

Departamento de Investigación.

Proyecto de Investigación: *Principales líneas de desarrollo de la filosofía ambiental en la Argentina; ampliación de vínculos y redes en la región*

Alicia Irene Bugallo ¹
alibugallo@yahoo.com

‘La filosofía ambiental como filosofía no confinada; tensiones, controversias, complejidad’ ²

Mayo de 2013

1.- Introducción.

Allí donde se ha podido abrir más complejamente, la filosofía ambiental se desarrolla en el límite o en interfase 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. La aproximación interdisciplinaria requiere, sin duda, un cierto elemento unificador. El campo de 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 des-disciplinado, no confinado.³

¿Dónde estamos? Partimos de la cátedra ‘Fundamentos de filosofía ambiental; desafíos conceptuales y prácticos’ correspondiente al Seminario de Filosofía Práctica III, Licenciatura en Filosofía, Facultad de Psicología y Ciencias Sociales de la UCES. Desde allí abordamos aspectos problemáticos de la relación Hombre-Naturaleza en sus dimensiones ontológica, epistemológica, antropológica, estética, etc. El presente trabajo busca resaltar aspectos propios de la filosofía ambiental o ecofilosofía, la tensión interna derivada de la novedad de sus planteos, la carga controversial que la atraviesa y su vocación por el estilo complejo en los abordajes.

¹ Dra en Filosofía (UCES, USal)

² Expuesta en el XVI Jornadas de Pensamiento Filosófico, FEPAI, *La agenda filosófica hoy: temas y problemas* Buenos Aires, 10 y 11 de mayo de 2013. Museo Roca. Mesa ‘Abordajes actuales de la filosofía ambiental’ Coordinación: Alicia Irene Bugallo, 11 de Mayo.

Publicada como Bugallo, A. I., ‘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, 2013, Ed. FEPAI, E-Book. ISBN 978-950-9262-67-6.

³ Frodeman Robert, 2008, ‘Filosofía no confinada’, en *Environmental Ethics, Revista interdisciplinaria dedicada a los aspectos filosóficos de los problemas ambientales*. Otoño, Vol. 30, N° S3, pp. 101-114, número especial versión en español. Center for Environmental Philosophy, University of North Texas.

A lo largo de la historia el hombre ha venido operando como si fuera sólo una variable inmaterial, simbólico-espiritual. A modo de estimada entelequia, piensa, decide, imagina, planea el uso y destino de *lo otro de sí*, pero como en ‘efecto virtual’. Es decir, desde la creencia errónea de que aquello que se modifica siempre queda igual que antes de ser modificado. A pesar de tantas situaciones en que el devenir histórico humano mostró los límites a tal creencia, *lo otro* parece tener una potencialidad inagotable como recurso disponible que se ofrece incondicionalmente. La *raíz* de la crisis ambiental actual parece estar en ese componente ideológico (temporal) de intereses económicos y poder arraigados en la cultura industrial hegemónica, aunque *la causa* de tal crisis es material (espacio-temporal). Si no fuera por la acumulación material (no ideológica ni simbólica) de sustancias físico-químicas y orgánicas en una tecnosfera que nos invade, conjuntamente al crecimiento de la población, la crisis ambiental tal vez no se hubiera manifestado aún. Lo que hace crisis es un horripilante desequilibrio material.

Para el filósofo francés Michel Sèrres, el existente humano se ha transformado en un *ser-equipotente-al-mundo*. Con la creciente contaminación o con el poderío nuclear somos capaces de producir efectos tan potentes como los naturales. En *El contrato natural*, 1991, Sèrres señala que la humanidad ha devenido en ‘*gigantescos conjuntos, colosales bancos de hombres equipotentes a los océanos, a los desiertos o a los casquetes glaciares, reservas de hielo a su vez, de calor, de sequedad o de agua; relativamente estables, esos inmensos conjuntos se nutren de sí mismos, avanzan y pesan sobre el plantea, para lo peor y lo mejor.*’⁴

Algunos naturalistas, como el estadounidense Bill McKibben, ven en esta situación el *fin de la naturaleza*. Hoy en día son escasos los lugares donde la naturaleza se mantiene aún inaccesible: altas cumbres en algunas cordilleras, el interior de los desiertos o de las selvas vírgenes, ciertas regiones polares. Pero aún los espacios no intervenidos por el hombre padecen indirectamente los efectos de la actividad antrópica, como resultado del cambio climático global, la lluvia ácida o adelgazamiento de la capa de ozono. ‘*Hemos producido el bióxido de carbono... estamos acabando con la naturaleza*’. Así lo refiere en su ensayo de 1989 *El fin de la naturaleza: ‘Realmente nunca pensamos, en lo profundo, que pudiéramos hacerlo: era tan grande y tan antigua... el viento, la lluvia, el sol... eran demasiado fuertes, demasiado elementales. (...) Pero el significado del viento, del sol, de la lluvia... de la naturaleza... ya ha cambiado. Sí, el viento aún sopla, pero no desde alguna otra esfera, desde algún sitio no humano*’. El advenimiento de una *era pos-natural* no implica que hayan cesado los procesos biogeoquímicos del planeta; todavía brilla el sol y hay viento y crecimiento y decadencia. La fotosíntesis continúa, igual que la respiración. Pero lo que definía a la naturaleza como *lo otro distinto e independiente* de la sociedad humana está por cesar o ya ha cesado.

Al reconocido peligro nuclear de posguerra se agregó desde los años setenta del siglo XX el de la *bomba ecológica*. Para McKibben, la expresión principal de la *bomba ecológica* sería el cambio climático global. El autor considera que el dilema nuclear está abierto, por lo menos, a la razón humana; se puede decidir no utilizar las armas y de hecho, reducir su número y quizá eliminarlas. El horrible poder de esas armas ha traído paradójicamente, a partir de la hipótesis del *invierno nuclear*, una cierta esperanzada en esa dirección. Pero, en contraste, los diversos procesos que conducen al *fin de la naturaleza* han quedado esencialmente fuera del alcance del pensamiento humano. Sólo unas cuantas personas, sabían que el bióxido de carbono podía calentar al mundo, y fracasaron durante mucho tiempo en sus esfuerzos por alertar al resto de nosotros.⁵

2.- El rol de la filosofía ambiental

⁴ Sèrres, Michel, *El contrato natural*, Valencia, Pretextos, 1991.

⁵ McKibben, Bill, *El fin de la Naturaleza*, México, Diana, 1990.

Frente a esta situación, un ambientalismo reformista permanece centrado en adoptar medidas correctivas sobre los efectos dañinos en el ambiente, que si bien son muy necesarias, no llegan a las causas ni a las raíces del problema. No cuestiona las raíces de la creencia moderna en el progreso puramente material, factor condicionante de peso de la crisis ambiental actual. Sin descuidar *la causa* material, la filosofía ambiental subraya que para mitigar o superar los aspectos negativos de tal desorden material habrá que tener en cuenta *la raíz* ideológica y espiritual de la problemática.

En este sentido, el filósofo noruego Arne Naess acuñó la expresión *ecología profunda* (*deep ecology*) en un trabajo presentado en 1972 en Bucarest, en ocasión de la Tercera Conferencia sobre el Futuro del Mundo.⁶ Allí proponía la creación de un movimiento ambientalista filosóficamente más profundo que el ambientalismo reformista predominante. Para Naess el problema social ambiental revela una *crisis más profunda* del hombre actual, en relación a valores, actitudes culturales y pautas económicas que deberían reconsiderarse seriamente. El ambientalismo actual, centrado sólo en adoptar medidas correctivas o reformistas -si bien muy necesarias- no llega a cuestionar las raíces de la creencia moderna en el progreso puramente material. No llega a lo profundo (*deep*) y queda entonces caracterizado como menos profundo (*shallow*).

El pensador asume que la filosofía es un instrumento idóneo por excelencia para debatir sobre la cuestión ambiental y llegar a los fundamentos del problema, aunque habría que asumirla como sabiduría, como *sofía*. Toda sabiduría es descriptiva y normativa a la vez, implica la aceptación de normas, postulados, además de reflexiones sobre el estado del mundo. La sabiduría 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 (que -vale la pena aclararlo- en ningún momento se dice que no sea necesario), para abordar las cuestiones de nuestra relación con ese medio, para volver a replantearla si fuera necesario, de volver a repensarla. La ecología por sí sola no puede explicar todas las modalidades de relación entre las sociedades humanas y el medio. La sabiduría colocaría la consideración del ambiente en la dimensión de una mayor profundidad, en el contexto de una visión más abarcadora.

3.- Ámbitos controversiales en ética ambiental

El naturalista estadounidense Aldo Leopold había considerado, desde el pensamiento evolucionista, que la ética ambiental constituía un momento del desarrollo evolutivo de los mecanismos de adaptación de nuestra especie. Cada etapa histórica de la ética (familiar, tribal, sociedades más complejas, y ahora la ética ambiental) implicaría una ampliación necesaria de la disposición ética activa de la humanidad. Siendo responsable de la administración de caza del estado de Wisconsin, Leopold escribió uno de los ensayos más decisivos para el movimiento ambientalista: *The Land Ethics* -Ética de la tierra-, 1946, el cual quedó incorporado al volumen de escritos póstumos *A Sand County Almanac* de 1949.

Admirado por muchos como un ecofilósofo *avant-la-lettre*, ejerció una amplia influencia en corrientes de la ética ambiental y de la filosofía ambiental en general. Su *ética de la tierra* aspiraba a ensanchar los límites de la comunidad de pares para incluir consideraciones morales hacia los suelos, las aguas, las plantas y los animales, o, de una manera colectiva, a la Tierra.

Pero no se trataba de una simple extensión de la ética tradicional, ya que suponía sobre todo un cambio de rol del *homo sapiens*, de conquistador del mundo a miembro pleno y ciudadano de la comunidad de todos los seres vivos. Más que acentuar la competencia entre

⁶ Publicado en Naess, Arne, 1973 'The Shallow and the Deep: A Long-Range Ecology Movement. A Summary', *Inquiry* 16:95-100.

las especies, Leopold destacaba una de las ideas clave de la herencia darwiniana: el origen común de todas ellas y su metáfora del árbol de la vida del que todos florecemos por igual.

A partir de la década de los '70 del siglo pasado, sobre la base de estas primeras intuiciones, la filosofía ambiental asumió distintas posturas. Por un lado, que una ética ambiental interhumana sería suficiente; por otro, que un extensionismo moral al mundo viviente no humano sería necesario. La primera postura es defendida por el filósofo estadounidense Bryan Norton, a partir de sostener la distinción entre antropocentrismo fuerte del débil.

Lo que reconocemos como un *antropocentrismo fuerte* se inclina, según Norton, por las preferencias, deseos o necesidades meramente sentidas (*felt preferences*), inmediatas o habituales, frecuentemente a corto plazo. Los intereses se asumen meramente desde las preferencias sentidas (por ej. una aproximación económica que evita asumir juicios de valor, y se inclina solamente lo que la gente quiere).⁷

Ante el reconocimiento de la vulnerabilidad de los procesos biosféricos a causa del accionar antrópico, el antropocentrismo fuerte es conflictivo para la vida humana y no humana en la biosfera. El tipo ideal caracterizado como *antropocentrismo débil* se perfila como más responsable de sus actos, tiene en cuenta las condiciones globales de la vida humana y no humana, en perspectiva a largo plazo. Se supone que asume preferencias consideradas, ponderadas, elecciones meditadas (*considered preferences*), incluyendo un juzgamiento acerca de si el deseo o necesidad es consistente con una visión del mundo racionalmente adoptada.⁸

Norton definía una preferencia meditada, considerada, a la elección que reconoce los límites de toda acción humana y es coherente con un principio racional, universalizable. Propuso como principio básico orientador *el mantenimiento indefinido de la conciencia humana*.

Un ejemplo de esta perspectiva del antropocentrismo débil pueden ser los enunciados emitidos por Hans Jonas, estructurados como imperativos hipotéticos: *Obra de tal manera que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra*. O, en su versión negativa, *Obra de tal manera que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de una vida humana auténtica en la Tierra*.⁹

4.- Distintas tendencias del extensionismo ético

El mismo año en que Norton presentaba su obra citada, (1984) Naess presentó una segunda propuesta del *Movimiento ecología profunda*, donde –al igual que en la primera– se sostiene una perspectiva biocéntrica diferente. Para Naess y otros sostenedores del movimiento, una preferencia meditada, considerada, racional es aquella que resulta consistente con el principio básico orientador *del mantenimiento del bienestar y florecimiento de la vida humana y no humana*. Ya Leopold había planteado que *toda acción humana es correcta cuando tiende a preservar la integridad, la estabilidad y la belleza de la comunidad biótica; es incorrecta la que actúa a la inversa*. Podríamos considerar que la filosofía ambiental, globalmente, es el desarrollo de ese extensionismo de las consideraciones morales hacia seres no humanos –y el conjunto de todas las reflexiones que surgen a partir de asumir tal cambio en el pensamiento y la ética tradicional–.

⁷ Es curioso que la filosofía ambiental no toma en cuenta el deseo de la gente de no morir. Tal vez nos distingue de otras especies la pertinacia con que tratamos de evitar el fin, la muerte, el límite; se quiere durar, y actualmente duramos mucho más, lo cual agrega otro elemento distorsivo al contexto vital humano y no humano.

⁸ Norton, Bryan, 'Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism' en *Environmental Ethics*, Vol 6. Summer fall, 1984.

⁹ Jonas, Hans, *El principio de Responsabilidad*. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Barcelona: Herder, 1995.

Pero en el ámbito de ese *extensionismo ético* también se plantean posturas divergentes, En primer lugar estaría la crítica al *especieísmo* humano desde una consideración moral hacia los animales sensibles, como en Peter Singer o Jacques Derrida.¹⁰ Con antecedente en el utilitarismo de Jeremy Bentham, las posturas del derecho del animal implican una crítica al fonocentrismo (basado en el uso de lenguaje) y al logocentrismo (basado en el uso de razonamientos y conciencia) como criterios de demarcación para el extensionismo moral.

La idea base es que los animales no son meros autómatas, son capaces de sufrir y por tanto se les debe cierta consideración moral. Al menos se acepta que el sufrimiento y sacrificio gratuito de animales es moralmente inaceptable. El antecedente casi obligado de esta postura se encuentra en las reflexiones que efectuara Jeremy Bentham, padre del utilitarismo británico, en su *Introducción a los Principios de la Moral y la Legislación* de 1789. Allí el pensador argumenta que para determinar si un ser vivo puede merecer consideración moral no hay que fijarse si posee lenguaje o razonamiento, sino en la capacidad de experimentar el mundo. Para Bentham la capacidad más básica de experimentar la vida es la posibilidad de sufrir, de sentir placer o dolor, cosa que también experimentan todos los animales sensibles. Por lo tanto, quedan en un pie de igualdad con la persona humana.

Un notorio representante del *animal liberation* es el filósofo moral australiano Peter Singer, quien retoma la idea de que si un ser sufre, no puede haber justificación moral para negarse a tener en cuenta su padecimiento, en el mismo plano de igualdad que el sufrimiento de cualquier otro. A su vez, dentro del panorama de la filosofía posmoderna, encontramos, como una verdadera excepción, la adhesión a estas ideas por parte del filósofo francés Jacques Derrida.

En diversas obras en que ha tocado la *cuestión de la animalidad*, Derrida se propuso superar el fonocentrismo y el logocentrismo como criterio para fijar un límite sencillo y oposicional entre el Hombre y el Animal.¹¹ No habría una oposición entre el hombre y el no-hombre, entre las diferentes estructuras de la organización de lo viviente, sino muchas fracturas, heterogeneidades, estructuras diferenciales. Si entre los primates superiores y el hombre hay una diferencia abismal, también la hay, para Derrida, entre esos monos superiores y el resto de los animales. Hay *unos* vivientes, *unos* animales, entre los que se encuentra el hombre. El modo en que la filosofía en su conjunto, y en particular desde Descartes, trató la cuestión de la animalidad, es para Derrida un signo mayor del logocentrismo. El cartesianismo describe el lenguaje animal como un sistema de signos sin respuesta, como meras *reacciones* pero no una *respuesta*. Pensadores como Kant, Heidegger, Habermas, Lévinas, Lacan, tienen al respecto casi la misma perspectiva que Descartes.

Más allá de sus diferencias (Derrida no adhiere al vegetarianismo de Singer), tanto Derrida como Singer consideran que en la época actual se agrega a la violencia de siempre hacia ciertos animales, una violencia industrial y científica. Habrá que adaptar reglas para que no se pueda hacer cualquier cosa con los vivientes no humanos. Habrá que reducir las condiciones de la violencia y la crueldad para con los animales, reglamentar las condiciones de cría, la matanza, el tratamiento masivo, etc.

No se trata de que los animales tengan derechos legales, como derecho al voto, el derecho a ser juzgados con justicia o a su libertad religiosa, pero sí el derecho moral a ser tratados con respeto, como individuos con un valor en sí mismo. Lo significativo para la filosofía ambiental en general es que estas afirmaciones no provienen sólo de la reflexión

¹⁰ Especieísmo sería la discriminación moral de los individuos en razón a la especie a la que pertenecen. Ni el sexo, ni el color de la piel son características relevantes cuando hablamos de derechos básicos, y se considera que tampoco debería serlo la especie.

¹¹ Derrida, Jacques, Roudinesco Elizabeth, *¿Y mañana qué?*, México, FCE, 2003.

filosófica, como por ejemplo de una ontología de la diferencia derrideana, sino que aparecen apoyadas en los avances de las ciencias biológicas y naturales. Hay avances inmensos de la primatología sobre el comportamiento de chimpancé, gorilas, bonobús y orangutanes, de los que –según Derrida- no se habla lo suficiente. La primatología describe de manera positiva, y en ocasiones perturbadora, las formas extremadamente refinadas de organización simbólica que tienen los grandes simios, trabajo de duelo y de sepultura, estructuras familiares, evitamiento del incesto, etc.

Tom Regan, defensor del valor inherente de los animales desde una postura kantiana, destaca cómo la etología y la psicología animal revelan que algunos animales realizan operaciones mentales complejas que denotan rasgos de racionalidad; se les atribuye emociones, expectativas, creencias, capacidad de elaborar estrategias para resolver problemas, memoria, y en algunos casos hasta comprensión lingüística y autoconciencia.

A su vez exhiben una capacidad no mecánica de elegir alternativas, lo cual es una forma de la libertad. Estudios recientes sobre meta-cognición acumulan evidencias de que delfines, monos macacos y otros animales comparten nuestra habilidad para vigilar, regular o reflexionar sobre sus estados de ánimo.¹² Para Derrida los signos cuentan. Evocan una mutación en curso, que no duda, tomará siglos.

5.- Biocentrismo y ecocentrismo

Obviamente no se trata de renunciar a identificar lo propio del hombre, pero –a su entender, y en coincidencia con los seguidores de los derechos del animal y también de la filosofía ambiental- ninguno de los rasgos por los cuales la filosofía o la cultura han creído reconocer eso ‘propio del hombre’, está rigurosamente reservado a lo que nosotros los humanos llamamos ‘hombre’. Esto no significa en ningún caso una negación de *lo propio* humano, sino que se trata de una reconsideración, por un lado, de si eso propio es exclusivo del hombre, y por otro lado se trata de repensar hasta qué punto es legítimo hacer a las demás especies no humanas todo lo que la humana le hace, en nombre de eso propio.

Reflexiones de este tipo han conducido también a críticas al especieísmo antropocéntrico desde la consideración del valor inherente de todo ser vivo. El objetivo de esta tendencia -identificada como *biocentrismo*- sería no sólo evitar el dolor de algunos seres vivos sensibles, sino de velar por las condiciones de florecimiento y despliegue de animales, vegetales y demás formas de vida. Que toda expresión de la vida tenga un valor inherente resulta una expresión ambigua; inmediatamente surge las cuestiones ¿cuánto valor? ¿todas las formas de vida tienen *el mismo* valor?

Arne Naess, desde el *movimiento ecología profunda*, rehúsa plantear estas ideas en términos de derechos: ¿tienen los humanos más derechos que los seres no humanos? Tampoco se inclina a la cuantificación del tema: ¿cuánto más derecho tienen los humanos sobre los seres no humanos? En todo caso acepta que, al menos, los seres vivos humanos y no humanos tienen ‘*un tipo de derecho en común*’: el derecho a vivir y florecer.¹³

El *biocentrismo* resulta una postura antrópica aunque no antropocéntrica. Lleva implícito el deseo de que la humanidad revalorice el proceso evolutivo mismo que le dio origen, entre muchas otras especies vivas que también ensayan sus propios senderos evolutivos. Para los seguidores del movimiento, la especie humana no tiene ningún derecho a interferir -del modo en que lo está haciendo- en tales procesos. Esto redundaría en un paradigma incompatible con el antropocentrismo hegemónico (o al menos incompatible con el antropocentrismo fuerte).

¹² Herrera Ibáñez, Alejandro, ‘Comentarios a Jesús Mosterín: La ética frente a los animales’, en González Valenzuela (coord.) *Dilemas de Bioética*, México: FCE, UNAM, FFyL, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2007, pp. 289-304,

¹³ Naess, Arne, 1978, ‘Spinoza and ecology’, *Speculum Spinozanum 1677-1977*, London, Routledge Kegan Paul. También en Genevieve Lloyd (ed.): *Spinoza. Critical assessments*, Routledge, London-New York, 2001, vol. IV.

Crítica al *especieísmo* humano desde el valor inherente del conjunto de los seres vivos sería propiamente una ética ambiental, basada en la condición de sujeto de todo ser vivo. Como sostiene la ecofenomenóloga española María Luz Pintos, ser vivo-antodinámicamente-desde un cuerpo-que está sin cesar en contacto perceptivo con el mundo vital que le rodea-teniendo para con él un comportamiento receptivo y activo-, esto es ser 'sujeto', a su manera y a su nivel.¹⁴

No se puede ignorar que estamos en una era signada por la idea de límite; se miden y cuantifican parámetros que hasta ahora se mantenían difusos o abstractos, como la idea misma de Humanidad. El epistemólogo y ministro presbiteriano Holmes Rolston se pregunta si el *Homo sapiens* no debería valorar la donación de la vida por parte del Dios, como un reclamo de cuidar la vida por ella misma. Y propone: 'Sólo la especie humana contiene agentes morales pero quizás no debería usarse la conciencia, en un planeta como éste, para excluir de toda consideración a todas las demás formas de vida, con la paradoja resultante de que la única especie moral que hay sólo actúa a favor de su propio interés colectivo en relación con los demás'.¹⁵

Algunos pensadores ambientales amplían su consideración también a realidades que las ciencias biológicas no considerarían vivas, como ríos o montañas. En ese caso se habla de *ecocentrismo*. Para Rolston, una ética ambiental abarcadora tiene que considerar el nivel de los ecosistemas, no como holon sino como campos vitales donde se despliegan las condiciones adaptativas complejas de los organismos.¹⁶

6.- Caminos que se bifurcan

Por un lado tenemos, entonces, una ética interhumana desde la cual se consideran los valores instrumentales de la biodiversidad, como por ejemplos los valores ecosistémicos, científicos, recreativos, u otros no instrumentales pero antropocéntricos como los valores estéticos y espirituales. En este campo subsisten tensiones que no se resuelven.

En la obra ya mencionada, Norton llama la atención sobre la protección de los *recursos-base* para un futuro indefinido. No se trata sólo de satisfacer las necesidades individuales de las generaciones actuales y futuras. Debemos ser custodios responsables de un sistema, de un bien integral que es indivisible, no distribuible individualmente, como es el sistema biosférico que sustenta toda vida. Una cosa es distribuir equitativamente los recursos de la biosfera y otra bien distinta es la custodia integral del 'sistema biosfera'. En tal sentido, para la ética ambiental es más relevante analizar la dicotomía 'individualismo/no-individualismo' que 'biocentrismo/antropocentrismo'. Norton brega por un ejercicio colectivo en la defensa de los derechos e intereses grupales, como el *sistema biosférico* no divisible, los *recursos-base* globales, para un futuro indefinido

En paralelo, aunque por lo general alejada de la corriente anterior, se dibuja una ética de lo salvaje, de la *vida-otra-que-humana*, destacándose sus valores inherentes, conativos, vitales, con su bio-lógica (en muchos casos distinta a la inclinación humana). Esta vertiente resalta la aptitud adaptativa de los organismos y las especies, su vitalidad histórica que en muchos casos les provee supervivencia desde hace milenios.

¹⁴ Pintos, María Luz 'Los derechos de todos los seres vivos a la luz de la fenomenología', *Investigaciones fenomenológicas* 4, pp.99-115.

¹⁵ Rolston, Holmes 'Ética ambiental: valores y deberes en el mundo natural' en Kwiatkowska, Issa (comp.), *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos*, México: D. F CONACYT, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, Editorial Plaza y Valdés, 1998, Tomo I, p. 317.

¹⁶ Rolston, Holmes, 'Ética ambiental: valores y deberes ...' *op. cit.*

Como ejemplo de ambas realidades coexistentes pueden mencionarse por un lado los *Objetivos del Milenio, 1990-2015* propuestos por las Naciones Unidas, y por el otro la propuesta de *La Carta de la Tierra*.

Aparecida en versión más o menos definitiva en 2002, para la Cumbre de Johannesburgo (Río + 10), la *Carta* puede ser considerada un síntoma del nuevo utopismo emergente de la crisis ambiental global. Es el producto de una conversación a nivel mundial, un diálogo intercultural de más de una década de duración acerca de metas comunes y valores compartidos, que intentan hacer realidad un mayor sentido de solidaridad entre los pueblos, entre las generaciones, entre los humanos y el resto de los seres no humanos de la Tierra. Esde el *Preámbulo* se indican los lineamientos de un enfoque existencial renovado, que marca un punto de giro y cambio de perspectiva.

Una vez más en la historia humana, el hombre visualiza y redefine sus estrategias de dominio, sus deseos, y avanza con sentido fundacional en el diseño de otro capítulo vital, en la difícilísima aventura de la existencia. Algunas ideas fuerza son: i) Estamos en un momento crítico de la historia de la Tierra, en el cual la humanidad debe elegir su futuro. ii) Para seguir adelante, debemos reconocer que en medio de la magnífica diversidad de culturas y formas de vida, somos una sola familia humana y una sola comunidad terrestre con un destino común.

Los capítulos son:

- I.-Respeto y cuidado de la comunidad de la vida
- II.-Integridad ecológica
- III.-Justicia social y económica
- IV.-Democracia, no violencia y paz

Es sintomático el cambio de perspectiva, que se visualiza en el lugar relativo que ocupan los capítulos:

- de la justicia social y económica, a las condiciones de posibilidad de la justicia social y económica (que son: el respeto a toda forma de vida y el mantenimiento de la integridad ecológica, y que aparecen en primer lugar)
- de la democracia, la no violencia y la paz, a las condiciones de posibilidad de la democracia, la no violencia y la paz (que son, como ya dijimos: el respeto a toda forma de vida y el mantenimiento de la integridad ecológica, y que aparecen en primer lugar)

En todo caso, y como mínimo reconocimiento a esta perspectiva no antropocéntrica, el primer subíndice del primer principio del primer capítulo de la *Carta*, hace referencia al valor de toda forma de vida, independientemente de su valor para los humanos:

I. Respetar la Tierra y la vida en toda su diversidad.

- a) Reconocer que todos los seres son interdependientes y que toda forma de vida tiene valor, independientemente de su utilidad para los seres humanos.¹⁷

7.- Límites y posibilidades del anhelo biocentrista

Hay un piso común de acuerdo en el área de las ecofilosofías en el sentido de que el anhelado cambio de paradigma debería afectar a las estructuras económicas, tecnológicas e ideológicas básicas. Es estado de cosas resultante debería ser profundamente diferente del presente. Naess visualizaba el cambio ideológico como un giro orientado a apreciar la *calidad de vida* (vivir en situaciones de valor inherente, cualitativo) más que adherirse a un *nivel de vida* cada vez más alto. Sin embargo no se le escapaban las evidentes condicionantes materiales, cuando sostuvo que *una vez cubiertas las necesidades básicas, es posible preferir la calidad de vida frente al standard de vida.*¹⁸

¹⁷ Carta de la Tierra: www.earthcharterinaction.org/contenido/

¹⁸ Naess, Arne, 1998, 'Quality of Life Research' en *The Trumpeter*, Vol. 21, n° 1, 2005.

Y la realidad global muestra que hay mucho que andar aún para que las necesidades básicas de millones de humanos se vean cubiertas. Los objetivos de desarrollo del milenio ubican la cuestión ambiental en un paquete del desarrollo sostenible o sostenibilidad que en principio no figura entre las primeras prioridades:

- 1.- Erradicar la pobreza extrema y el hambre
- 2.- Lograr la enseñanza primaria universal
- 3.- Lograr la igualdad de género
- 4.- Reducir la mortalidad infantil
- 5.- Mejorar la salud materna
- 6.- Combatir el VIH/SIDA, paludismo, etc.
- 7.- *Garantizar la sostenibilidad ambiental*
- 8.- Fomentar una alianza mundial para el desarrollo

En medio de las controversias entre el valor del sistema ecosistémico que habría que conservar y el cuidado de recursos para su uso, emerge hoy un nuevo ámbito para el debate y la profundización, como es el de la justicia ecológica o derechos de la naturaleza. Esto es introducido por primera vez en el mundo por la Constitución de Ecuador del 2008, en sus articulados sobre el Derecho de la Naturaleza.

Así se considera que 'la naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos' (Art. 71)

La terminología empleada no remite sólo a saberes ancestrales sino a claros aportes de las ciencias ambientales; el giro conceptual ecosistémico recomienda proteger las condiciones integrales de sustentación de los seres vivos individuales y de las especies.

Debemos recordar que el orden jurídico contractual moderno ha considerado las relaciones entre iguales humanos, que se reconocen mutuamente determinados poderes o *derechos* y determinadas responsabilidades o *deberes*. Desde la responsabilidad contractual se valora la *autonomía personal*, entendida como autogobierno de cada sujeto, y la *justicia*, entendida como reciprocidad o respeto a la autodeterminación personal del otro igual. Pero en la práctica diaria se ejercen también relaciones tutelares entre 'desiguales' (ricos y pobres, ciudadanos y parias, adultos y niños, sanos y enfermos, etc.).

Las actuales sociedades de riesgo han extendido las responsabilidades tutelares a nuestros descendientes, a los que aún no han nacido y también a los seres naturales que no tienen voz para reclamar por su situación desventajosa. Así como los bebés o los enfermos mentales tienen un representante que puede protegerlos y reclamar por ellos, se propone ampliar la responsabilidad tutelar a los animales, plantas y aún a la integridad sistémica de las ecorregiones.¹⁹

Con ese art. 71, por primera vez en el mundo se instaura un espacio legal que aborda no sólo una justicia ambiental (antropocéntrica) sino una justicia ecológica (biocéntrica)²⁰, lo cual trae aparejado un derecho de los seres vivos individuales y/o de las especies (de todos/as o de algunos/as, según la postura) a su custodia responsable. La naturaleza tiene además el derecho a la restauración (en esto coinciden todas las legislaciones del continente), la cual será independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de indemnizar a los individuos y colectivos que dependan de los sistemas naturales afectados (art. 72) y se estipulan medidas de precaución y restricción para las actividades que puedan

¹⁹ Bugallo, Alicia. Irene, 'Cómo se replantean las metas de la modernidad, a la luz de la problemática ambiental contemporánea', *Revista Ideas Ambientales* (2004).

www.manizales.unal.edu.co/modules/unrev_ideasAmb/documentos/IAEdicion1Alicia1.pdf

²⁰ Gudynas, Eduardo, 'La senda biocéntrica; valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica', *Tabula Rasa* (2010) N° 13: julio-diciembre, pp. 45-71.

conducir a la extinción de especies, la destrucción de ecosistemas o la alteración permanente de los ciclos naturales (art. 74).

¿De qué se trata cuando se habla de derechos de la naturaleza? En principio, y nada menos, se intentaría tutelar su salvajismo, su ser propio y el potencial específico a la evolución, ya que el evolucionar no es una prerrogativa sólo de la especie *Homo*, aunque somos la única especie reflexiva y ética capaz de favorecer o disfuncionalizar el proceso de especiación natural. La distinción entre *justicia ambiental* (derecho humano a un ambiente sano) y *justicia ecológica* (derechos de la naturaleza) no impide el uso y aprovechamiento de los recursos naturales sino que impone condiciones y responsabilidades que deberán ser discutidas. Se orienta en las propuestas alternativas al desarrollo puramente economicista.²¹

²¹ Bugallo, Alicia Irene, 'Buen Vivir y derecho de la Naturaleza. Perspectivas desde la filosofía ambiental' en Jutta H. Wester, Gabriela Muller, Lilián Martella (eds.) 2011, *Bien común en sociedades democráticas*, Ediciones del ICALA, Río Cuarto, Argentina, pp. 27-30.