

En “El Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y ‘Latino’ (1300-2000). Historia, Corrientes, Temas y Filósofos”. E. Dussel, E. Mendieta & C. Bohórquez (eds.), pp. 434-445. Siglo XXI, México

10. LA FILOSOFÍA AMBIENTAL

Ricardo Rozzi

En las alturas de los Andes, en tiempos ancestrales Viracocha emergió del Lago Titicaca y creó el sol con su luz, la lluvia y el agua con sus lágrimas, y dio origen al cielo, las estrellas, los seres humanos y los otros seres vivos que pueblan la región. En la Puerta del Sol, en Tiahuanaco, permanece hoy en silencio, mirando hacia la salida del sol, la figura de Viracocha esculpida en piedra hace unos 2200 años. Esta representación de Viracocha está rodeada por 48 figuras aladas, 32 de ellas poseen rostros humanos y 16 tienen rostros de cóndor. Esta figura nos recuerda cuán ligadas están las naturalezas humanas con aquellas de las aves, como el cóndor; con los ecosistemas y sus lluvias, ríos y lagunas; con el sol, la luna, las estrellas y el conjunto de seres que habitan los cielos, las aguas y los suelos.*

INTRODUCCIÓN

La identidad cultural y biogeográfica de Sudamérica, así como la historia reciente de su filosofía ambiental, están marcadas por la presencia de la cordillera de los Andes que cruza el continente de norte a sur, y todavía es sobrevolada por el emblemático cóndor andino. De acuerdo con la cultura preincaica de Tiahuanaco, en tiempos ancestrales *Viracocha* emergió desde el lago Titicaca en las alturas andinas y creó el sol con su luz, la lluvia y el agua con sus lágrimas, las estrellas, los humanos y otros seres vivos que habitan la región (Kusch, R., 1963; Rozzi, A., 2001). A comienzos del siglo XXI, a lo largo de la columna vertebral de los Andes encontramos un heterogéneo mosaico de ecosistemas altiplánicos, costeros, glaciales, esteparios, de bosques lluviosos, humedales y desiertos que albergan la mayor diversidad de plantas y animales del planeta. Las montañas más altas de América, así como la vasta cuenca amazónica, los humedales de Pantanal, las sabanas del Chaco y las altas latitudes patagónicas están todavía habitadas por especies biológicas, culturas y lenguajes endémicos. Los pueblos amerindios han coevolucionado con cada uno de estos diversos paisajes,

ecosistemas y biotas, desarrollando una plétora de cosmovisiones y prácticas ecológicas que han comenzado a ser consideradas por filósofos ambientales sudamericanos sólo recientemente (Rozzi, A., 2001b).

Este escenario descrito para Sudamérica nos introduce también en el paisaje biocultural de Latinoamérica, en el cual podemos identificar dos fuentes principales para la filosofía ambiental. Una primera, que podemos denominar “raíces de la filosofía ambiental latinoamericana”, está arraigada en los *ethos* ancestrales y los paisajes bioculturales amerindios, así como afroamericanos, campesinos y de otras comunidades rurales y urbanas contemporáneas. Ninguna filosofía ambiental genuinamente latinoamericana podría concebirse sin incorporar a las culturas amerindias (Rozzi, A., 2001b). Desde la década de los sesenta estos ricos paisajes bioculturales han sido estudiados y valorados por programas de investigación y movimientos sociales que proveen fuertes raíces para una filosofía ambiental latinoamericana que emerge con creciente interés desde enfoques históricos y de pensamiento crítico (Mignolo, W., 1995; Escobar, A., 1996; Ángel-Maya, A., 2002), la teoría de la liberación (Boff, L., 1996), y el ecofeminismo (Parentelli, G., 1996; Gebara, I., 1999), y más

*Rozzi, A., 2001, p. 9.

recientemente a través de aproximaciones de conservación biocultural (Rozzi, A., 2001b; Toledo, V., 2003). La segunda fuente corresponde a la “reciente inserción de una filosofía ambiental interdisciplinaria en la academia latinoamericana”. Esta inserción ha sido estimulada por el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente desde la década de lo setenta (PNUMA-UNESCO, 1985; Noguera de Echeverri, A.P., 2000, 2004; Carrizosa, J., 2000; Leff, E., 2002), lo mismo que por el interés individual de algunos filósofos iberoamericanos. Entre estos últimos, varios académicos latinoamericanos han discutido y/o traducido al español la obra de filósofos ambientales anglosajones, e introducido de esta manera conceptos de la ecología profunda, la liberación animal, la ecología social y la ética ecocéntrica en el pensamiento ambiental de nuestra región (Bugallo, A.I., 1995; Kwiatkowska, T., 1998; Gudynas, E., 1999; Valdés, M.M., 2004; Speranza, A., 2006; Rozzi, A., 2007). Más recientemente los movimientos sociales han promovido una incorporación de la filosofía ambiental en diversas expresiones culturales y políticas regionales. Estas dos fuentes principales de la filosofía ambiental en América Latina, cada una con sus tres ramificaciones, definen la estructura de este ensayo.

RAÍCES DE LA FILOSOFÍA AMBIENTAL LATINOAMERICANA

Un esfuerzo pionero por entender los profundos vínculos entre los paisajes regionales y las culturas amerindias fue iniciado por el filósofo argentino Rodolfo Kusch (1922-1979). A partir de *América profunda* (1963), la obra de Kusch ofrece una aproximación que incorpora sentidos para comprender y habitar el mundo arraigados en contextos bioculturales e históricos específicos que tienen la mayor relevancia para una filosofía ambiental latinoamericana. Por un lado, este arraigo en contextos espaciotemporales específicos cuestiona la adopción de conceptos culturales y de filosofías desarrolladas en Grecia o Europa de un modo colonialista, que supone que tales conceptos y filosofías tendrían una validez universal que no se altera frente a la heterogeneidad biocultural americana. La liberación de tales nociones universales “inalterables” hace posible la reemergencia de saberes ame-

rindios arraigados en procesos coevolutivos que han tenido lugar en el continente americano desde hace unos 50 000 años. Recientes investigaciones en sitios arqueológicos, como Pedra Furada en el noreste de Brasil o Monte Verde en el sur de Chile, plantean un poblamiento temprano de América, que podría haber comenzado en Sudamérica, y cuestiona, por tanto, la hipótesis de la colonización desde el Estrecho de Bering hacia el sur, que proyecta una visión colonialista que privilegia el norte (véase Mann, C.C., 2006, pp. 232-234). Las constataciones contemporáneas de un poblamiento humano temprano de América destacan la brevedad del periodo de conquista Europea iniciado en 1492, que correspondería a menos del 1% de la historia ecológico-evolutiva humana en nuestro continente. El estudio de los centros de origen y la historia biocultural de los pueblos amerindios avala la crítica que Kusch hacía a las élites intelectuales y las clases medias de América Latina, “que suelen ver lo amerindio, tomado desde sus raíces, como lo nauseabundo” (Kusch, R., 1963, p. 21). Muchas de las prácticas ecológicas ancestrales están vivas en los pueblos amerindios presentes hoy en Latinoamérica; su negación a través de la continua expropiación de territorios y opresión cultural constituyen una injusticia social y ecológica, que conlleva la extinción de formas de vida biológicas (variedades de papas y muchos otros vegetales, configuraciones de paisajes bioculturales, como los palmares de *inaja* en la Amazonia) y prácticas culturales que forman parte integral de ecosistemas.

Para los filósofos ambientales, la obra de Kusch insta a pensar la *filosofía latinoamericana* no sólo desde los orígenes griegos, europeo-modernos y más tarde norteamericanos de la filosofía propia de los pueblos conquistadores del Nuevo Mundo, sino también desde los modos de pensar y habitar de los pueblos amerindios. En la década de los sesenta, la perspectiva de Kusch contrastaba con el hecho de que las formas de pensamiento y vida indígenas permanecían ignoradas, incluso negadas en la filosofía académica (dominada por una supremacía analítico-positivista). Contrariando esta tendencia, Kusch inició una etnofilosofía comparada mientras trabajaba en la Universidad de Salta, investigando los legados incas en las comunidades campesinas de Bolivia y el noroeste de Argentina. En *Geo-*

cultura y el hombre americano (1976), introdujo el término *geocultura* a través del cual la geografía sudamericana deja de ser vista a través de una perspectiva colonialista como un territorio virgen para ser conquistado y utilizado, y comienza, en cambio, a ser comprendida como un territorio donde los significados culturales estaban arraigados (véase Romero, B.H., 2006; Gutiérrez, D.E., 2008). El trabajo de Kusch contribuye a redescubrir cómo los *ethos* latinoamericanos están arraigados en el territorio (Rozzi, R., 2008).

El programa de investigación descolonización y la filosofía ambiental

Las perspectivas de Kusch constituyen una de las fuentes que inspiran a otro pensador argentino, Walter Mignolo, quien en los noventa desarrolla las nociones de *epistemología y pensamiento de borde (fronteras) y hermenéuticas pluritópicas*. Su propuesta de un “paradigma otro” procura construir espacios de esperanza “no sólo para la vida humana, sino de la vida simplemente” (Mignolo, W., 2003b, p. 19), que también podrían abrir espacios para elaborar una ética ambiental arraigadamente latinoamericana. No sólo las culturas amerindias, sino también los ecosistemas y su biodiversidad han sido insensiblemente sometidos por el proceso de conquista europea, intensificado más recientemente por la globalización neoliberal del mercado. Para confrontar la unidimensionalidad establecida por el paradigma de conquista con los pueblos y la naturaleza americana, Mignolo se nutre también de la filosofía de la liberación del filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel, en tanto que procura superar el eurocentrismo y la modernidad, no simplemente negándolos, sino “pensándolos desde la perspectiva del otro excluido”; por ejemplo, las comunidades de campesinos empobrecidos, las poblaciones indígenas colonizadas, los trabajadores y ciudadanos urbanos marginales (Dussel, 1996b, p. 14).

En la Universidad de Duke, Mignolo ha desarrollado su proyecto a través del Programa de Investigación Latinoamericano Modernidad/Colonialidad. Afirma que la frase de Huntington “Occidente y el resto” expresa el modelo que debe ser superado, y esta superación ocurre en tanto que “el resto” emerge desde y en su diversidad (Mignolo, W., 1995). Más que reproducir conceptos occidentales universales

y abstractos, la alternativa propuesta por Mignolo constituye un tipo de pensamiento de borde que se acerca al colonialismo de epistemologías occidentales desde la perspectiva de fuerzas epistémicas que han sido relegadas a formas subalternas de saber tradicional, folclórico, religioso o emocional. Mignolo enfatiza la necesidad de permitir la expresión de epistemologías pluriversas, de las historias y comunidades locales que habitan hoy en los bordes o márgenes de la globalización (Mignolo, W., 1995). Esta aproximación no sólo contribuirá a la convivencia con los diversos pueblos amerindios sino con todos los grupos cuyas historias están marcadas por la colonialidad y “han vivido o aprendido en el cuerpo el trauma, la inconsciente falta de respeto”, puesto que el “pensamiento fronterizo es uno de los caminos posibles al cosmopolitismo crítico y a una utopística que nos ayuda a construir un mundo donde quepan muchos mundos” (Mignolo, W., 2003b, pp. 20, 58). Un camino promisorio para una ética ambiental latinoamericana se podría abrir al incluir todas las formas de vida en una concepción pluriversal, que aborde integralmente a los pueblos, los ecosistemas y el conjunto de seres con quienes cohabitamos.

En la Universidad de Carolina del Norte, en Chapel Hill, otro investigador asociado al Programa de Investigación Latinoamericano Modernidad/Colonialidad, Arturo Escobar, ha elaborado una perspectiva geopolítica. Basado en el trabajo con comunidades afroamericanas en la costa del océano Pacífico de su país de origen, Colombia, Escobar ha abordado problemas de globalización y cultura, género, medio ambiente y territorio. La filósofa ambiental colombiana Patricia Noguera enfatiza cómo Escobar encuentra en estas comunidades sólidos elementos para una sustentabilidad ecológica, a través de la reinterpretación de prácticas antropológicas relacionadas con tradiciones míticas y simbólicas que tienen lugar en contextos ecosistémicos específicos (Noguera de Echeverri, A.P., 2007). Sin embargo, la creciente violencia, pobreza y degradación de los hábitat en Latinoamérica está reemplazando aceleradamente estas realidades. En la *Invencción del tercer mundo*, Escobar (1996) inicia su obra señalando que “basta una rápida mirada a los paisajes biofísicos, económicos y culturales del tercer mundo para darnos cuenta de que el proyecto de desarrollo está

en crisis". En este contexto de crisis en el que el estado originario de diversidad biocultural y bienestar social es remplazado por un acelerado proceso de "homogeneización biocultural y degradación socioecológica", Escobar hace un llamado a inaugurar una era de pos-desarrollo.

TEORÍA DE LA LIBERACIÓN Y FILOSOFÍA AMBIENTAL

Complementando la perspectiva de Escobar, desde Brasil el teórico de la liberación y líder del pensamiento ambiental latinoamericano, Leonardo Boff, afirma que "lo que está en crisis hoy no es tanto el modelo de desarrollo, sino [más profundamente] el modelo de sociedad que domina el mundo" (Boff, L., 1996, p. 34). Boff constituye una figura central en el desarrollo del pensamiento ambiental latinoamericano tanto por sus conceptos originales como por su ardua labor dedicada a la difusión de problemas ambientales y propuestas para superarlos; por ejemplo, su participación en la formulación y divulgación de la Carta de la Tierra.

En *La dignidad de la tierra: ecología, mundialización, espiritualidad y la emergencia de un nuevo paradigma* (1996), que constituye un texto fundante del nuevo pensamiento ambiental latinoamericano, Boff propone una aproximación holista y ecosocial a la ética ambiental, afirmando que "el nuevo modelo de sociedad debe rehacer el tejido social a partir de las múltiples potencialidades del ser humano y de la propia sociedad" (Boff, L., 1996, p. 38). Para articular su propuesta holista, distingue siete "caminos" o prácticas esenciales de la ecología.

1] El camino de la técnica (*ecotecnología*) propone que la técnica que hizo sangrar la naturaleza puede y debe también ayudar a curarla, y la economía debe orientarse hacia la gestión de bienes finitos y necesarios para el bienestar humano.

2] El camino de la política (*ecopolítica*) afirma que la estructura del deseo es infinita pero encuentra sus límites en la solidaridad que lleva a renunciarse por causa del otro, promoviendo un gobierno y una gestión del bien común.

3] El camino de la sociedad (*ecología social*) debe transformar la visión instrumental

y mecanicista que permite que unos pocos hombres y mujeres, instituciones, naciones y corporaciones exploten ilimitadamente a personas, animales, plantas, minerales y todos los seres que en este proceso pierden su autonomía y valor intrínseco, siendo reducidos a meros medios para un fin mercantil.

4] El camino de la ética (*ética ecológica*), donde ética significa "la ilimitada responsabilidad por todo lo que vive y existe" y que "el bien supremo reside en la integridad de la comunidad terrestre y cósmica [y] no se reduce al bien común humano" (Boff, L., 1996, p. 40).

5] El camino de la mente (*ecología interior o mental*), donde la diversidad de seres habita no sólo en la naturaleza sino también dentro de nosotros como imágenes, símbolos y valores. El agua, las plantas, los animales habitan en nosotros como figuras cargadas de emoción y arquetipos que deben ayudarnos a contrarrestar la fabricación moderna del subjetivo colectivo que genera un hombre unidimensional. La superación de esta unidimensionalidad debe ayudarnos a reintegrar las fuerzas de la razón con las múltiples fuerzas del universo que se hacen presentes en nosotros, nuestros impulsos, visiones, intuiciones, sueños y creatividad.

6] El camino del corazón (*mística cósmica*), donde la espiritualidad y la mística arrancan desde la razón sacramental, simbólica y afectiva que capta la gratuidad del mundo y el sentido de comunión entre todos los seres.

7] El camino de la praxis cristiana (*ecoteología*), basada en un panteísmo cristiano-franciscano arraigado en la ternura como actitud principal en el encuentro con todos los seres. Esta actitud genera un conocimiento cordial que no nos distancia de las diversas realidades, sino que nos posibilita establecer una comunión y amistad con ellas, tal como hiciera san Francisco, para quien la luna y el sol, el agua y el fuego, las aves y las hierbas son nuestras hermanas y hermanos que comparten una misma genealogía divina.

Desde el impulso inicial de favorecer la expresión de las múltiples potencialidades de los individuos y de las diversas culturas y grupos sociales, el giro ético hacia una ética ecológica surge en Boff a partir de la exigencia de "escuchar" al otro, a la naturaleza. En una entrevista reciente, Boff afirma que se ha dado cuenta de "que no solamente los pobres gritan; las tierras gritan, las aguas gritan, la naturaleza

grita. Entonces hay que hacer una *ecoteología de la liberación*" (Boff, L., 2008). En esta actitud de escucharse entre seres humanos y no humanos "lo decisivo en la ética no es lo que queremos que sea o lo que consigamos imponer mediante el poder (por ahí se crean las diversas morales), sino lo que la realidad misma dice y exige de cada uno de los que se ponen a su escucha y en sintonía con ella [...] El ser humano vive éticamente cuando renuncia a estar sobre los otros para estar junto a los otros" (Boff, L., 1996, pp. 39-41).

Para desarrollar una ética ecológica, Boff propone una reconexión material y mística con la naturaleza interior y exterior de cada ser humano y de la sociedad. Pero afirma que esta reconexión y reencantamiento no emergen voluntariamente, sino sólo cuando ensanchamos nuestro horizonte, más allá de la racionalidad moderna, y nos damos cuenta, por ese encantamiento simbólico y místico, de que el mundo es portador de un mensaje y de un misterio. Este misterio lo entrevén no sólo los místicos y religiosos, sino también los científicos que llegan a los límites del conocimiento de la materia (Boff, L., 1996, p. 82). Una reconexión con la Tierra como un todo, una *dignitas terrae*, debe pasar por una ecología interior (psicológica, espiritual) y por un reencantamiento con la naturaleza, y para que resurja "la nueva alianza que el ser humano debe establecer con la naturaleza tiene que pasar en primer lugar por su corazón". Una vez, "reconciliado consigo mismo (ecología mental), el ser humano puede, sin coerción, convivir con sus semejantes (ecología social), y también con todos los demás seres (ecología ambiental)" (Boff, L., 1996, p. 81).

La experiencia del espíritu está abierta a todos, y en la reconexión con el centro de nuestra vida interior resurge también la unidad con la realidad exterior en la que estamos inmersos. Pero "las urgencias de lo cotidiano [en la sociedad contemporánea] se imponen de forma tan avasalladora que obstaculizan el sumergirse en el 'centro' [...] lo que más bloquea la aparición del 'centro' es las injusticias en las relaciones personales y sociales. La relación injusta es doblemente inhumana; obliga al opresor a reprimir, a olvidar que el otro es semejante a él, por tanto a deshumanizarse (perder su 'centro'). Solamente así consigue hacer del otro una cosa y violarlo. El oprimido objetivamente se ve deshumanizado (el 'cen-

tro' no puede irradiarse) por la violencia que sufre, en términos de negación de su derecho a la vida, representado por el alimento, por la vivienda, por la educación y por la dignidad reconocida. No cultivar lo sagrado interior lleva a violar lo sagrado exterior, vale decir a las personas" (Boff, L., 1996, pp. 165-166). Desde esta perspectiva de la teología de la liberación, Boff llama a ampliar el espectro de la ética ambiental hacia una justicia ambiental que incluya a los pobres y a los marginados, a los seres humanos oprimidos junto a los seres no humanos oprimidos. En *Grito de la tierra, grito de los pobres* (1997), Boff sitúa a la teología de la liberación y sus preocupaciones sociales y políticas dentro de un ámbito ecológico más amplio, "pero sin un mínimo de justicia social es imposible alcanzar una justicia ecológica efectiva. La una involucra a la otra" (Boff, L., 1997, p. 45). De la lectura de Boff podemos concluir que para alcanzar una justicia ecológica es necesario superar el antropocentrismo y el etnocentrismo (más específicamente, eurocentrismo).

Para su aproximación holista, Boff demanda acoger tanto lo masculino como lo femenino, una postura que resuena con las teólogas de la liberación y ecofeministas sudamericanas Ivone Gebara (Brasil) y Gladys Parentelli (Uruguay-Venezuela). Basadas en su trabajo con mujeres que habitan en zonas con altos niveles de pobreza, ellas han inaugurado una teología latinoamericana desde la óptica de las mujeres. Tanto las mujeres como los pobres son oprimidos. Gebara deconstruye la acusación contra los pobres como agentes de degradación ambiental, señalando que:

Sabemos que la mayor parte de la basura no es producida por los pobres. Ellos no son los dueños de las industrias contaminantes, de las plantas nucleares o de los cuarteles militares donde se planifican las guerras; tampoco son ellos los principales consumidores de bienes envasados o empaquetados. Sin embargo, los pobres son los primeros en ser dañados por los variados tipos de basura que se producen. Es verdad que los pobres generan una pequeña fracción de basura, y que ésta termina toda alrededor de ellos, pero es virtualmente imposible para ellos cambiar las reglas del juego creadas por otros, un juego que requiere riqueza material para vivir en lugares alejados de la basura que uno produce (Gebara, I., 1999, p. 3).

Las pensadoras y activistas ecofeministas han puesto atención en las vidas cotidianas de las mujeres en barrios marginales, y esta exclusión de los pobres está frecuentemente ligada a la destrucción de sus hábitat. Durante las tres últimas décadas, han surgido centros, redes y publicaciones periódicas ecofeministas que exploran las relaciones entre la opresión de las mujeres, los pueblos indígenas y la naturaleza en América Latina. Por ejemplo, frente a la expropiación de los territorios y desplazamiento de comunidades quechuas, causada por proyectos de desarrollo mineros o nuevas prácticas agrícolas que incluyen el uso extensivo de variedades de papas genéticamente modificadas, organizaciones indígenas han denunciado reiteradamente la consecuente marginalización de las mujeres que tradicionalmente son responsables de la selección, almacenamiento, sembrado y cosecha de semillas y tubérculos de papas y otras plantas. Esta marginalización amenaza la soberanía alimentaria de las comunidades indígenas y campesinas cuya salud depende del intercambio y trueque de alimentos vegetales de las zonas agroecológicas altoandinas (puna), que proveen tubérculos ricos en carbohidratos (como la oca, el isaño y la papa), de altitudes intermedias (*keshua*), que proveen granos ricos en aminoácidos esenciales (como la quinoa y el maíz), y de tierras bajas en las yungas y selvas amazónicas, que proveen hojas de coca y frutos ricos en vitaminas. Estos saludables mercados de trueque son interrumpidos por los desplazamientos territoriales y la sustitución por variedades genéticamente modificadas que generan: 1] Pérdida de autonomía y capacidad de autodeterminación de las comunidades indígenas (los territorios son la condición de posibilidad para la continuidad de sus subsistencia material y espiritual); 2] Degradación de las economías locales y de las relaciones de reciprocidad entre las comunidades (y entre ellas y sus hábitat); 3] Degradación de la diversidad biológica (por ejemplo, la zona altoandina alberga más de 2 000 variedades de papa; 4] Pérdida de conocimiento y prácticas ecológicas y culturales tradicionales (las ferias locales donde las mujeres suelen ofrecer e intercambiar una amplia diversidad de alimentos, por mencionar un ejemplo), que terminan por provocar una inseguridad alimentaria que conlleva miseria, desnutrición, dependencia, pérdida de auto-

nomía y dignidad, y 5] Estos procesos terminan por generar una emigración hacia barrios marginales urbanos.

Estos análisis ecofeministas coinciden con perspectivas y estudios de conservación biológica y cultural en Latinoamérica (Rozzi, R., 2001b) que demuestran que los impactos sociales más severos de degradación ambiental afectan a las comunidades indígenas, campesinas y pobres marginadas. Ellos son las principales víctimas de la degradación ambiental, y no sus principales agentes. Esta conclusión discrepa de la visión expresada por la Comisión Mundial del Medio Ambiente de las Naciones Unidas en su informe 1987, donde afirma que “la pobreza es la mayor causa de los problemas ambientales globales”.

Conservación biocultural y filosofía ambiental

Una característica esencial de las aproximaciones a la filosofía ambiental anteriormente descritas es su atención a comunidades específicas y a sus contextos ecosistémicos y paisajísticos, históricos, sociopolíticos y culturales. Por un lado, esta preocupación por la vida cotidiana de las comunidades humanas y de otros seres vivos contribuye a descubrir una diversidad biocultural inagotable en su heterogeneidad temporal y espacial, a distintos niveles de organización ecológica y social en Latinoamérica. Por otro lado, el encuentro con esta diversidad de formas de vida amenazadas hoy por proyectos de desarrollo que son insensibles a su existencia, apela a acciones de conservación que contribuyan a la convivencia con la diversidad biológica y cultural. En su trabajo en conservación biocultural en el sur de Sudamérica, el filósofo y ecólogo chileno Ricardo Rozzi ha integrado las ciencias ecológicas y la filosofía ambiental interrelacionando los modos de comprender y habitar los paisajes bioculturales regionales. Su trabajo de campo y teórico ha desarrollado marcos epistemológicos y éticos que permitan distinguir diferencias y similitudes entre formas de conocimiento ecológico tradicional y científico. El texto *Fundamento de conservación biológica: perspectivas latinoamericanas* ilustra cómo miembros de diversas comunidades indígenas, campesinas y pescadores concuerdan con ecólogos y otros investigadores respecto al hecho de que en aquellas áreas donde

los ecosistemas y la biodiversidad han sido protegidos, lo niveles de autonomía y de bienestar social de las comunidades son mayores (Rozzi, R., 2001b). A través de aproximaciones interdisciplinarias comprometidas con la conservación y el bienestar, el ecólogo mexicano Víctor Toledo, fundador y editor de la revista *Etnoecológica*, ha estimulado el estudio de las relaciones entre las culturas amerindias y la naturaleza. Toledo (2003) ha enfatizado la necesidad de desarrollar disciplinas híbridas que integren las dimensiones culturales, sociales y ecológicas que procuran promover la comunicación y el respeto mutuo entre diferentes actores socioculturales. El pensador vasco Joan-Martínez Alier, quien ha desarrollado la perspectiva de la conservación denominada “ambientalismo de los pobres”, subraya que en Latinoamérica la conservación dista mucho de aquella caricatura que considera al ecologismo como un lujo; por el contrario, el compromiso y la acción a favor de la conservación brota de quienes dependen directamente de los recursos naturales para vivir (Martínez-Alier, J., 2002). Estas consideraciones acerca de la interdependencia entre los sistemas sociales y ecológicos refuerzan las propuestas para superar los problemas ecosociales y permiten superar la equívoca disyuntiva entre desarrollo y conservación.

Con el fin de prevenir la imposición ciega de modelos de desarrollo globales sobre realidades singulares y de promover en cambio la expresión de formas de vida y de conocimiento ecológico tradicional de comunidades, Rozzi (2001b) ha propuesto una “filosofía ambiental de campo”. Los filósofos participan en proyectos de conservación biocultural a largo plazo, teniendo encuentros directos “cara a cara” con la diversidad biocultural, que a través de esta experiencia *in situ* “deja de ser meramente un concepto y comienza a ser una experiencia de cohabitación con diversos seres vivos e historias de vidas, que regularmente permanecen fuera de los ámbitos considerados en la educación formal y la toma de decisiones” (Rozzi, R., 2008, p. 335). Con esta aproximación, a finales de los noventa se estableció el programa de filosofía ambiental de campo y conservación biocultural subantártica, hoy coordinado por la Universidad de Magallanes y el Instituto de Ecología y Biodiversidad en Chile, en colaboración con el Centro de Filosofía Ambiental de la Uni-

versidad de North Texas (véase <www.chile.unt.edu>). Este programa critica la difundida práctica de proyectos académicos de “estudios de caso” y propone, en su lugar, relaciones que comprometan responsabilidades y reciprocidades en colaboraciones a largo plazo. Con base en la experiencia de este programa subantártico, los participantes de las universidades, la comunidad y el gobierno de Chile han identificado (*a posteriori*) diez principios que han sido efectivos para promover la implementación de políticas ambientales sustentables: 1] Cooperación interinstitucional; 2] Aproximación participativa; 3] Integración transdisciplinaria de las ciencias, las artes, la filosofía y la toma de decisiones ambientales; 4] Experiencia *in situ*, por parte de los tomadores de decisiones, de los investigadores y de otros participantes, derivada de “encuentros directos” (cara a cara) con seres humanos y no humanos en sus hábitat regionales; 5] Identificación e implementación de especies carismáticas que actúan como símbolos de la riqueza biocultural regional; 6] Continua comunicación de los resultados, conflictos y acciones a través de los medios de comunicación; 7] Creación de redes de colaboración en los niveles local, regional e internacional, que permitan identificar causas y proponer soluciones para los problemas ambientales a diversas escalas geopolíticas; 8] Sustentabilidad económica, a través de estrategias que permitan vincular economías locales con economías nacionales e internacionales, por ejemplo, a través del turismo de intereses especiales; 9] Sustentabilidad administrativa y planificación territorial en los niveles regional e internacional; por ejemplo, mediante el Programa de Reservas de Biosfera de la UNESCO, y 10] Sustentabilidad conceptual a través del establecimiento de programas de investigación, educación y conservación biocultural a largo plazo, que posibiliten un trabajo filosófico interdisciplinario acoplado con las dinámicas y demandas políticas, económicas y ambientales (Rozzi, R., 2006). Estos diez principios han guiado la creación de la Reserva de Biosfera Cabo de Hornos, y han establecido el Parque Etnobotánico Omora como un centro educativo y de investigación de filosofía ambiental de campo involucrada con la conservación biocultural en el extremo sur de América (véase *Environmental Ethics*, vol. 38, 2008, número especial).

RECIENTE INCORPORACIÓN DE LA FILOSOFÍA
AMBIENTAL EN LA ACADEMIA EN LATINOAMÉRICA

No existe una sistematización sobre el estado actual o génesis de la filosofía ambiental en América Latina. Sólo disponemos de información fragmentaria acerca de los variados esfuerzos en distintas regiones e instituciones durante los últimos treinta años. Dentro de este contexto, es posible distinguir dos fuentes para la incipiente presencia que la filosofía ambiental está teniendo en la academia en Latinoamérica: i] El apoyo del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) para programas académicos interdisciplinarios en temas ambientales; y ii] El interés individual de unos pocos académicos por la temática ambiental.

*Programa de las Naciones Unidas
para el Medio Ambiente (PNUMA)*

A comienzos de los setenta las Naciones Unidas inauguró dos importantes programas que han promovido la inclusión del pensamiento ambiental en la academia de Latinoamérica. La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) creó en 1970 el Programa El Hombre y La Biosfera, que integra dimensiones sociales y ecológicas en la conservación, modelo que contrasta con la aproximación preservacionista que excluye a las poblaciones humanas de las áreas de conservación. En 1972, en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano, se creó el PNUMA, que propuso inmediatamente “adoptar las disposiciones necesarias para establecer un programa internacional de educación interdisciplinaria, formal y no formal, relativo al medio ambiente” (PNUMA/UNESCO, 1985). En 1977, UNESCO y PNUMA organizaron la Conferencia Internacional sobre Educación Ambiental, en Tbilisi, Rusia, donde realizaron un llamado para establecer redes regionales en educación y pensamiento ambiental en cada continente (véase Eschenhagen, M.L., 2008). La única red que se logró formar fue la de América Latina, consolidada en el Seminario de Bogotá “Universidad y Medio Ambiente en América Latina y El Caribe”, celebrado en la Universidad Nacional de Colombia en 1985 (Tobasura, I., 2006). El establecimiento exitoso de esta red fue en gran medida el resultado de una década de trabajo

iniciada con la creación, en 1975, del Centro Internacional de Formación en Ciencias Ambientales (CIFCA), proyecto conjunto del PNUMA y el gobierno de España para promover la formación ambiental en los países de habla hispana. Entre 1975 y 1977 se celebraron seminarios —en Montevideo (Uruguay), Chosica (Perú) y Bogotá (Colombia)— sobre metodologías interdisciplinarias de educación orientadas a la solución de problemas ambientales de las comunidades, que sirvieron para preparar la Conferencia Internacional de Tbilisi (1977).

Los ejemplos anteriores ilustran la intensa actividad apoyada por el PNUMA, UNESCO y otros organismos para la incorporación de la dimensión ambiental en los programas docentes y de investigación en universidades de Latinoamérica y el Caribe entre 1972 y 1985. Esta primera fase culmina con el Seminario “Universidad y Medio Ambiente” de Bogotá (1985), en el que se adaptaron tres conceptos del *Informe de Tbilisi* (1977), que influyen en la incorporación del pensamiento ambiental en Latinoamérica: 1] El medio ambiente comprende no sólo el medio físico-biótico, sino igualmente el medio social y cultural; 2] Los problemas ambientales se relacionan con los modelos de desarrollo; 3] Por tanto, se recomienda una educación interdisciplinaria que examine los aspectos sociales, ecológicos y culturales a través de una estrecha cooperación entre las diferentes unidades académicas, que permita abordar las interrelaciones entre la naturaleza, la tecnología y la sociedad (PNUMA/UNESCO, 1985). El Seminario de Bogotá (1985) promovió la gestación del Instituto de Estudios Ambientales (Idea) en la Universidad Nacional de Colombia y del Instituto de Estudios Ambientales para el Desarrollo (Ideade) en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá (Tobasura, I., 2006).

El Ideade se centró en el tema de crecimiento económico y sustentabilidad (ecodesarrollo); en cambio, IDEA dio origen al grupo de Pensamiento Ambiental en 1987 que desde los noventa aborda las relaciones entre ética, epistemología y política desde la perspectiva ambiental, “cuestionando el carácter tecnocrático de la administración y gestión ambiental que prevalece en la actualidad” (Noguera de Echeverri, A.P., 2007).

El primer director de IDEA fue el filósofo colombiano Augusto Ángel-Maya, quien junto a Enrique Leff impulsó a comienzos del siglo XXI una serie de publicaciones de pensamiento am-

biental de PNUMA que provee hoy una bibliografía indispensable para la filosofía ambiental latinoamericana contemporánea (véase <<http://atencionprimaria.wordpress.com/2008/02/19/pnuma-biblioteca-virtual/>>).

Enrique Leff ha hecho un aporte esencial a la génesis de una filosofía ambiental latinoamericana. Por un lado, su trabajo de editor ha contribuido a articular y comunicar el trabajo desarrollado por investigadores de diversas disciplinas que integran dimensiones políticas, sociales, económicas, epistemológicas y ecológicas en América Latina. Por otro lado, como pensador, Leff enfatiza que la crisis de la civilización actual tiene sus raíces en epistemologías modernas que han llegado a ser progresivamente unidimensionales; hoy, la sociedad global se encuentra atrapada dentro de una racionalidad antropocéntrica, instrumental y economicista. Para superar esta trampa, Leff propone abrirnos hacia un diálogo de distintas formas de saberes y una racionalidad ambiental compleja (véase Eschenhagen, M.L., 2008).

Augusto Ángel-Maya también hace hincapié en la necesidad de liberarse de la tradición racionalista que separa a los seres humanos de la naturaleza. Afirma tajantemente que el “platonismo ahogó a la filosofía occidental” (Ángel-Maya, A., 2002, p. 63). Para salir de este ahogo, Ángel-Maya dirige su atención a los filósofos presocráticos —especialmente Tales de Mileto, Heráclito, Anaxágoras y otros pensadores jonios—, quienes no abandonaron su atención hacia la realidad inmanente, compleja, multidimensional y dinámica en que estamos inmersos. Ángel-Maya invita a los pensadores ambientales contemporáneos a redirigir su atención hacia esta realidad inmanente que hoy debe ser investigada con aproximaciones interdisciplinarias.

Influencias de la filosofía ambiental anglosajona

La ética ambiental se estableció como una subdisciplina académica a inicios de los setenta, principalmente en universidades norteamericanas, británicas y australianas (Callcott, J.B., 1996). Desde los noventa, un número creciente (pero todavía muy pequeño) de filósofos latinoamericanos comenzaron a traducir, investigar y discutir la obra de filósofos ambientales anglosajones. Los filósofos Nicolás

Sosa (1990) y José Gómez-Heras (1997), de la Universidad de Salamanca en España, y las filósofas Teresa Kwiatkowska (1998, 2000), de la Universidad Autónoma Metropolitana, y Margarita Valdés (2004), de la Universidad Nacional Autónoma de México, editaron textos de ética ambiental que han sido muy significativos, puesto que han traducido, comentado y de esta forma introducido en el pensamiento ambiental latinoamericano posturas y taxonomías valóricas de corrientes filosóficas de tradición anglosajona, tales como la *ecología profunda*, la *liberación animal*, la *ecología social* y la *ética ecocéntrica*.

La *ecología profunda*, en especial el pensamiento del filósofo noruego Arne Naess, ha sido abordada por dos filósofas argentinas Alicia Bugallo y Andrea Speranza (véase Speranza, A., 2006). Ambas autoras destacan que Naess integra el trabajo teórico y el activismo: “el movimiento ambientalista debe ser *ecosófico* más que ecológico. La ecosofía [...] contiene tanto normas y enunciados sobre valores prioritarios, como hipótesis concernientes al estado de los hechos” (Bugallo, A.I., 2007, p. 109). En coherencia con el carácter activista de la *ecología profunda*, Alicia Bugallo ha participado en proyectos transdisciplinarios de conservación biológica en las Yungas y otras zonas de Argentina, y ha escrito sobre ética ambiental para el público general (véase, por ejemplo, su libro *De dioses, pensadores y ecologistas*, 1995).

Los conceptos de *liberación animal* y *derechos animales* propuestos por los filósofos Peter Singer (australiano) y Tom Regan (norteamericano), respectivamente, han sido traducidos y analizados por el filósofo mexicano Alejandro Herrera Ibáñez de la Universidad Nacional Autónoma de México. Herrera no sólo ha escrito y enseñado estos temas en las aulas, sino que también ha participado activamente en movimientos de defensa de los animales y en la fundación de la Asociación Mexicana por los Derechos de los Animales (Amedea), creada en 1996 (véase <<http://www.amedea.org.mx/historia.html>>). Amedea cubre una amplia gama temática, y durante los últimos años ha enfatizado una campaña antitaurina que aboga por la erradicación de las corridas de toros. Otra filósofa mexicana, Leonora Esquivel, quien fundó junto con el periodista chileno Francisco Vásquez *AnimalNaturalis Internacional* (<www.animanaturalis.com>), ha

impulsado campañas antitaurinas y de protección animal en España y Venezuela. La temática de *liberación animal y derechos animales* ha experimentado un desarrollo reciente en Brasil, a través de la creación de la *Revista Brasileira de Direito Animal* en 2006. Una de sus editoras, la filósofa Sonia Felipe de la Universidad Federal de Santa Catarina ha centrado la atención en una integración entre los temas de derechos animales y vegetarianismo.

La *ecología social*, en especial la obra del filósofo norteamericano Murray Bookchin, fue introducida a finales de los ochenta por el pensador uruguayo Eduardo Gudynas, quien creó el Centro Latinoamericano de Ecología Social (CLAES) en Montevideo. En *La Praxis por la vida* (1993), Gudynas y la filósofa uruguaya Graciela Evia argumentan que los sistemas ambientales no pueden estudiarse aisladamente de los sistemas humanos, por lo tanto, no debería existir una práctica social que sea diferente de una práctica ambiental. CLAES desarrolla un intenso trabajo aplicado en políticas ambientales y en áreas protegidas, a la vez que colabora con la Multiversidad Franciscana de América Latina (MFAL) dedicada a la educación popular. En la MFAL el filósofo uruguayo José Luis Rebellato realizó una intensa labor para transformar la educación y recuperar su dimensión ético-política; articular los poderes populares para una democracia integral, y finalmente elaborar una teoría crítico-emancipadora en la deconstrucción de los supuestos éticos del neoliberalismo (véase Rebellato, J., 1995). La relación puramente mercantil que establece el neoliberalismo con la vida también ha sido radicalmente criticada por el filósofo y economista chileno-alemán Franz Hinkelammert, quien juzga el mercado neoliberal como “una gran máquina aplastadora que elimina toda vida que se ponga en el camino, pasando por encima de la vida humana y la naturaleza” (Hinkelammert, F., 1999). Radicado desde 1973 en Costa Rica, Hinkelammert es uno de los fundadores del Departamento de Investigaciones Ecuménicas (DEI) en San José, creado en 1977. A través de su trabajo editorial y educativo con líderes de comunidades de base, el DEI ha generado un espacio relevante para la ética ambiental latinoamericana con un énfasis social. El teólogo Roy May, asociado al DEI, vincula la ecología social con la teología de la liberación, y escribe al inicio de su texto *Ética y medio am-*

biente (2002) que: “si vamos a tener una ética ambiental relevante y liberadora que sostenga la vida, no puede ser solamente una ética desde la montaña; también tiene que ser desde el tugurio” (pp. 15-16).

La *ética ecocéntrica* ha sido promovida en Latinoamérica por Teresa Kwiatkowska y Ricardo Rozzi, quienes han sido coordinadores de la Sociedad Internacional de Ética Ambiental para Centroamérica y Sudamérica, respectivamente, desde 1998. Kwiatkowska ha incurrido en varadas temáticas, tales como la ecología de la restauración, la integridad ecosistémica y la ingeniería genética, introduciendo en América Latina a filósofos ambientales norteamericanos como Laura Westra y Andrew Light (véase Kwiatkowska, T., 2000). Su intensa labor educativa en México ha sido combinada por con una activa participación internacional en programas de las Naciones Unidas. En Chile, Rozzi ha introducido la obra de filósofos ecocéntricos norteamericanos, en especial la de Baird Callicott, Eugene Hargrove y Max Oelschlaeger, a través de una serie de artículos en la revista *Ambiente y Desarrollo*, iniciada a mediados de los años noventa (<www.cipma.cl/Revista_ayd.asp>). En el 2007, para promover el diálogo entre filósofos ambientales sudamericanos y anglosajones, Rozzi inició una serie de publicaciones sobre filosofía ambiental sudamericana, con ensayos escritos por filósofos de distintos países de Latinoamérica y publicados trimestrales en inglés y español o portugués en la página de web de la Sociedad Internacional Ética Ambiental (<<http://www.cep.unt.edu/ise-epapers/introduccion.pdf>>).

Movimientos sociales, arte y filosofía ambiental

Una caracterización de la filosofía ambiental latinoamericana quedaría incompleta sin hacer referencia al papel que juegan los movimientos sociales y el arte. El escritor y abogado ecologista del Centro de Asistencia Legal Ambiental Colombiano con sede en Cali, José María Borrero, ha desarrollado una evaluación crítica de la participación de las comunidades, del diálogo y del respeto por las diferencias, con especial énfasis en ambientes urbanos. En su libro *Imaginación abolicionista* (2002), plantea que en el imaginario colectivo “la participación política representa cada

vez más una trampa” e ilustra esta desconfianza con un graffiti encontrado en las calles de Cali, Colombia, que conjuga el verbo participar de la siguiente manera:

Yo participo
Tú participas
Él participa
Ella participa
Nosotros (as) participamos
Vosotros (as) participáis
Ellos deciden

(Borrero, J.M., 2002, p. 130.)

Borrero critica que la democracia es una retórica que se ha traducido en meros mecanismos para la elección y legitimización de gobiernos. Se reduce a la competencia entre grupos de élites, y a los ciudadanos se les trata como consumidores de un mercado político. Borrero denuncia que la precaria cultura política y tradición participativa en la vida ciudadana en América Latina, hoy es además reiteradamente desalentada por “la corrupción administrativa, el clientismo, el caciquismo y la falta de seguridad política y jurídica” (*ibid.*, p. 131).

Enrique Leff también ha intervenido frente a este escenario de escepticismo ciudadano y distorsión de los mecanismos de participación política, enfatizando que el nuevo orden ecológico surge fundamentalmente desde los movimientos sociales que cobran una fuerza creciente frente al debilitamiento del estado. En *Justicia ambiental: construcción y defensa de los nuevos derechos ambientales culturales y colectivos en América Latina* (2001), Leff señala que “los nuevos movimientos sociales están labrando un nuevo camino hacia la sustentabilidad [...] fundada en el reconocimiento de los derechos humanos donde se inscriben las luchas campesinas y de los pueblos indios, que vienen reivindicando nuevos derechos culturales, que actualizan sus usos y costumbres tradicionales y sus ancestrales estilos de vida” (Leff, E., 2001, pp. 8-9).

Esta visión es expresada por el lema del Foro Social Mundial (FSM): “Otro mundo es posible”. Iniciado en Porto Alegre en 2001, el FSM subraya que muchos mundos coexisten. Articula a entidades y movimientos de la sociedad civil de todos los países del mundo (“pero no pretende ser una instancia de representación de la sociedad civil mundial”; véase

<http://www.forumsocialmundial.org.br/index.php?cd_language=4>), y estimula un proceso constructivo alternativo a partir de los saberes de comunidades campesinas, indígenas y otros grupos subalternos que expresan y generan formas de pensamiento ambiental emergentes para el establecimiento de relaciones de convivencia con la diversidad de seres humanos y no humanos. Esta aproximación del FSM es afín al *Manifiesto por la vida: una ética para la sustentabilidad* (2002), firmado durante el XIII Foro de Ministros de Medio Ambiente de América Latina y el Caribe, efectuado en São Paulo, Brasil, en octubre del 2001, y ratificado por pensadores ambientales latinoamericanos en el Simposio de Ética Ambiental y Desarrollo Sustentable de Bogotá en 2002, que afirma que:

La ética para la construcción de una sociedad sustentable conduce hacia un proceso de emancipación que reconoce, como enseñaba Paulo Freire, que nadie libera a nadie y nadie se libera solo; los seres humanos sólo se liberan en comunión. De esta manera es posible superar la perspectiva “progresista” que pretende salvar al otro (al indígena, al marginado, al pobre) dejando de ser él mismo para integrarlo a un ser ideal universal, al mercado global o al estado nacional; forzándolo a abandonar su ser, sus tradiciones y sus estilos de vida para convertirse en un ser “moderno” y “desarrollado” (Reichman, J., 2004, p. 41).

Este manifiesto es coherente con las propuestas de filósofos, teólogos, científicos y artistas que han participado en el FSM, procurando promover la participación y los diálogos entre múltiples formas de saberes. Esta perspectiva se inserta, a su vez, en la tradición de latinoamericanos, que incluye muralistas, pintores, escultores, como también músicos y escritores, que han puesto atención en los mundos amerindios, campesinos, y sus procesos de cambios históricos en las relaciones con el ambiente. Por ejemplo, a comienzos del siglo xx, el escritor guatemalteco Miguel Ángel Asturias denunciaba cómo el proceso de destrucción de la tierra hiere el profundo nexo entre los hombres y el maíz, entre la cultura y su tierra. Luego de traducir el *Popol Vuh*, Asturias se inspiró en este relato *maya* para escribir la novela *Hombres de maíz*, donde conecta las creencias mayas a los sucesos modernos de

su país. En Chile, a mediados del siglo xx, el poeta Pablo Neruda criticaba en su *Canto general* el proceso histórico iniciado por los conquistadores españoles e invitaba a establecer formas de relación más sensibles con la rica naturaleza biocultural del Nuevo Mundo.

CONCLUSIÓN

Una ética ambiental genuinamente latinoamericana no puede ser concebida como un cuerpo normativo elaborado por expertos. Ésta brota hoy con creciente fuerza desde el trabajo colectivo de filósofos ambientales junto a artistas, pescadores, comunidades indígenas y campesinas, antropólogos, ecólogos, gobernantes y diversos miembros de la sociedad, quienes van construyendo colectivamente guías éticas, enraizadas en múltiples modos —actuales o posi-

bles— de cohabitar con los diversos seres en los paisajes ecológicos y culturales de cada región de Latinoamérica y el planeta.

BIBLIOGRAFÍA: Ángel-Maya, A., 2002; Boff, L., 1996, 1997, 2008; Bugallo, A.I., 1995, 2007; Callicott, J.B., 1996; Carrizosa, J., 2000; Dussel, E., 1996b; Escobar, A., 1996; Eschenhagen, M.L., 2008; Gebara, I., 1999; Gómez-Heras, J., 1997; Gudynas, E., 1993, 1999; Gutiérrez, D.E., 2008; Hinkelammert, F., 1999; Kusch, R., 1963, 1976; Kwiatkowska, T., 1998, 2000; Leff, E., 2001, 2002; Mann, C.C., 2006; Martínez-Alier, J., 2002; May, R.H., 2002; Mignolo, W., 1995, 2003b; Noguera de Echeverri, A.P., 2000, 2004, 2007; Parentelli, G., 1996; PNUMA/UNESCO, 1985; Rebellato, J., 1995; Reichman, J., 2004; Romero, B.H., 2006; Rozzi, R., 2001, 2001b, 2006, 2007, 2008; Sosa, N., 1990; Speranza, A., 2006; Tobasura, I., 2006; Toledo, V., 2003; Valdés, M.M., 2004.