

Avances en filosofía y medio ambiente en Iberoamérica

‘Vínculos significativos entre filosofía ambiental y ciencias’

*Recibido para evaluación: 20 de Febrero de 2007
Aceptación: 17 de Abril de 2007
Recibido versión final: 30 de Abril de 2006*

Alicia Irene Bugallo.¹

RESUMEN

La creciente expansión de la conciencia ambiental en los últimos treinta años del siglo XX ha influido en el campo de la filosofía, especialmente en la filosofía práctica, a través del cuestionamiento de creencias, valores y metas de la civilización industrial.

La emergencia del campo de la ecofilosofía estuvo acompañada por la incidencia de diferentes disciplinas científicas tales como: ecología, biología, economía, antropología o sociología.

Pero junto a estas influencias, la filosofía ambiental se mantiene fuertemente normativa, como un tipo de sabiduría. Implica prescripciones, no sólo descripciones y predicciones científicas.

La consideración del término biodiversidad como un concepto ético denso habla de esa integración entre lo descriptivo y lo normativo.

PALABRAS CLAVE: Filosofía Ambiental, Ciencias Naturales, Ciencias Sociales, Conceptos Éticos Densos.

ABSTRACT

The growing expansion of environmental conscience in the last thirty years of the XX century has influenced the field of philosophy, especially practical philosophy, through the questioning of beliefs, values and goals of industrial civilization.

The emergence of the ecophilosophy realm was accompanied by the incidence of different scientific disciplines as ecology, biology, economy, anthropology or sociology.

But together with these influences, environmental philosophy remains forcefully normative, as a kind of sophia, wisdom. It implies prescriptions, not only scientific description and prediction.

The consideration of the term biodiversity as a thick ethical concept shows this integration of descriptive and normative.

KEYWORDS: Environmental Philosophy, Natural Sciences, Social Sciences, Thick Ethical Concepts.

1. Profesora Titular. Universidad Tecnológica Nacional, Facultad Regional Buenos Aires. Especialista en Gestión Medio Ambiental, Universidad Politécnica de Madrid. alibugallo@yahoo.com

1. INTRODUCCIÓN VÍNCULOS SIGNIFICATIVOS ENTRE FILOSOFÍA AMBIENTAL Y CIENCIA



El primer ambientalismo reconocido propiamente como tal por la opinión pública fue científico, generado en la comunidad académica a partir de preocupaciones más o menos acotadas, tales como la contaminación radioactiva por pruebas nucleares o la contaminación con sustancias químicas, compuestos clorados, etc. Figuras prominentes del ambientalismo científico fueron, por ejemplo, los estadounidenses Barry Commoner, fisiólogo de plantas y la Master en genética Rachel Carson, especialista en ecología marina. Commoner tuvo gran participación en el Comité para la Información Nuclear, creado en 1958, como parte de la campaña contra la radiación en el planeta. Las pruebas nucleares estaban provocando una poderosa reacción moral. Ante ese comité se fueron juntando otros científicos, cada vez con más representantes de las ciencias biológicas. Después de 1963, se constituyó el primer Comité para la Información ambiental.

Carson, autora del notable libro *Primavera Silenciosa*, 1962, advirtió que la actividad antrópica estaba produciendo contaminación en el planeta, con sustancias como el DDT, los pesticidas clorados, el gamexane, etc. Según la autora, estos contaminantes estaban afectando severamente la cadena de la vida, la cadena alimentaria, desde las pequeñas diatomeas hasta los grandes mamíferos y al hombre mismo. Son sustancias que se acumulan en los tejidos de plantas y animales, penetran en las células germinales, alterando el material de la herencia, del cual dependen formas futuras.

El gran impacto producido por el libro condujo a que USA aprobara la Ley de Agua Limpia, Clean Water, y la prohibición del uso del DDT. La preocupación ambiental emergente extendió su influencia a Europa y al resto del mundo, consolidándose en movimientos de participación cívica y social no- gubernamentales, anhelantes de crear una nueva cultura integrada y en armonía con la Naturaleza. Se trataba en este caso de movimientos de desaprobación comprometidos en la tarea de generar alternativas en relación al estilo hegemónico en las sociedades industrializadas. La Fundación Vida Silvestre (WWF), primera ONG ambiental mundial, fue creada en 1961.

En el área de la filosofía práctica, se fueron perfilando distintas posturas dentro del nuevo campo de reflexión caracterizado como ecofilosofía, a través del cuestionamiento de creencias, valores y metas de la civilización industrial moderna, aunque también revitalizando muchos aspectos 'ecológicamente' apropiados de la herencia cultural de la humanidad.

2. INFLUENCIAS DEL AMBIENTALISMO CIENTÍFICO SOBRE LA FILOSOFÍA AMBIENTAL

Muchos representantes de la ética ambiental y de la filosofía ambiental tales como Baird Callicott, Tom Regan, Arne Naess, George Sessions, han reconocido en su momento la fuerte impresión que dejó en ellos la figura de Rachel Carson. Sin embargo hay que recordar que, en la década del '70, la relación del ambientalismo en general y de la ecofilosofía en particular con la ciencia natural –incluyendo a la ecología- era francamente ambigua. Diversas prevenciones hacia la ciencia se expresaban de distintos modos. Los grupos más radicalizados reclamaban el fin de la ciencia. En el mejor de los casos, se trataba del fin de la creencia en la ciencia tal como es usualmente concebida. En realidad, lo que estaba en entredicho para algunas corrientes contraculturales era el paradigma de la modernidad mismo.

Para ciertas representantes del movimiento feminista, la ecología también estaba sospechada de complicidad con la destrucción del planeta, simplemente por ser un producto más de la nefasta comunidad científica logocéntrica, androcéntrica, eurocéntrica. Finalmente, para otros pensadores de la contracultura, la ecología se mostraba como una ciencia 'anticientífica', subversiva, al punto que feroces impugnadores de la modernidad creyeron reconciliarse con 'la ciencia' a través de la ecología. Se la consideraba ligada a lo femenino, a la madre naturaleza, tan explotadas ambas a lo largo de la historia por el varón racional competitivo dominante blanco europeo.

Esa prevención hacia la ciencia está presente, por ejemplo, desde la primera propuesta del Movimiento Ecología Profunda de 1972. El filósofo noruego Arne Naess advierte que los principios que caracterizan al movimiento no se derivan lógicamente de la ciencia ecológica, si

bien la ecología -pero sobre todo el estilo de vida de los ecólogos de campo- han inspirado, sugerido y fortalecido su perspectiva. El nuevo paradigma cultural propuesto por el MEP intenta ir más allá de la aproximación científica, a la que considera parcializada.

Podríamos preguntarnos ¿qué aspecto de la vida del ecólogo o biólogo de campo es el que produce la inspiración? ¿Será su metodología de comprobación de hipótesis? ¿Será la adecuación del marco teórico a la realidad? No especialmente, sino más bien su percepción, su capacidad o posibilidad de conexión con los seres naturales no humanos. Algunas expresiones de Carson del artículo 'El mundo real que nos circunda' pueden servir de ejemplo de sus vivencias, que indican una tendencia a ir más allá del saber minucioso hacia una percepción sensible de lo particular, su profunda empatía con cada uno de los seres que estudiaba, con la maravilla de la diversidad biótica que se ofrecía a sus ojos, sentidos y a su 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.' 'La preocupación por el prodigio y la belleza de la Tierra ha ejercido un poderoso influjo sobre el curso de mi vida.' 'Yo creo que conforme más claramente fijemos nuestra atención en las maravillas y realidades del universo que nos circunda, menor será nuestra afición a la destrucción.' (pp. 41-44)

La apertura a lo maravilloso, al misterio, a lo que asombra encontró eco en diversos ecofilósofos, -como sería el caso de Arne Naess- para quien la filosofía comienza en el asombro y termina en el asombro. Al estar supuestamente lejos del laboratorio y en contacto directo con la diversidad viviente, se considera al científico que hace trabajo 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 más intuitivo, directo.

También se nota en esto la idealización de la figura legendaria del naturalista estadounidense *Aldo Leopold*. Siendo responsable de la administración de caza del estado de Wisconsin, 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, Leopold ejerció una amplia influencia en corrientes de la ética ambiental y de la filosofía ambiental en general.

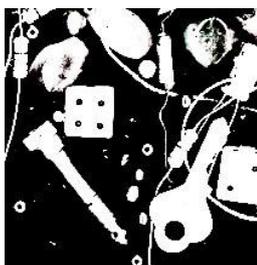
Su ética de la tierra aspiraba a ensanchar los límites de la comunidad de pares para incluir consideraciones morales hacia los suelos, las aguas, las plantas y los animales, o, de una manera colectiva, a la Tierra. Pero no se trataba de una simple extensión de la ética tradicional; suponía sobre todo 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 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.

De Leopold nos ha quedado el inolvidable lema de su ética de la tierra: 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, considerada 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-. Dichas reflexiones vienen siendo muy variadas, tanto antropológicas, ontológicas, éticas, epistemológicas como estéticas.

3. CRÍTICA AL ESPECIEÍSMO ANTROPOCÉNTRICO Y EXTENSIÓN DE LAS CONSIDERACIONES MORALES A LOS ANIMALES SENSIBLES

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.

Citamos un párrafo ilustrativo: '¿Pero hay razón alguna por la cual debiéramos dejar que se les atormente [a los animales]? Ninguna, que yo pueda ver. ¿Hay razón alguna por la cual no debiéramos dejar que se les atormente? Sí. Varias. Lejos está el día, y lamento decir que en muchos lugares ese día no ha pasado aún, en que la mayor parte de los individuos de nuestra especie han sido tratados por la ley, bajo la denominación de esclavos, exactamente al mismo nivel en el que, en Inglaterra por ejemplo, son todavía tratadas las razas inferiores de animales. Puede que llegue el día en que el resto de la creación animal logre adquirir esos derechos que nunca podrían haberles sido arrancados sino por la mano de la tiranía. Los franceses han descubierto ya que la negrura de la piel no es razón para que un ser humano fuese abandonado sin remedio al capricho de un torturador. Puede que llegue un día en que se reconozca que el número de patas, la vellosidad de la piel o la terminación del os sacrum, sean razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible a la misma suerte. ¿En qué otro lugar debiera trazarse la línea insuperable? ¿Es la facultad de razonar, o quizá la facultad de discurso? Pero un caballo o un perro en su pleno vigor, es sin comparación, un animal más racional, y más dialogante, que un niño de un día, o una semana. Pero supóngase que fuera este el caso, ¿qué probaría eso? La cuestión no es ¿pueden razonar?, ni ¿pueden hablar?, sino ¿pueden sufrir?'

Uno de los más notorios representantes de la línea 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. A modo de ejemplo podemos citar algunas de sus últimas reflexiones, tal como aparecen en la obra *¿Y mañana qué?*, recopilación de diálogos con la psicoanalista lacaniana Élisabeth Roudinesco. En el capítulo 5, 'Violencia contra los animales' se lee: 'Todos los gestos deconstructores que intenté respecto de los textos filosóficos, en particular los de Heidegger, consisten en cuestionar el desconocimiento interesado de lo que se llama el Animal en general, y la manera en que dichos textos interpretan la frontera entre el Hombre y el Animal. En los últimos textos que publiqué al respecto, pongo en duda el apelativo 'Animal' en singular, como si existiera el Hombre y el Animal, simplemente, como si el concepto homogéneo de El animal pudiera extenderse, de manera universal, a todas las formas de lo viviente no humano' (pp. 74-5)

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. Para el pensador francés las relaciones entre el hombre y el animal deberán cambiar: 'Deberán hacerlo, en el doble sentido de este término, en el sentido de la

necesidad 'ontológica' y del deber 'ético'. Pongo estas palabras entre comillas porque dicho cambio deberá afectar al sentido y al valor mismo de estos conceptos (lo ontológico y lo ético). Por eso, aunque su discurso a menudo me parezca mal articulado o filosóficamente inconsecuente, tengo una simpatía de principio para aquellos que, a mi juicio, tienen razones, y buenas, de alzarse contra la manera en que son tratados los animales en la cría industrial, en el matadero, en el consumo, en la experimentación' (pp. 75)

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. 'Pero un día habrá que considerar la historia de ese derecho y comprender que si los animales no pueden formar parte de conceptos como los de ciudadano, de conciencia ligada a la palabra, de sujeto, etc., no por ello carecen de derecho. Es el mismo concepto de derecho lo que deberá ser re-pensado' (pp. 85)

Lo significativo para la filosofía ambiental en general es que estas afirmaciones no provienen sólo de la reflexión 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 chimpancés, gorilas, bonobos 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.

En este mismo sentido, Peter Singer ha promovido en 1993, junto a numerosos científicos tanto de las ciencias naturales como de las sociales el Proyecto Gran Simio, el golpe reciente más duro al especieísmo humano. Se trata de un intento por conseguir el reconocimiento legal de determinados derechos para nuestros parientes más cercanos: los chimpancés, gorilas y orangutanes. Los defensores del proyecto -que además están a favor del reconocimiento de derechos básicos para otras especies animales- defienden la tesis de que este primer paso es beneficioso para que en un futuro también se incluyan los derechos de cerdos, atunes, vacas, etc., pues aceptar incluir individuos de otras especies en nuestra comunidad moral es 'romper la barrera antropocéntrica', lo que a la larga favorecería la inclusión de todos los seres sintientes.

Para Derrida los signos cuentan. Evocan una mutación en curso, que no duda, tomará siglos. 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.

4. CRÍTICA AL ESPECIEÍSMO ANTROPOCÉNTRICO DESDE LA CONSIDERACIÓN DEL VALOR INHERENTE DE TODO SER VIVO

Esta tendencia se identifica como biocentrismo, a partir de considerar el valor inherente de todos los seres vivos. El objetivo 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, principal inspirador del 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. (Naess, 1978)

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, según la distinción entre antropocentrismo fuerte y débil que realizara el filósofo estadounidense Bryan Norton. El pensador subraya que los intereses humanos no definen todo el horizonte de valores; hay valores intrínsecos producto de la evolución y/o de la creación divina, que los humanos deben respetar.

Esta aproximación parece más razonablemente sostenible desde una metafísica monista, panteísta, en tanto esta sostiene -al menos en algún aspecto-, la supresión de las jerarquías y dicotomías ontológicas. Tal sería el caso de Spinoza, del cual han tomado inspiración diversos pensadores del biocentrismo, Naess y Sessions entre otros. ¿Qué tendencias en el pensamiento de Spinoza fueron tomadas como inspiradoras? Un factor sensible fue el intento del filósofo holandés por superar los dualismos materia-espíritu o el más profundo de hecho-valor propios del legado cartesiano, muy criticado a su vez tanto por el ambientalismo como por la filosofía ambiental. (Bugallo, 2004)

Materia y Espíritu no son sustancias separadas -res extensa, res cogitans- sino dos aspectos de la unicidad de la sustancia divina. A su vez, todo monismo -ya sea idealista o naturalista- sostiene la doctrina de las relaciones immanentes entre partes y todo. Hay un predominio o prioridad del todo. Los todos no son agregados de partes aisladas y resultan distintos que la mera suma de sus partes. La naturaleza de las partes está determinada por el sistema relacional al que pertenecen. El universo monista está entrelazado al modo de una red de vínculos que contribuyen a constituir el ser de las entidades que se entrelazan. Y esto es igualmente válido para los seres humanos en su relación al ambiente.

En la perspectiva del movimiento ecología profunda se promueve una visión integrada de la relación hombre-medio, rechazando la imagen del 'hombre-en-el-ambiente' por la imagen totalizadora y relacional del 'hombre-con-el-ambiente'. Naess suele usar también la expresión 'ontología gestáltica' para caracterizar esa idea, contra la visión atomista asociacionista de la realidad. Se trata de una generalización del concepto de 'gestalt' del campo de la psicología, pero yendo más allá de un modo de percepción, tomándola como característica de la estructura misma del mundo.



Para Spinoza lo propio de cada cosa -su bien- es perseverar en su ser. El verdadero Ser es el verdadero Bien. Todo lo que es, tiene un interés propio que es perseverar en su ser (y por eso tiene un valor inherente). Perseverar en el propio ser implica poner en acto o desplegar cada objeto su propia naturaleza y, siguiendo esta idea, la acción éticamente correcta es aquella que permite a todo ser permanecer en su ser, desplegarse plenamente, florecer. Ahora bien, perseverar en el propio ser no es lo mismo que luchar por la vida. La preservación de la existencia está ligada a la supervivencia física y a la lucha por la supervivencia, que es una condición necesaria pero no suficiente de lo primero.

Estas consideraciones no están basadas sólo en una perspectiva metafísica, sino que están acordes con la visión del evolucionismo actual y con sus diferencias frente al evolucionismo darwiniano inicial; categorías tales como lucha por la vida o supervivencia del más apto propias del evolucionismo darwiniano deben ser interpretadas en el sentido de la habilidad de los seres para coexistir y cooperar a través de relaciones complejas -tal como lo muestra el evolucionismo actual- en lugar de significar sólo habilidad para matar, explotar al otro o hacerlo desaparecer.

Se intenta también contrarrestar la imagen frecuente sobre la evolución (tal como la podemos encontrar en Ernst Haeckel, considerado el padre de la ecología), como un proceso de 'progreso' que se resuelve desde formas de vida más bajas hacia formas de vida superiores. El árbol de la evolución humana de Haeckel ilustra su concepción de la evolución de la vida, desde las bacterias hasta la especie humana, que está en su tope. Es una imagen de progreso lineal, que denota una particular noción de progreso: las cosas cercanas al ápice son 'más evolucionadas' o 'superiores' y las que están en la base son 'menos evolucionadas' o 'inferiores'. La ubicación del hombre en el extremo superior del árbol indicaría que es la especie 'más evolucionada'.

Siguiendo estas ideas, decía Haeckel: 'las varias ramas de la raza indo-germánica se han desviado de la forma primaria del 'hombre-mono'. Durante la antigüedad clásica y la edad

media, la rama románica (grupo greco-italo-celta), una de las dos ramas principales de la especie indo-germánica, sobresalió de todas las otras ramas en la carrera de la civilización, pero en el presente la misma posición está ocupada por los germánicos. Sus principales representantes son los ingleses y los alemanes, que en la era actual son la base de la fundación de un nuevo período de desarrollo mental superior, reconociendo y completando la teoría de la descendencia'. (citado en Spivak, 2006:17)

Acorde con estas ideas spinozianas y científicas, la idea de respetar la diversidad y alentar la simbiosis mueve a garantizar la persistencia de un mundo rico y variado en formas de vida, donde la preferencia por el vivir y dejar vivir instala una ética de la tolerancia. Una multitud magnificente de expresiones de formas de vida, apreciando su diversidad más allá de un ranking o estándar de excelencia. El biocentrismo propone cambiar un destino de empobrecimiento espiritual, estético, práctico, social. Aspira a que la naturaleza humana se siga enriqueciendo a través de experiencias gratificantes de comprensión del sentido de lo maravilloso del mundo. Aspira a que ningún individuo pase por este tránsito terrestre sin haber experimentado la maravillosa excepcionalidad del proceso de creación de la vida.

5. INFLUENCIA DE LA FILOSOFÍA AMBIENTAL EN LAS CIENCIAS AMBIENTALES

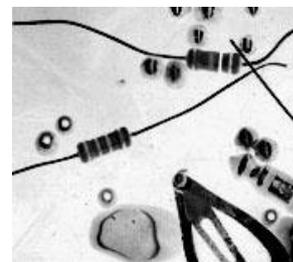
Sería oportuno hacer también una referencia a la influencia recíproca que reciben las ciencias naturales, desde el campo de la filosofía ambiental. Nos referimos por ejemplo a la biología de la conservación. Frente a la ecología y la biología como ciencias puras o básicas, surge la biología de la conservación, introducida por Michel Soulé a partir de 1985, con fuertes componentes de estudios de campo y la intencionalidad de la ciencia aplicada. Esta modalidad asocia ciencia con ecosofía, aceptando valores y la obligación de actuar. Los axiomas de la biología de la conservación -la evolución en buena, la diversidad es buena- han sido tomados bajo inspiración de la ecología profunda.

Esta nueva dimensión del trabajo ecológico va más allá de la prueba de hipótesis y de la consistencia lógica como criterios de validación científica, y enfatiza las relaciones entre el contexto histórico-social, la formulación de explicaciones científicas y el tipo de relación que establecemos con la naturaleza. A modo de ejemplo transcribiremos algunas observaciones del colega chileno Ricardo Rozzi, filósofo y ecólogo, aparecidas en 'Integrando los modos de conocer y convivir con la diversidad biocultural': 'Proponemos la adopción de una actitud activa de parte de los ecólogos respecto a la discusión y definición de los referentes sociales implícitos en las proposiciones ecológicas. Esta tarea ha sido delegada hasta ahora principalmente a los ambientalistas, mientras los ecólogos frecuentemente han supuesto acríticamente que el proyecto social deseado corresponde al modelo de desarrollo y crecimiento económico vigente. La integración entre ecólogos y ambientalistas permitiría un trabajo crítico respecto a los referentes sociales y valores deseados, a la vez que posibilitaría la búsqueda de una sabiduría ambiental, lo que comprendería un trabajo no sólo respecto al conocimiento de la naturaleza, sino también respecto a un modo de vida en relación a ella.' (pp. 84)

Los biólogos de la conservación (no todos) se refieren a la suya como una ciencia de crisis. Quieren cambiar el modo en que la cultura valora la naturaleza, tratando también de cambiar la cultura de la ciencia misma. Por ejemplo, no sostienen la dicotomía hecho/valor. Mientras el naturalista tradicional se mantiene neutral, en actitud objetiva y considera que ir más allá de estos parámetros lo aparta de las incumbencias y del perfil apropiado, ciertos biólogos de la conservación no sólo hablan de 'hechos' sino de valores económicos, espirituales, estéticos y se comprometen políticamente en el cuidado de la diversidad, tanto natural como cultural.

Su misión es desarrollar herramientas para invertir o mitigar el proceso de deterioro de la biodiversidad. Las áreas silvestres retroceden por el aumento de la población, por lo tanto hay que pensar estrategias de conservación. Es muy significativa esta coincidencia entre algunos seguidores de la biología de la conservación y de la ecología profunda en lo que hace a la actitud de no separar hechos de valores.

Para el empirismo lógico, el lenguaje de la ciencia constituye la totalidad del lenguaje cognitivamente significativo, dejando de lado los llamados sinsentidos, producto o del sentido común, de la religión o, especialmente, de la metafísica. Los empiristas lógicos han hecho todo



lo posible por rechazar la idea de que una teoría siempre presupone valores, incluso los valores epistemológicos como la coherencia, la simplicidad, preservación de las doctrinas anteriores, etc. Por otra parte, el lenguaje, considerado en su totalidad, no es sólo la parte restringida que los positivistas lógicos consideraban suficiente para describir los hechos. Y en ese lenguaje o vocabulario en sentido amplio, podemos encontrar una profunda imbricación de hechos y valores, éticos, estéticos o epistemológicos, siendo difícil separar un componente descriptivo del significado de un componente prescriptivo o normativo del significado.

A modo de ejemplo se pueden citar términos como 'cruel', 'héroe', 'crimen' o 'criminal', 'grosero' y tantos otros, en los que es difícil sostener una división absoluta del componente descriptivo del componente prescriptivo o normativo. Términos como ellos pueden ser empleados unas veces para propósitos normativos y otras como término descriptivo, o simplemente implicar ambas dimensiones conjuntamente. El filósofo pragmatista contemporáneo Hilary Putnam, refiere en su obra *El desplome de la dicotomía hecho/valor*, que en la literatura filosófica, conceptos como los mencionados arriba son llamados a menudo 'conceptos éticos densos'. Serían un contraejemplo de la idea de que existe una dicotomía absoluta hecho/valor'. (Putnam, 2004)

Por cierto que hecho y valor son diferentes, pero, para Putnam (o para Naess, por ejemplo), eso no es lo mismo que afirmar que entre los mismos hay una división o dicotomía. En el campo de reflexión de la ecofilosofía, hay especialmente un término que resulta inseparablemente descriptivo y prescriptivo: es el término 'biodiversidad'. El mismo describe una variedad de niveles: desde las variantes genéticas pertenecientes a la misma especie, pasando por conjuntos de géneros, familias e incluso niveles taxonómicos superiores, hasta la diversidad de ecosistemas.

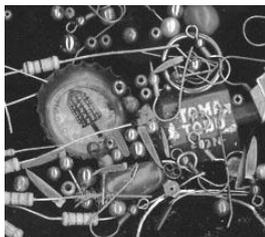
Con el aporte de las ciencias ambientales se comprende, además, que la diversidad contribuye y garantiza la supervivencia. Hasta ahora estábamos acostumbrados a pensar en la vida como una característica de los organismos individuales. Y es cierto que los individuos (vivos) están vivos, pero un individuo solo, aislado, no se puede sustentar. La vida se mantiene gracias a la abundancia de organismos de muchas especies y la existencia de un medio apropiado. Juntos conforman una red de factores bióticos y abióticos que pueden mantener el flujo de energía y el ciclo de los elementos químicos, que a su vez sustentan la vida.

La comprensión del rol esencial de la biodiversidad en el sostenimiento de todo proceso biótico hace que no pueda tratársela ya como un mero hecho; la idea de biodiversidad como un 'hecho' no puede separarse de su valoración como 'buena'. Esta densidad del término biodiversidad es aceptada por diversos seguidores de la biología de la conservación y por muchos filósofos ambientales, y suele explicitarse en expresiones novedosas: ya no se sostiene meramente que 'la biodiversidad es', sino que 'la biodiversidad es buena'. Ya no se afirma que 'la evolución es un hecho', sino que 'la evolución es valiosa', etc.

Evidentemente la ecología queda tan ligada a la ética, pues del modo en que concebimos la naturaleza condiciona cómo la tratamos. Dice Rozzi en el artículo mencionado: 'Para atisbar tal vastedad de modos de vida y experimentar la inagotable diversidad de percepciones frente a esta asombrosa ramificación de expresiones bióticas y culturales, es necesario desembarazarnos de los números y de otros conceptos universales e ir al encuentro directo con cada ser vivo, humano o no humano. Esta ruptura con el encierro del cuerpo conceptual científico-tecnológico-industrial de la Modernidad respecto de la naturaleza, nos permite traspasar el umbral de los discursos y números universalizantes para encontrarnos cara a cara con la inaprensible riqueza de cada árbol, cada niña, cada cascada. Recuperamos así la percepción de las particularidades de cada ser. Tal recuperación es imprescindible para establecer relaciones de respeto en el conocimiento y la convivencia con seres que hoy suelen quedar ocultos tras los números y los conceptos' (pp. 84)

6. EL APORTE FUNDAMENTAL DE LAS CIENCIAS SOCIALES

La idea de ampliar el movimiento ambiental hacia la participación de otras culturas, en el largo plazo, conlleva una valoración de la diversidad cultural. En 'Culture and Environment', 1993, Naess puntualiza que habitualmente se tiende a pensar el camino hacia la sociedad ecológicamente sustentable como si fuera la realización o la tarea de una sola cultura. Numerosas perspectivas de la sociedad futura sustentable reflejan, para el pensador, un estilo de vida bastante uniforme.



‘En mi opinión, la ausencia de culturas profundamente diferentes, en el futuro, sería una calamidad. La riqueza y diversidad de las culturas del futuro es para mí un gran ideal. Tal vez sea el único camino para el logro de futuros desarrollos de la especie humana. Una diversidad de sub-culturas, tal como las vemos hoy, por ejemplo, en las grandes ciudades, no puede reemplazar a la diversidad cultural.’ (p.56)

La presente sociedad de masas muestra profundas imperfecciones. Dos de ellas pueden conducir a consecuencias catastróficas para la vida: por un lado, la amenaza del uso de armas de destrucción masiva en los conflictos políticos; por el otro, la tibia decisión para abordar medidas más contundentes de cuidado ante el menoscabo ecológico global de la salud del planeta. A raíz de este diagnóstico, Naess resalta en ‘Cultural Anthropology: A New Approach to the Study of How to Conceive Our Own Future’, 1984, en qué medida la antropología cultural está ahora mucho más abierta al estudio de otro tipo de culturas no industriales. Se reconoce que ‘hay aspectos de algunos países no industrializados altamente laudables, o al menos positivamente interesantes, desde puntos de vista comunes en nuestra sociedad’ (p. 59)

Frente al desafío de imaginar un futuro para la humanidad, llama a la colaboración de la antropología cultural como fuente de información para sugerir qué aspectos positivos de las culturas pueden ser subrayados y hasta qué punto las tendencias negativas pueden ser evitadas. Esto resulta especialmente relevante, en tanto que los seguidores que acepten los postulados tienen la obligación de participar en la implementación de los cambios necesarios, y hacerlo pacífica y democráticamente. En ‘Culture and Environment’ Naess vuelve a insistir en el ejemplo 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.

En filosofía ambiental se considera que los humanos no tienen derecho a reducir la riqueza y diversidad de la vida en el planeta, salvo para satisfacer necesidades vitales. Claro que la distinción entre necesidades vitales y otras que no lo sean es muy imprecisa. El término mismo resulta vago, ya que lo que puede ser vital en el contexto de una sociedad, puede llegar a ser trivial en otra. Hay una real diferencia entre el uso de pieles para cubrirse entre los esquimales que su uso como indicador de status en las sociedades económicamente prósperas. Sin embargo se debería insistir en ella. La distinción entre necesidades vitales y otras es negada, según Naess, en la sociedad de consumo de los países industrializados. Se constituye un círculo vicioso de carencia y satisfacción temporaria. Se trataría de lograr acceder a formas de felicidad y gozo más duraderas.

El economista chileno Manfred Max-Neef indica la conveniencia de discriminar entre necesidades y satisfactores de esas necesidades. En Desarrollo a escala humana, 1994, Max-Neef combina categorías existenciales como Ser, Tener, Hacer, Estar, con categorías axiológicas de Subsistencia, Protección, Afecto, Entendimiento, Participación, Ocio, Creación, Identidad y Libertad. Se produce así una matriz de doble entrada donde se entrecruzan los distintos criterios de consideración de las necesidades humanas. Nuestra empobrecida perspectiva habitual ha quedado constreñida casi exclusivamente al Tener y al Hacer.

Alimentación y abrigo no deben considerarse como necesidades, sino como satisfactores de la necesidad fundamental de subsistencia. Del mismo modo, la educación (formal o informal), el estudio, la investigación, la estimulación precoz y la meditación son satisfactores de la necesidad de entendimiento. Los sistemas curativos, la prevención y los esquemas de salud en general son satisfactores de la necesidad de protección. Para Max-Neef uno de los aspectos que definen a una cultura es la elección de sus satisfactores.

Las necesidades humanas fundamentales de un individuo que pertenece a la sociedad consumista son las mismas del que pertenece a una sociedad ascética. Lo que cambia es la cantidad y calidad de los satisfactores elegidos y/o la posibilidad de acceder a los satisfactores requeridos. Desde la filosofía ambiental se promueve el cambio ideológico hacia la apreciación de la calidad de vida (el vivir en situaciones de valor inherente, cualitativo) más que adherirse a un nivel de vida cada vez más altos. Se hace referencia a los avances de investigaciones en el campo de las ciencias sociales aplicadas, sobre parámetros de calidad de vida y estándar de vida. Mientras este último se intenta calcular y caracterizar en función de un estado de cosas objetivo, la calidad de vida se rehúsa a quedar encasillada exclusivamente en parámetros objetivos





cuantificables. Su identificación está más ligada a lo que uno siente, antes que a lo que uno debería sentir o a lo que uno posee. Está anclada a las sensaciones, a las vivencias que se ponen de manifiesto ante la particular significación que le da cada sujeto a una situación de hecho objetiva. Ante la misma situación objetiva en cuanto al estándar de vida, puede haber apreciaciones acerca de la calidad de vida que tal estándar genera, completamente diferentes, no sólo en el grado sino en el signo.

Estudios llevados a cabo al menos en los países ricos, indican que el estándar de vida ligado a las posesiones y al nivel de ingreso no es lo que más cuenta, sino más bien el nivel social relativo que esos bienes otorgan a cada uno. Lo que parece contar es la relación entre las personas en su medio social, y no una suma neta de bienes por sí misma. Lo que sea la calidad de vida está en relación con apreciaciones subjetivas como el coraje para afrontar las propias situaciones, la confianza en uno mismo o el auto respeto, entre otros estados mentales o espirituales, antes que a estados de cosas o datos objetivos.

El vasto incremento del consumo individual en los países ricos occidentales al menos desde 1960 (puesto en evidencia por el aumento de la huella ecológica), ha sido la mayor fuente de polución y del declive de las condiciones de vida globales en general. Naess considera que una reducción de tal consumo implicaría un período de transición donde la idea de disminución del estándar de vida vendrá inevitablemente ligada a la sensación de pérdida en la calidad de vida. Los viejos y apreciados hábitos, aunque malos, no se dejan de lado sin pesar y dificultad.

Puede apreciarse en los países ricos un serio deseo de crear condiciones generales favorables a un incremento significativo en la calidad de vida de los pueblos. (Campanario, 2005) Esto impone la necesidad de aclarar lo mejor posible cuáles serían las causas que podrían llevar a tal incremento, y llegar a una distinción entre progreso económico y mero aumento del ingreso per cápita. En este sentido la introducción de la noción de desarrollo humano está abriendo un camino. Frente a la postura economicista, el Premio Nobel de Economía 1998, el bengalí Amartya Sen sostiene una concepción emancipadora del Desarrollo, centrado en la Persona Humana –de ahí su relevancia ética-, destinado a acrecentar la libertad de cada cual en la prosecución de sus aspiraciones esenciales.

7. A MODO DE SÍNTESIS

Por un lado vemos que en su cuerpo de contenidos, las ciencias naturales se entrelazan con la filosofía. Por su parte, la filosofía ambiental ha venido incorporando saberes actualizados de las ciencias biológicas y del ambiente, y muy especialmente en las últimas décadas ha sentido la necesidad de incorporar conocimientos propios del campo de la antropología, de la economía y de la sociología.

En fin, los márgenes de la reflexión filosófica se nos han ampliado inesperadamente a raíz de las crisis ambientales y de las revisiones del especieísmo antropocentrista que estaría en la base de una actitud poco favorable al cuidado de la biosfera en general. Nos espera, por tanto, un futuro de interdisciplinariedad, siguiendo varios senderos que ya se han abierto desde la filosofía hacia las ciencias naturales y también las sociales.

Ante la maravilla, el prodigio, el valor estético y cultural de la diversidad, uno puede fortalecer a su vez el amor o sensibilidad por todo lo que existe. Si primero se fomentara una aproximación a la realidad en su ser profundo interrelacional no haría falta imponer normas de conducta apropiadas desde afuera. La solidaridad, más que un deber es un hecho que se puede volver a re- conocer. Nadie está obligado a amar al prójimo como a sí mismo, pero puede experimentar naturalmente tal sentimiento ampliando su yo más allá de sí mismo. También estará más convencido de luchar por el ambiente como parte de su autodefensa.

La apertura no será necesariamente fácil, y aparece acompañada por momentos por una sensación de desasosiego -como cuando tenemos que vérmola con la primatología, o con otros ámbitos del saber que parecen llevarnos más allá de la filosofía misma-, aunque también augura una profundización en la comprensión y vivencia del sentido de lo maravilloso de la creación.

8. BIBLIOGRAFÍA

- Bugallo, A., 2004. Modalidades de cambio de paradigma cultural en la filosofía ambiental; pernetarianismo, ecologismo posmoderno y ecología profunda. En: www.manizales.unal.edu.co/modules/unrev_ideasAmb/documentos/IAEdicion1Alicia2.p df)
- Campanario, S., 2005. La economía de lo insólito, Buenos Aires, Planeta.
- Carson, R., s.f., El mundo real que nos circunda, En: Kwiatkowska, Teresa & Issa, Jorge (comp.) 2003. Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos. Tomo II, CONACYT, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, Editorial Plaza y Valdés. México D.F. pp. 41-44
- Derrida, J. y Roudinesco, É., 2003. ¿Y mañana qué...? México, Argentina, Brasil, Colombia, Chile, España, Estados Unidos de América, Guatemala, Perú, Venezuela, Fondo de Cultura Económica.
- Naess, A., 1978. Spinoza and ecology, *Speculum Spinozanum 1677-1977*, London, Routledge Kegan Paul.
- Naess, A., 1984. Cultural Anthropology: A New Approach to the Study of How to Conceive Our Own Future, aparecida por primera vez en *The Trumpeter*, Vol. 21, nº 1, 2005.
- Naess, A., 1993. Culture and Environment, aparecida por primera vez en *The Trumpeter*, Vol. 21, nº 1, 2005.
- Putnam, H., 2004. El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos, Paidós, Barcelona.
- Rozzi, R., 2004. Integrando los modos de conocer y convivir con la diversidad biocultural, *Revista Ambiente y Desarrollo*, Vol. XX, nº 1, 2004, Chile.
- Singer, P., 1995. Compendio de Ética, Madrid, Alianza Diccionarios.
- Soulé, M., 1985. What is conservation Biology? En: *Bioscience* 11.
- Spivak, E., s.f., El árbol de la vida: una representación de la evolución y la evolución de una representación. En: *Revista Ciencia Hoy*, Volumen 16 N° 91, Buenos Aires, febrero/marzo 2006 pp.10-24



