancia, falta de una adecuada referencia a la realidad tal como es de

hecho y no sólo a la realidad tal como ellos la sienten'.²⁹

La disociación entre 'conocimiento objetivo' y 'moral subjetiva' se instaló como paradigma dominante recientemente, en los últimos dos siglos. Será necesario superar el 'efecto sombra' de los modelos de pensamiento simplificadores y 'abrir claros' que permitan la expresión de la 'mega-diversidad' de valores ambientales y anhelos de vida latentes en nuestras regiones y el mundo.

De algún modo, la filosofía ambiental, las ciencias del ambiente, la ética ambiental comparada, la antropología ecofilosófica, proveen de modelos alternativos cognitivos acerca del mundo y las relaciones con él,

contribuyendo a generar actitudes, valores y normas más apropiados para la mitigación de la crisis ambiental contemporánea. El paradigma atomista mecanicista resulta funcional al poder económico y político cortoplacista prevaeciente. Como escribe Francisco, una diversificación de criterios resulta fundamental para compensar los procesos de globalización y el predominio y aceptación generalizada de un paradigma homogéneo unidimensional. (LS, 106)

Avances en antropología cultural testifican que para innumerables personas la riqueza natural contribuye a su bienestar, en tanto cada uno se sienten parte y se auto-despliegan en esa diversidad que enriquece el propio ser.³⁰

REFLEXIONES FINALES

Más allá de encontrarnos cómodos en la bio-tecnosfera, debemos recordar que no somos aún autónomo y todavía dependemos del sistema biosférico que sostiene la vida, y del que somos en general demasiado indiferentes en nuestra situación urbana. La situación existencial reciente de la especie –desde la emergencia de la Era de la Ecología hasta la Era de la Sustentabilidad actual- está atravesada, en muchos casos, por una experiencia de extrañeza en el hábitat, en el entorno social y en la descripción de la propia individualidad.

La biosfera no es el planeta, sino una parte de él, aunque relevante por cierto, ya que en ella se da la vida en toda su diversidad

biocultural. Al mismo tiempo, 'creación' o 'naturaleza' abarca obviamente mucho más que biosfera. Es cierto que estamos incluidos en la naturaleza o creación o mundo o universo (LS, 138, 139) pero la frecuente exigencia de responsabilidad por el planeta o por la creación puede resultar antropológicamente excesiva y hasta desalentadora.³¹

De todos modos debe aceptarse que, en la actualidad 'la biosfera' es vulnerable a un estilo de industrialización creciente que amenaza con alterar sus ciclos y elementos.

Para Juan Pablo II, puede considerarse que la ecología nació como nombre y como

mensaje cultural hace más de un siglo.³² La oportuna maduración y expansión de la *era de la ecología* podría proporcionar menos sufrimiento y pérdida para tantos millones de vivientes que padecen los efectos de un sistema socio-económico injusto, ambientalmente depredador y moralmente insustentable.

Se impone corregir los modelos de crecimiento que son incapaces de garantizar el respeto por el ambiente. Cualquier modelo alternativo al hegemónico deberá incrementar la conciencia sobre la noción de límite y la realidad de los límites –al menos dentro de los parámetros de la tecnología existente–.

Conjuntamente con el esfuerzo en la promoción de los necesarios *límites a la opulencia*, en tanto derroche y sobreconsumo, se impone a la gestión pública el sostenimiento de un *umbral a la pobreza* por debajo del cual no debería permanecer ningún humano; y todo esto dentro de los límites a la apropiación de la naturaleza. Acorde con esto, se considera ineludible la preferencia por estilos de vida que sean universalizables, es decir, que no sean escandalosamente imposibles de sostener sin injusticia hacia el prójimo u otras especies.

Se trataría de elegir nuevos caminos que nos conduzcan de una situación actual de deterioro natural y cultural sin precedentes (considerada insatisfactoria), hacia una situación futura, sustentable, en la que estén garantizadas las condiciones de vida planetaria (visualizada como preferible).

Tanto desde la teología ecológica como desde la ecosofía se impone revertir la tendencia predominante. Y esto requiere una actitud profunda, ya que no se termina de advertir cuáles son las raíces más profundas de los actuales desajustes, que tienen que ver con la orientación, los fines, el sentido y el contexto social del crecimiento tecnológico y económico. (LS, 109)

En su mensaje enviado a Río + 20, el Patriarca Bartolomé I subrayó la necesidad de indagar más allá de la superficie de los problemas a fin de acceder a sus raíces profundas, que radican en la mente y el corazón de las personas. Penetrar en las causas radicales de las aflicciones ambientales lleva a distinguir entre nuestra codicia y las necesidades de los otros. Alcanzar moderación y frugalidad, requiere sacrificio personal y sentido de temperancia en aras del bien del planeta.³³ Sobriedad, moderación, frugalidad o austeridad solidarias como alternativas al consumismo no deberían ser vistas como un camino de privación o pérdida. El filósofo francés posmoderno Félix Guattari instaba a desarrollar el bienestar material y moral, la ecología material y moral y recordaba que también hay especies morales en extinción, como los valores de solidaridad e internacionalismo, y más profundamente, las especies existenciales ‘como la tendencia no sólo a aceptar sin o a querer, la renovación del gusto por la vida, la iniciativa, la creatividad’.³⁴

Para la filósofa estadounidense de la posmodernidad cultural Charlene Spretnak, también escasean la honestidad, la integridad y la responsabilidad, y sobre todo el

saber cómo razonar moralmente. Ella observa incluso que, entre las personas más comprometidas parece que mucha gente retrocede, como si esto fuera nada más que un ensayo general de la crisis que amenaza a la persona, la sociedad y la comunidad de la Tierra en su totalidad.³⁵

El crecimiento de una ecología superficial

y aparente es denunciado por Francisco cuando negamos esto problemas, cuando luchamos por no reconocerlos, postergando así decisiones importantes; en definitiva, cuando actuamos como si nada ocurriera (LS, 59). Sin embargo, la humanidad aún posee la capacidad de colaborar para construir nuestra casa común (LS. 13)

REFERENCIAS Y NOTAS

- 1 La *Revista Mutantia* se publicó entre 1980-87 desde Buenos Aires.
- 2 Ver por ejemplo: Gutiérrez, D. E. (2012): "El Pensamiento Ambiental en Argentina Una aproximación panorámica", *Environmental Ethics* 34: 65-75, Invierno 2012 (versión en español). Denton, Texas, The Center for Environmental Philosophy; Bugallo, A. I., La Valle M. T. (2012): "Some Initial Approaches to Environmental Philosophy in Argentina", *Environmental Ethics*, Winter 2012, Volume 34, 4, *The Center for Environmental Philosophy, The University of North Texas*, 411-421; Bugallo, A. I., Cosso, O. (2012): "Filosofía ambiental en la Argentina, 1981-2011; dimensiones y tendencias en su desarrollo", *Revista Científica y de Investigación*, UCES, Vol. XVI, Nº 2, primavera 2012, 31-44.
- 3 Bugallo, A. I. (2010): "Filosofía ambiental, eslabón necesario entre la educación y una nueva visión del hombre-con-la-naturaleza", en Maliandi, R. comp. *Actas de las Jornadas Nacionales de Ética 2009, Conflictividad*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales, Buenos Aires, Tomo 1, 321-335.
- 4 Naess A. (1978): "Spinoza and ecology", *Speculum Spinozanum 1677-1977*, Routledge Kegan Paul, London, 45
- 5 White, L. (1967): "Raíces históricas de nuestra crisis ecológica", *Ambiente y Desarrollo* 2007, 23 (1), Edición especial Ética Ambiental, 78-86.
- 6 Norton, B. (1984): "Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism", *Environmental Ethics*, Vol. 6, summer fall, 131-148.
- 7 Boff, L. (2000): *La dignidad de la Tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*, Trotta, Madrid, 19.
- 8 Se trata de la experiencia desde la cátedra 'Ética Ambiental' correspondiente al Seminario de Filosofía Práctica II, Licenciatura en Filosofía, Facultad de Psicología y Ciencias Sociales, UCES Buenos Aires. Desde allí abordamos aspectos problemáticos de la relación Hombre-Naturaleza en sus dimensiones ontológica, epistemológica, antropológica, estética, etc.
- 9 Bugallo, A. I. (2013): "La filosofía ambiental como filosofía no confinada; tensiones, controversias, complejidad", Mauricio Langón, Celina Lértora Mendoza, Ricardo Viscardi (Coord.) *La agenda filosófica hoy: temas y problemas*, Actas XVI Jornadas de Pensamiento Filosófica, Buenos Aires, Ed. FEPAI, 225-239
- 10 Naess, A. (1973): "The Shallow and the Deep: A Long-Range Ecology Movements. A Summary" *Inquiry* 16, 95-100.
- 11 Bugallo, A. I. (2007): "Vínculos significativos entre filosofía ambiental y ciencias", *Revista Gestión y Ambiente*, Universidad Nacional de Colombia, Universidad de Antioquia, Vol. 10 Nº 1, 31-41.
- 12 Carson, R. (1960): "El mundo real que nos circunda", Teresa Kwiatkowska, y Jorge Issa (comp.) (2003). *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos*, CONACYT, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, Plaza y Valdés, México, 41-42.
- 13 Naess, A., P. I. Haukeland (2002): *Life's philosophy. Reason and feeling in a deeper World*, Georgia Univ. Press, 114.
- 14 Capra, F., D. Steindl-Rast, (1991): *Pertenecer al Universo. La nueva ciencia al encuentro de la sabiduría*, Planeta, Buenos

Aires, 55.

- 15 Harmon, D. (2003): "La diversidad biológica y lo sagrado: algunas reflexiones útiles para la conservación de la diversidad y el patrimonio culturales", UNESCO, *Lo sagrado en un mundo interconectado*, París, 74-82.
- 16 Prini, P. (1984): "Extra-territorialidad o interacción entre el Hombre y la Naturaleza", *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, Nº 13-14, 23.
- 17 Según expresiones de Putnam, H. (2004): *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Paidós, Barcelona.
- 18 Trombulak, S. C., et al., (2004): "Principles of Conservation Biology: Recommended Guidelines for Conservation Literacy from the Education Committee of the Society for Conservation Biology", *Conservation Biology* 18, 1180-1190.
- 19 Rozzi, Ricardo, F. Stuart Chapin III, J. Bair Callicott, S.T.A. Pickett, Mary Power, Juan Armesto and Roy J. May Jr., (Editors) (2015): *Earth Stewardship. Linking Ecology and Ethics in Theory and Practice*. Springer: Heidelberg.
- 20 Boff, L. (2000) *op. Cit.* , 27
- 21 Pizarro C., Ojeda J., Contador T., Bugallo, A. I., (2013): "Complejidad epistemológica, filosófica, ecológica y práctica. Un programa de conservación biocultural en la cumbre austral de América", Comunidad de Pensamiento complejo, Leonardo G. Rodríguez Zoya (coord.), *Proyecto Internacional: La emergencia de los enfoques de la complejidad en América Latina: desafíos, contribuciones y compromisos para abordar los problemas complejos del siglo XXI*, Tomo 4 –por editarse-.
- 22 Naess, A. (1993): "Beautiful Action. Its Function in the Ecological Crisis", *Environmental Values*, England, The White Horse Press, Spring, 67-71.
- 23 Juan Pablo II, Discurso en un Congreso Internacional sobre 'Ambiente y salud' 24 de marzo de 1997, 2.
- 24 *World Social Sciences Report*, (2013): UNESCO, París.
- 25 Leach, M., Raworth, K. & Rockstrom, J. (2013): "Between social and planetary boundaries: navigating pathways in the safe and just space for humanity", *World Social Sciences Report op. cit.* 84-88.
- 26 Di Castri, Francesco, 1981, "Ecology, the genesis of a science of man and nature" *The UNESCO's Courier* Apr.: 6-11.
- 27 Gallopin, G. C. (comp.) (1995): *El futuro ecológico de un continente. Una visión prospectiva de la América Latina*, Ed. Universidad de las Naciones Unidas, Fondo de Cultura Económica, Tokio, México, Tomo 2.
- 28 <http://www.cervantesvirtual.com/historia/colon/doc24.shtml>
- 29 Naess, A. (1985): "A world of concrete contents" *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 28, Routledge, New York and London, 43.
- 30 Naess, A. (2005): "Cultural Anthropology: A New Approach to the Study of How to Conceive Our Own Future", *The Trumpeter*, 21:1, 59-70.
- 31 Bugallo, A. I. (2013): "Los valores de la *biodiversidad* a partir del *Documento de Aparecida* y otros textos eclesiales; ¿un nuevo ámbito para el diálogo entre ciencia y religión?", Florio Lucio (dir.) *Quaerentibus. Teología y Ciencias*, Año 1, Nº 2, UPAEP, Puebla, México, pp. 39-62.
- 32 Así lo expresaba Juan Pablo II, *Discurso en un Congreso Internacional...*, *op cit.*, 1.
- 33 Bugallo, A.I. (2013): "Los valores de la *biodiversidad* a partir del *Documento de Aparecida* y otros textos eclesiales; ¿un nuevo ámbito para el diálogo entre ciencia y religión?" *Quaerentibus. Teología y Ciencias* Año 1, Nº 2. Puebla, México, UPAEP, 39-62.
- 34 Guattari, F. (1992): "Por una refundación de las prácticas sociales", *Revista Ajoblanco* 47, Barcelona, 33-35.
- 35 Spretnak, Ch. (1992): *Estados de gracia. Cómo recuperar el sentido para una posmodernidad ecológica*, Planeta, Buenos Aires.