

La disolución hermenéutica al problema ambiental de la biósfera ante la globalización del antropocentrismo

Hermeneutics solution to the environmental problem of the biosphere facing globalization of anthropocentrism

Jorge F. Aguirre Sala*

Resumen

Se pretende mostrar la propuesta hermenéutica para disolver las causas ideológicas del problema ambiental. Para lograrlo, primero se ubican las principales causas conceptuales de los problemas ecológicos en la categorización antropocéntrica de la globalización y el desarrollo industrial. En segundo lugar, algunas de esas causas son analizadas desde las premisas de una ética ambiental para disolver el debate entre antropocentrismo (explotación y comercialización de la tierra sin más límite que la ganancia) y biocentrismo radical (conservación extrema e inalterable de la naturaleza). Para ello se utiliza la hermenéutica como teoría de la interpretación, al conceptualizar e interpretar adecuadamente la noción de biósfera. Ello permite la fusión de significados entre la globalización industrial y los valores del hábitat y sus habitantes.

Palabras clave

Antropocentrismo, globalización, medio ambiente, biósfera, disolución de horizontes.

Abstract

It aims to show hermeneutics proposal to dissolve the ideological causes of the environmental problem. To achieve this, first conceptual causes of environmental problems are located in the anthropocentric categorization of globalization and industrial development. Second, some of these causes are analyzed from the premises of an environmental ethic to dissolve the debate between anthropocentrism (exploitation and commercialization of land limited only profit) and radical biocentrism (extreme and unalterable nature conservation). This is used as the theory of interpretation, technically named hermeneutic, to conceptualize and properly interpret the concept of biosphere. This allows the fusion between industrial globalization meanings and values of the habitat and its inhabitants.

Keywords

Anthropocentrism, globalization, environment, biosphere, solution of horizons.

Fecha de recepción: 10 febrero 2014

Fecha de aprobación: 16 junio 2014

* Licenciado, Maestro y Doctor en filosofía, con dos especializaciones postdoctorales en psicología terapéutica y comunitaria, investigador en filosofía social, y biopolítica en la Universidad de Monterrey, México.

El autor agradece el soporte de las siguientes instituciones para realizar esta investigación: Universidad de Monterrey (México), Instituto de Ecología y Biodiversidad (Chile), International Society for Environmental Ethics (ISEE), Universidad de Magallanes (Chile), University of North Texas (EE.UU.), Instituto de Investigaciones en Bioética (México), Center for Environmental Philosophy (EE.UU.), Parque Etnobotánico Omora (Provincia Antártica Chilena). Contacto con el autor: jorge.aguirre@udem.edu.

Estado y causas ideológicas del problema ambiental

La globalización económica, en términos ambientalistas, ha provocado un problema cultural y civilizatorio: debe propiciarse el desarrollo industrial a expensas de la explotación del medio ambiente con la indiscriminada extracción de recursos naturales o debe radicalizarse la protección ecológica. Es decir, debe optarse por el modelo antropocéntrico o por el biocéntrico. Ahora bien, ¿cómo puede abordar la Filosofía Ambiental este problema?, ¿cuál es el papel de la hermenéutica filosófica ante tal disyuntiva?

Sin duda alguna la hermenéutica filosófica, en razón de convertirse en una metodología vinculante entre la Ética Ambiental y la globalización, debe precisar el alcance del biocentrismo y del antropocentrismo. Esto implica plantear estas otras preguntas fundamentales: ¿los alcances de la globalización son exclusivamente económicos o incluyen aspectos axiológicos?, ¿qué es la globalización y cómo debería ser concebida para resolver los problemas que genera en el medio ambiente?, ¿debe concebirse el medio ambiente al margen del desarrollo productivo y comercial de las dinámicas sociales?, ¿pueden desestimarse las dificultades regionales en aras de un equilibrio general?, ¿la sustentabilidad es una función de explotación utilitaria perpetua o un valor intrínseco a las especies?, ¿cómo conciliar modelos cosmo-etnográficos con intereses e intervenciones financieras de orden mundial?, y sobre todo ¿qué marco teórico ofrece la Ética Ambiental para trazar el itinerario hermenéutico que pueda responder de todo lo anterior? Todas estas inquietudes marcan el trayecto del presente texto y se responderán en la conclusión a partir de las premisas y argumentos desarrollados.

La globalización como desarrollo industrial antropocéntrico

El significado común del término globalización refiere a un mundo interconectado por las nuevas

Tecnologías de la Información y Comunicación para acortar las transferencias de conocimiento técnico y manufacturero y elevar la producción y comercialización industrial. Por lo tanto, la globalización es un fenómeno de orden económico que subordina a sus propósitos de producción, consumo, venta y ganancia, a las ciencias, las técnicas, el trabajo humano y el medio ambiente.

El Banco Mundial considera que la globalización es: “la creciente integración de economías y sociedades alrededor del mundo (y también reconoce que) también ha generado una significativa oposición internacional por la preocupación de que ha aumentado la inequidad y la degradación medioambiental” (2000a).

Así mismo la caracteriza con el adjetivo medular de “económica” por sus elementos de comercio internacional, inversión extranjera directa y flujos de mercados de capitales. En ese sentido, el término globalización se usa como sinónimo de capitalismo o economía de mercado (Banco Mundial, 2000b).

Aunque el punto de vista económico del Banco Mundial reconoce la degradación ambiental, aborda el asunto de manera equívoca. El problema es concebido como “sobreexplotación de los recursos” y la solución se encamina por la “preocupación por proteger un recurso ambiental escaso”. Es decir, la globalización discierne, juzga y actúa sobre el medio ambiente considerándolo en calidad de “recurso” (Banco Mundial, 2000c)

La globalización entonces piensa en la naturaleza como un banco de “recursos naturales” y considera a las especies vivas y las cosas no vivas bajo la lente de la industrialización, reduciendo todo a la categoría de “materia prima” transformable en productos comercializables para obtener ganancias.

Esta concepción de la naturaleza que posee la economía globalizada, sea explícita o supuesta, cosifica, *reifica* y degrada el medio ambiente. Es decir, trata a la naturaleza desde la perspectiva de cosas utilizables o “insumos” a consumir.

Decir que la globalización “cosifica” (*reifica*; término cuya etimología proviene del latín “*res*” que significa “cosa”) la naturaleza, implica que ésta es tratada como un objeto. Objeto de una subentendida relación objeto-sujeto, donde este último es el *homo economicus* con derecho a utilizar indiscriminadamente a su entera disposición al ambiente, pues lo concibe como una “mercancía de valor”. Por tanto, la relación entre el humano y la naturaleza no es concebida en inter-relación, ni tampoco con inter-dependencia vital, por las concepciones que a continuación se describen.

Quizá la más antigua y poderosa cosmovisión de esta actitud en Occidente provenga de una interpretación y proyección cultural del cristianismo. En el libro del *Génesis* (1:28) puede leerse la consigna: “... henchid la tierra y someterla”. La “tierra” (y no la creación) fue considerada como objeto de dominio y conquista. El apoyo teológico a esta actitud también provino al considerar al hombre como una criatura hecha a imagen y semejanza del Dios de un sistema monoteísta. Y por tanto, le concedió el lugar único y privilegiado del derecho y la autoridad divina para disponer de la naturaleza a placer. Debido al monoteísmo, no puede concebir a la naturaleza como una realidad sagrada con su propia subjetividad o una realidad que debe ser conocida y respetada antes de imponerle los deseos de explotación provenientes de la voluntad humana.

Los estudiosos de la Filosofía Ambiental (Rozzi, 1997; Leff 2012; Aguirre, 2014) ubican el origen epistémico de esta concepción *reificante* con el rompimiento racional de la inter-relación entre hombre y naturaleza desde la fórmula “sujeto-objeto”. Quizá la tradición más importante de dicho rompimiento tiene sus fuentes en el pensamiento de René Descartes (1596-1650). Descartes consideró que los organismos vivos eran equivalentes a máquinas y que toda la realidad material era *res extensa*, es decir, cosa mensurable sin más. He ahí, según Descartes, la esfera del objeto. Mientras por otra parte, aquel organismo humano que lograra tener consciencia de sí, debería considerarse como

res cogitans, es decir, cosa pensante y por tanto sujeto y sujetador de lo demás.

Esta actitud se acendró gracias a las ideas fundacionales del liberalismo económico expuestas por John Stuart Mill (1848) quien, en su texto “Principios de Economía Política”, consideró a la “tierra” como “suelo”, es decir, como un elemento de la producción y el capital¹. Hoy día entonces es común considerar la naturaleza en tanto “recurso”, al grado de utilizar corrientemente la expresión “recursos naturales”.

De este modo, con una antigua y divina consigna, y en la modernidad con un razonamiento puro, quedó avalado el antropocentrismo. El humano, en la condición de ser consciente de sí y de lo demás, se auto-constituye en la referencia central para determinar qué es y cómo utilizar al resto de la realidad. Así, la naturaleza es pensada como objeto y el ambiente visto como una máquina mensurable. En consecuencia, esta concepción da origen a la forma utilitaria moderna de valorar los procesos y entidades biológicas, y a su vez permite trasladar la valoración de la biósfera a estimaciones monetarias. En términos de economía de mercado, se calculó el valor del medio ambiente, bajo la mirada de bienes y servicios ecosistémicos, en 33 trillones de dólares anuales (Costanza, 1997). Más allá de la parodia del cálculo monetario queda evidenciada la importancia de los modos en que se concibe a la naturaleza, pues sea la idea que se tenga de la naturaleza, serán las maneras humanas de conducirse en el ambiente.

Enrique Leff explica el origen moderno de la crisis ambiental porque ésta “es el reflejo y el resultado de la crisis civilizatoria occidental, causada por sus formas de conocer, concebir, y por ende transformar, el mundo” (Eschenhagen, 2012, p. 90). En definitiva, la degradación del medio ambiente ocurre porque la globalización conceptualiza la

.....
¹ Mill, John Stuart, en “De la ley del aumento de producción de la tierra”, cap. XII del libro I y también “Resumen de la teoría del valor”, cap. VI del libro III de sus *Principios de Economía Política*.



biósfera en términos mercantiles y con ello legitima el trato *reificante* de recurso natural.

Contra esta concepción Leff apunta hacia una “globalización contra-hegemónica, hacia la desconstrucción de la fuerza unidimensional opresora de la diversidad, de la diferencia y de la otredad que nace del poder... de la idea absoluta y la totalidad sistémica, hoy globalizado bajo la dominancia de la racionalidad económica” (Leff, 2012, p. 99). Y para ello propone el concepto epistemológico de ambiente.

El ambiente (o medio ambiente), según Leff, es una noción externa a los sistemas económicos que adolecen del vínculo con “las condiciones naturales, ecológicas, geográficas y termodinámicas dentro de las cuales opera; es decir, sus condiciones de sustentabilidad” (2012, pp. 103-104). Por tanto, según este autor, el ambiente se define por la sustentabilidad y por el contraste al logocentrismo de la racionalidad científica dominante. De manera que, al evitar la falsa noción de ambiente, se evitarían las conductas que provocan la contaminación, la deforestación, la degradación ecológica, la erosión de los suelos, el calentamiento global y todos los efectos secundarios de la crisis ambiental. Y por beneficios positivos se obtendría la sustentabilidad, sobre la base de la síntesis entre cultura y naturaleza y de los saberes culturales que incluyen la riqueza

biológica, los potenciales regionales, los estudios etnobotánicos y etno-agroecológicos (Organización de Naciones Unidas, Programa de Naciones Unidas sobre Medio Ambiente. Evaluación de los Ecosistemas del Milenio 2005a).

No obstante lo anterior, la noción de ambiente que promueve Leff y junto a él otros teóricos latinoamericanos, parece limitada por dos razones. En primer lugar porque se identifica por contraste con los paradigmas que rechaza y procura validarse en función de dicho rechazo. Y en segundo lugar porque se certifica en el éxito utilitarista de la sustentabilidad como una salida aceptable; pero dicha sustentabilidad queda prisionera dentro de la mecánica económica de desarrollo en los mercados. En un sentido pragmático, la sustentabilidad y la supervivencia de seres humanos, animales y vegetales no son despreciables; pero no son suficientes para dotar de sentido a la vida y las relaciones entre los vivientes. Mark Sagoff (1995, p. 619) enfatiza que “una vida simple puede ser más valiosa que una ampulosa, y que el crecimiento económico podría ser moralmente indeseable, aún cuando fuera ecológicamente sustentable”. La “tierra” objeto de explotación por la globalización o el “ambiente” sujeto de defensa por la crítica; requiere mucho más que el simple bienestar físico o la ausencia de enfermedades, pues sin duda alguna necesita un sentido axiológico de la existencia. Por ello, la Filosofía Ambiental substancialmente es Ética Ambiental.

Las premisas de una ética ambiental

Puede compartirse la idea de Leff sobre el fenómeno del prefijo “eco” y el adjetivo “ambiental” utilizados a diestra y siniestra a partir de la crisis ambiental denunciada mundialmente desde fines de los años sesentas. Desde ese entonces surgieron un vasto número de términos nuevos: ecosofías, ecosistemas, ecopolítica, economía ambiental, gobernanza ambiental para referirse a diversos campos y disciplinas que desean solucionar el problema de la degradación ambiental.

Los resultados negativos de la Evaluación de los Ecosistemas del Milenio, arriba referenciada, muestran que el mundo o ambiente, medioambiente o entorno, no guardan una relación indiferente e independientemente ética con los humanos como la relación objeto-sujeto de la economía de la explotación de la naturaleza y del desarrollo industrial. Muestran también el acierto de Aldo Leopold (2007, p. 40) al adoptar las nociones de “salud” y “enfermedad” en relación a la tierra, nociones que han derivado en el concepto de “salud del ecosistema”.

Para efectos de una narrativa más adecuada e incluyente, en vez de vocablos como ambiente o medioambiente, tierra o naturaleza, entorno o mundo, ecosistema o comunidad biótica, es preferible considerar al conjunto de seres vivos humanos y no humanos, y también a los seres no vivos y las relaciones entre todos ellos, bajo la noción de “biósfera” (del griego “*bíos*”, vida o seres vivos; y “*esphera*” o zona donde acontece la vida).

La denominación “biósfera” permite acentuar la preocupación axiológica y moral desde el humano, animales y plantas, hasta suelos, aguas y comunidad biótica. La biósfera entonces comprende a los individuos y a las comunidades y a las relaciones bióticas mismas. En este sentido Rozzi (1997, p. 6) señala: “podemos cultivar un *respeto* ético no sólo por lo individual, sino también por los diversos *niveles de organización* biológica y sus *procesos*”. Los énfasis en esta cita, que no están en el original, se han hecho con el objetivo de no perder el respeto tampoco hacia a los niveles y procesos bióticos, no sólo a los seres vivos. Ello permitirá comprender a profundidad lo que decía Leopold (2007, p. 40): “... algo es correcto cuando tiende a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica; y es incorrecto cuando tiende a lo contrario”.

En el mismo orden, la Organización de Naciones Unidas, en la *Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos* (2005b) indica la protección a la biósfera. El artículo 17 reza:

Debida atención debe ser dada a la interrelación de seres humanos con otras formas de vida, a la importancia del acceso y la utilización adecuada de recursos biológicos y genéticos, al respeto por el conocimiento tradicional y al papel de los seres humanos en la protección del medio ambiente, la biósfera y la biodiversidad.

Es preferible el vocablo *biósfera*, por encima de cualquier otro ya mencionado, porque esta noción, según la Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (Conabio, 2013), del gobierno de México, incluye la suma de todos los ecosistemas y, consecuentemente contiene la relación del medio ambiente. Al envolver los ecosistemas y por ende la biodiversidad, en la *biósfera* se atribuyen derechos a formas de vida no-humanas (animales y vegetales) y extiende el valor intrínseco a las realidades que guardan interdependencia con cualquier forma de vida.

Parecerá contradictorio otorgar valor intrínseco a realidades no vivas en razón de los vínculos con seres vivos. Sin embargo, lo mismo ocurre en una escala analógica en todas las culturas cuando se asigna un valor intrínseco a la realidad no viva de los *cadáveres* sólo porque guardan una relación con el ser humano (y queda claro que dicha relación no es funcional o de dependencia biótica). En una escala ambientalista, desde la perspectiva biológica, es bien conocido el fenómeno de la *plasticidad fenotípica* que da prueba del valor intrínseco de las características del medio para el desarrollo de los seres vivos que en él se encuentran. A una escala mayor, realidades aparentemente intangibles como el clima, los factores sociales y culturales, poseen efectos significativos sobre elementos que, a su vez, tienen un vínculo directo o indirecto con organismos vivos. Así, en la disciplina de la Geografía Crítica (Bauder y Engel-Di Mauro, 2008) alcanzan a adjetivarse como “vivas” una serie de realidades que comúnmente no se consideran así: climas, acantilados, suelos, sociedades, paisajes, etc. En todo caso, el valor intrínseco no es un valor absoluto, sino de orden relacional, es decir, relativo a

los otros seres con quienes se poseen vínculos, y en tanto relacional es relativo, pero no es funcional sino intrínseco. Es decir, no es funcional porque el medio ambiente no vivo no tiene como condición de funcionalidad los seres vivos, sino por el contrario, es la condición de posibilidad para ellos.

De igual manera en medicina se adjetiva axiológicamente como “sano o saludable” a todo un universo de realidades que no son orgánicas; como por ejemplo, se dice sano de un trabajo al igual que un descanso, de un ejercicio al igual que de un reposo; o para efectos de prescripción y diagnóstico se atribuye como sano un alimento al igual que un excremento. ¿Acaso las cosas inanimadas e intangibles están vivas y sanas y, también pueden morir o enfermar? Sólo una visión adecuadamente analógica de la *biósfera* puede incluir esta idea. Y esa visión analógica requiere de la hermenéutica en tanto Teoría de la interpretación.

La teoría de la interpretación

Mientras la globalización denomina, desde su tradición antiguo testamentaria, “tierra” (recursos naturales, recursos escasos o no renovables de la naturaleza, materia prima, insumos, medios de producción) al que considera su objeto de explotación, utilización, transformación y comercialización y no ignora implícitamente a su sujeto o agente transformador y de consumo; y por su parte la filosofía ambiental llama “biósfera” a la misma realidad, pero con la mirada axiológica del respeto, el valor intrínseco, la vida, la salud y el sentido de la existencia; la hermenéutica tiene la tarea de interpretar ambas simbolizaciones para fusionarlas en un horizonte de significatividad.

Dicha misión hermenéutica no obedece al deseo de una mera síntesis conceptual o una conciliación teórica, sino que posee tres intereses cuya importancia se hace explícita en una explicación de Rozzi (2012, p. 5) que puede sintetizarse del siguiente modo:

a) “el discurso global no incluye apropiadamente la diversidad de lenguajes... debido en parte a la

falta de diálogo inter-lingüístico e intercultural”. Por tanto, es necesario no sólo incluir en el discurso global la diversidad de lenguajes en diálogo, sino también asumir una narrativa que permita el respeto mutuo entre los lenguajes diversos.

- b) “la ética ambiental tiene el reto crítico ante el sistema del libre mercado de proponer límites de acción a la política neoliberal”, porque esta no se atiene a ninguna frontera con tal de conseguir el crecimiento económico aún a expensas del deterioro de la biósfera.
- c) “la ética ambiental tiene el reto crítico ante el sistema del libre mercado de proponer límites de acción a la política neoliberal”, porque esta debe extender sus fronteras más allá de quienes gobiernan y se benefician con el mercado. Es decir, la política neoliberal debe adoptar una noción amplia de biósfera donde sean incluidas las poblaciones marginadas y oprimidas e “incluir a todos los seres con los que se cohabita en la biósfera”.

Y se podría matizar con un cuarto interés d) la biósfera no sólo es el ambiente donde habitan los seres vivos, también es el hábitat donde subsisten y por ello debe existir la transformación e industrialización que permitan del desarrollo económico, pero de manera regulada.

Así entonces, la tarea hermenéutica dentro de la ética ambiental busca una nueva narrativa incluyente que a la vez limite el deterioro de la biósfera y expanda los beneficios del desarrollo económico a todos sus cohabitantes.

Mauro Grün señala al respecto (2005, p. 169), siguiendo las ideas de Gadamer para aplicar la Hermenéutica a la educación ambiental, que si es posible entender la naturaleza como otra subjetividad que nos interpela:

La hermenéutica de Gadamer podría entonces ser muy útil, ya que ha jugado un papel central en el cambio de una filosofía de la conciencia hacia la una dimensión

histórico-lingüística de la comprensión. A través de un encuentro entre diferentes horizontes históricos, es posible llevar a cabo en un lenguaje una nueva comprensión de la naturaleza. Tales interpretaciones hermenéuticas pueden cambiar quienes somos, desestabilizando así las bases seguras de nuestro comportamiento antropocéntrico. Para entender la naturaleza como el Otro que nos plantea un desafío y demandas que nos cuestionamos a nosotros mismos.

Es decir, ¿cómo persuadir a los industriales, empresarios y a los políticos neoliberales que consideren a la “tierra” como “biósfera” y le guarden cierto respeto?, ¿cómo convencerlos de abandonar la fórmula: recurso-transformación-producto-comercialización-ganancia, por la actitud de: vida-respeto-proceso-interdependencia-sentido de existencia?, ¿qué decir para dejar atrás la tradición de: cosas-máquinas-utilidad y adoptar la ética de: sujetos-organismos-valor intrínseco?

Buscando, precisamente, una nueva narrativa que extienda los discursos de las tradiciones minoritarias opuestas al antropocentrismo² y establezca significados correctos ante las ciencias cosificantes y las imposiciones tecnológicas para comprender a cabalidad la biósfera, Arran Gare (1998, pp. 3-21) propuso fusionar esas narrativas en una nueva tradición. Sin embargo, la propuesta de Gare parece inconclusa porque, aunque su crítica y objetivo son claros (la tradición mayoritaria es deficiente y los filósofos ambientalistas

.....

2 Las tradiciones minoritarias opuestas a la cultura reduccionista y mecanicista pueden ubicarse, según Gare, en tres momentos históricos. En la edad media se hallan en el pensamiento de Juan Escoto Erígena, los Herejes del Espíritu Libre y Nicolás de Cusa. En el renacimiento se encuentran los Entusiastas de la Naturaleza y Giordano Bruno. En la época moderna se cuentan a Spinoza, Leibniz, Herder, Hegel y Marx. Y en la edad contemporánea considera a McIntyre. Sin duda debe añadirse un largo listado de la edad antigua occidental donde habría de incluirse a los presocráticos, los estoicos y los neoplatónicos; y otro listado enorme, no eurocéntrico, donde habrán de incluirse las culturas precolombinas.

han de forjar la tradición alternativa), el nuevo marco conceptual requerido y su procedimiento no ha sido delineado.

Conceptos base y adecuada interpretación sobre la biósfera

Dos aspectos deben tomarse en cuenta para establecer el marco teórico, lo suficientemente amplio y sólido, para cumplir con el itinerario hermenéutico requerido por la Ética Ambiental a favor de la biósfera: a) el vínculo vital entre *hábitats-hábitos* y *habitantes* (Rozzi, 2008, pp. 115-128) y, b) los modos de integrar los componentes sociales en sitios de estudios socio-ecológicos a largo plazo, es decir, la integración de la investigación, conservación y educación biocultural (Rozzi, 2008, pp. 5-6).

a) El vínculo vital entre *hábitats-hábitos* y *habitantes*

En los orígenes más arcaicos de la lengua griega, la palabra *ethos* (Scott y Liddell, 1996) no significaba los referentes de la *ética*, sino de la madriguera; la morada donde habita un animal. Al extender esta idea a las prácticas humanas, entonces llegó a significar también las moradas de hombres. Rozzi (2008, p. 116 y 2012, pp. 38-41) describe con lujo de helénica erudición como dicho sustantivo evolucionó también al uso como verbo y, por ende, sustantivo y verbo se legaron al latín con los vocablos *hábitat* y *habitar*, respectivamente.

Ahora bien, cualquier *hábitat* incide en las maneras en que es ocupado y transformado para habitarlo, y cuando esas maneras llegan a ser regulares entonces han producido los *hábitos*. Dichos hábitos, al constituirse en costumbres, configuran el *ethos* del comportamiento. De esta manera *hábitat* y *hábitos* dan fundamento a la ética bajo la cual deberá conducirse la conducta de manera regular, es decir, regulan el carácter de los seres que los ocupan (los *habitantes*) para

habitar satisfactoriamente un hábitat. Y ya sea que dicho carácter se considere como adquirido o una disposición de conducta innata o personalidad, de cualquier manera constituye un hábito. Y no debe perderse de vista que también los *hábitos* inciden en los hábitats.

De lo anterior se sigue que los hábitos éticos no existen, y no deben pensarse, en situaciones aisladas de sus ambientes (hábitats), ni de los demás seres (habitantes) incluidos en el ambiente. Rozzi (2012, p. 40) también obtiene tres consecuencias preliminares de lo anterior: 1) *ethos* originalmente significa un lugar de residencia, 2) ética implica un hábito o costumbre y, 3) la ética implica una visión unificada entre seres humanos, animales y otros seres distintos a éstos. Pueden añadirse cuatro consecuencias más: 4) los hábitos pueden transformar a los hábitats, y a esa acción debe llamársele comportamiento, 5) hay un irreductible determinismo de los hábitats sobre los hábitos, y a esa acción debe llamársele conducta condicionada, 6) la personalidad se conforma del híbrido de comportamiento y conducta y, por tanto, 7) los seres que conforman, viven e interactúan en los hábitats poseen personalidad, y a diferencia de la tradición occidental moderna de raigambre cristiana, la personalidad no es exclusiva para los seres humanos. De manera que animales, plantas y entes pueden visualizarse con personalidad y siendo personas no-humanas³.

A partir de estas siete inferencias puede concluirse que el suelo, el aire, los ríos y el mar no son simplemente “tierra” o “recursos” en el sentido economicista de la globalización, sino una biósfera con dignidad. Pero es de sospecharse que las etimologías (de *ethos* o *eco-logía*

3 Desde la valoración axiológica es importante afirmar la calidad de persona para los seres, porque ello implica que muchas de sus dimensiones (las que no son propiamente personales) pueden subordinarse a otros seres, propósitos o mandatos de la autoridad (la ley, el bien común, el recto orden mundial, etc.), pero que existe un valor intrínseco que no debe subordinarse por ningún motivo, y ese valor es, precisamente, la personalidad de cada ser.

y *eco-nomía*; ciencia y leyes de “la casa u hogar”, es decir, hábitat) no son suficientes para enfrentar los intereses del mercado de “recursos naturales” y su consecuente explotación. Para apuntalar el marco conceptual, ha de considerarse, como se dijo arriba, los modos de integrar los componentes sociales a la educación y conservación biocultural.

b) Integración de componentes sociales para educar en la conservación de la biodiversidad

Rozzi (2010, p. 50) promueve un proceso integrador de la educación para la conservación de la biodiversidad que incluye al diálogo interlingüístico e intercultural. Integración que en la hermenéutica se denomina técnicamente como “fusión de horizontes de significatividad”. Toda vez realizado un primer trabajo de investigación interdisciplinaria ecológica y filosófica (pues la ecología se ha dedicado a estudiar los hábitats y la filosofía a estudiar los hábitos), el segundo paso consiste en la comunicación y consenso a través de la fusión de horizontes.

La hermenéutica entonces poseerá el alcance de mudanza, una traslación de significado y de valorización axiológica de un mismo signo que ha sido concebido de dos modos casi contradictorios. Es por ello que la hermenéutica permite trasladar el significado economicista de la globalización correspondiente del vocablo o significante “tierra” al sentido ético ambiental del significante “biósfera”.

La Hermenéutica transporta la simbolización de una noción a otra simbolización en virtud de la producción de un efecto de sentido (Aguirre, 2005, p. 59). Entonces se puede lograr una conversión que conduce a valores y acciones de educación y/o conservación biocultural en el sentido profundo de respetar y promover la biodiversidad (Rozzi, 2010, p. 50). Ello sin duda hace emerger nuevos discursos que constituyen novedosas narrativas en miras a establecerse como tradiciones alternativas, tal y como ha sugerido Gare (1998).



La hermenéutica tiene como tarea, al servicio de la ética ambiental, trasladar la significación ya citada de “tierra-recurso” al simbolismo referido de “biósfera”, si cumple con la condición de “hacer propio lo ajeno” ante los antropocentristas (aquellos que siguen las directrices de la globalización económica y del Banco Mundial al respecto) y biocentristas (aquellos que, entre muchos otros, otorgan derechos a los animales (Peter Singer y Tom Regan), a los vegetales (Christopher D. Stone y Michel Marder) o les reconocen un valor de personalidad (Paul Taylor). En otras palabras, la hermenéutica en tanto teoría y práctica de la interpretación que fusiona horizontes, deberá apropiarse a cada grupo aquello que le resulta distante y lograr que, de modo personalísimo, lo conviertan en símbolo propio. Esta acción puede expresarse técnicamente de tres maneras:

- a) “Provocar el sentido del símbolo que no está dado por el significado” (DeVentós, 1998, p. 240), (en el caso que aquí interesa, provocar el sentido de “biósfera” aunque no esté dado en el significado de “tierra”).
- b) “Realizar una interpretación como la expresión del significado de otra expresión” (Lonergan, 2004, p. 617), (una vez más, interpretar “biósfera” ante la expresión original de “recurso” o “insumo”). Y
- c) “Constituir el *símbolo* del símbolo” (Aguirre, 2005, p. 63) (instaurar el símbolo “biósfera”

como símbolo de “eco-logía”, “eco-nomía”, “eco-sistema”, “sistema-ambiental”, “medio-ambiente”, etc.).

La hermenéutica propone, para hacer propio lo ajeno, *apropiarse* de lo que en un principio no se comprende. No se trata de asumir por coacción las ideas que no se comprenden, se trata de llegar al verdadero reconocimiento que asimila a lo reconocido y a la vez transforma a quién reconoce. Sin auténtico reconocimiento no habrá pluralidad étnico-civilizatoria, ni multiculturalidad o biodiversidad, sólo enfrentamientos o indiferencia.

La fusión de la globalización industrial con los valores del hábitat y sus habitantes

El itinerario hermenéutico inicia con *Asumir el lugar de la propia visión*.

Tanto las comunidades como las personas cuentan con su horizonte de significatividad. Es decir, al pertenecer a un contexto histórico y una tradición específicos, que se conserva y transmite por su lenguaje, poseen una serie de pre-juicios. Estos no deben condenarse siempre como actitudes reprobables, sino comprenderse como modos anticipados de ver, sentir, pensar y actuar en el mundo. La hermenéutica no denota a los prejuicios con la evaluación negativa que les atribuyó la Ilustración desde Bacon, sino que, por el contrario, los valora como núcleos que ayudan a comprender la propia cosmovisión cultural de quién mira, pues los considera como “... [el] juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes” (Gadamer, 2000, p. 337). En otras palabras, no es un juicio carente de fundamento y por tanto falso, sino un juicio con contenidos para ser valorados.

Los prejuicios son los lentes por los que mira y se constituye una tradición y lo que ha formado el modo de ser de una persona. Y por tanto, son la clave para descubrir qué y por qué algo es

significativo en una actitud ética. Son la *realidad histórica del ser* (Gadamer, 2000, p. 334).

Los prejuicios, instalados de manera previa a toda experiencia de mundo y su correspondiente interpretación, son la pre-estructura de la comprensión. Sólo se pueden mostrar por medio de la autorreflexión o ante el choque y enfrentamiento con algo que haga salir de los propios parámetros porque se le presenta como “ajeno”. En la situación ante lo “anómalo”, se descubre en sí mismo algo extraño: sacar a la luz la posesión de prejuicios y hacer autoconciencia de las gafas con las que se interpreta el mundo, encontrarse con el propio horizonte de significados.

Si el horizonte es “... el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto” (Gadamer, 2000, p. 372), entonces el horizonte de significados también llamado historial o historia efectual (por los efectos de la historia personal en la personalidad). Es lo que se configura al tiempo que en reciprocidad configura a la persona. El hábitat cultural también determina los hábitos del habitante y éste influye sobre el hábitat natural y cultural. Por lo tanto, ‘el horizonte de significatividad no es fijo, sino que se encuentra en perpetuo movimiento’ (Gadamer, 2000, p. 337). Es decir, los intereses determinan lo que hay que ver y a su vez, lo visto, recrea a los intereses.

En términos ecológicos hay que recordar que todo ser está expuesto a su propio contexto o hábitat. Estar dentro de un hábitat originariamente implica ser parte de él, máxime si se trata de la naturaleza, pero también supone estar dentro de una tradición (el hábitat creado por otros habitantes). En el caso antropocéntrico, de una tradición que cambió la visión sobre la naturaleza desde un hábitat hacia un objeto de explotación. De ahí que Lynn White (1967, p. 1203-1207) insistiese en la necesidad de crear la ética ambiental, es decir, fijar la atención en los hábitos que los habitantes han arraigado sobre su hábitat. Y para ello la hermenéutica ha de privar a los propios horizontes de significatividad

de la pretensión de verdad exclusiva, poniendo a prueba sus prejuicios.

Así, el horizonte de significados, al no ser inmóvil, permite al sujeto percatarse como un ser inacabado, en constante cambio y crecimiento. Quien no tiene un reconocimiento de su propio horizonte simplemente no se ve lo suficiente y por tanto sólo es capaz de valorar lo demás como extraño sin poder valorar, a su vez, el proceso de la valoración que hace. Sólo ve aquello que le cae más cerca. Este sería el caso de quienes ven la biósfera como mercancía y no comprenden su valor intrínseco. Simplemente no se comprende el biocentrismo porque se considera ajeno. Porque quién no está más allá de los propios límites sin ver éstos, se le limita a parámetros próximos y como consecuencia no logra la aplicación de los propios parámetros sobre su propia indagatoria.

En contraste, quien tiene el reconocimiento de los propios prejuicios, tiene la capacidad de poder ver por encima de los mismos y por tanto, valorar correctamente lo que cae dentro de sus parámetros, tanto de cerca como de lejos, o lo más importante: también “desde dentro”, pues está consciente de que hay algo de él que puede ver, al ver aquello que fuera de sí puede ver. El horizonte es el marco de dicha comprensión histórica como significativa según deduce Gadamer (2000, p. 337).

Para dejar claro qué abarca y hacer conciencia de la pertenencia recíproca (pues el sujeto lo posee en la misma medida que el horizonte posee al sujeto, o en palabras de Merleau-Ponty: el perceptor es percipiente; o para trasladarlo en las palabras de la filosofía ambiental podemos citar: “abandonar... la naturaleza como un bien que nos pertenece y entenderla y vivirla, en cambio, como una comunidad a la que pertenecemos” (Rozzi, 1997, p. 3), es menester reparar en cuatro aspectos preponderantes: 1) el sujeto con tradición; 2) el sujeto con historia; 3) el sujeto con lenguaje y; 4) el sujeto que interpreta.

1) *La tradición* o cultura está constituida por una serie de creencias comunes sostenidas por una

colectividad de individuos. 'La tradición vendrá a ser la serie de valores compartidos, la forma de vida semejante en colectividad, así como sus comportamientos, costumbres y reglas de conducta en general' (Villoro, 1998, pp. 110-111). Gadamer por su parte sostiene que lo consagrado por la tradición vendrá a poseer una autoridad. Y aunque ésta sea anónima, determina a las personas, pues tiene poder sobre la acción y el comportamiento (Gadamer, 2000, p. 348). Se constituye en un verdadero elemento fundacional: ejerce acción y comportamiento, es decir, es dinámica en el sujeto, pues al desenvolverse en el sujeto éste desenvuelve su tradición y éste desenvolvimiento a su vez desenvuelve al sujeto.

Entonces es la tradición el medio por el cual se posibilita la autoconciencia, más que como acción, como contenido a conocer y comprender. Se descubre, a su vez, que es límite del horizonte y medida por la cual se juzga el entorno que envuelve al sujeto. Al respecto afirma Hernández-Pacheco: "Lo que cada uno somos está dado como algo desde dónde se explica nuestra vida y... [es] el presupuesto de toda explicación. Por ello la autoconciencia está históricamente condicionada, y tiene un límite insuperable en la tradición" (Hernández-Pacheco, 1996, p. 245).

2) *El sujeto como historia* muestra que el presente nunca se podrá desligar enteramente del pasado. La historia pasada produce la historia del presente, y de ahí atribuimos la tradición. Constantemente se hace revisión histórica, pues más que pertenecernos le pertenecemos a ella (Gadamer, 2000, p. 344). No se llega a un hábitat listo para ser inventado, sino a un hábitat ya hecho por la historia. Pero se termina de hacer el hábitat al cual se pertenece y se está inmerso en él mucho antes de comprenderse por medio de la reflexión. La historia determina, pues sus efectos constituyen a los sujetos al recaer sobre su propia forma de comprender y de reflexionar el hábitat donde habitan.

Se trata por tanto, por ser seres históricos, de descubrir los propios prejuicios que la historia ha instaurado. Se trata de realizar la comprensión



desde una conciencia histórica, de forma que al detectar lo "históricamente diferente" no se limite a una confirmación de las propias hipótesis referentes a la realidad dada (Gadamer, 2000, p. 64), sino que por el contrario, habrá que dejar que la conciencia histórica abra la posibilidad de realizar una auténtica comprensión. Lo que enriquecerá el propio horizonte histórico y por tanto el propio hábitat de donde procederán los significados de los hábitos.

1) En un principio el lenguaje ejerce influencia en el pensamiento, pues se piensa con palabras. El *sujeto como lenguaje* posee un *logos*, una decodificación del hábitat y los habitantes que permite pensarlo; pero a su vez es un *logos* que puede comunicar, que puede transmitir conocimiento a través del diálogo.

El lenguaje por ser aprehendido implica la aceptación (muchas veces tácita) de compromisos e ideologías que llevan a imponer la posición, previsión, anticipación del modo de proyectarse. Por eso es un deber anticiparse a los prejuicios.

El aprendizaje del habla es equivalente al aprendizaje del hábitat. En el primero se forman las creencias y opiniones, y en el segundo los hábitos. Del lenguaje puede decirse lo mismo que de la tradición histórica o la pertenencia al hábitat y la naturaleza: el lenguaje habla y no es verdad que los sujetos lo hablan a él.

La recíproca implicación es imprescindible para la conservación. Y precisamente porque ambas esferas (habitante y hábitat / parlante y lenguaje) se implican, es necesario el proceso de la *interpretación* para lograr un sentido, una significatividad.

4) Con lo anterior se arriba a la necesidad *del sujeto que interpreta*; los seres humanos, al autoconcebirse como seres interpretadores, ya no sólo proyectarán sus prejuicios en todo suceso ajeno, sino que se expondrán en ellos. Ricoeur lo manifiesta diciendo: “recibo del acto de apropiación lo que el mundo de la interpretación me propone, un sí (de mí) más amplio” (Ricoeur, 2002, p. 340). No se trata de desacreditar sin más los prejuicios propios, ya que estos son parte de la propia tradición, historia y lenguaje. Se trata de hacer autoconciencia de ellos para quitarles el título de “única verdad”. De hecho, deben mantenerse mesurada y conscientemente, para no buscar en lo ajeno lo igual y así no caer en posiciones reduccionistas.

Para ello tendrá que hacerse el segundo paso del itinerario hermenéutico: *Provocar la perspectiva histórica*.

Como cada sujeto es parte de un conjunto de tradiciones y responde al interés de una época histórica en la cual se encuentra sumergido, entonces debe comprenderse al otro desde esa perspectiva, pero sobre todo a sí mismo desde el propio interés e historicidad.

Ahora bien, ¿qué es cabalmente la comprensión de la biósfera por encima de la mera explicación que corre el riesgo de reducirla a “tierra” y materia de comercio o de reducirla a un objeto mítico intocable? En primer lugar la comprensión se da por la dinamicidad de dos movimientos: el movimiento del hábitat (incluyendo la tradición, lenguaje y la historia) y el movimiento del intérprete quien es habitante.

El hábitat provoca la anticipación del sentido que guía la manera de ver, sentir, pensar y actuar en la biósfera. Y por tanto, genera los hábitos que establecen y unen a los sujetos a la tradición. El segundo movimiento desea sostener los hábitos,

estar inmerso en la propia tradición. Y para lograrlo debe tomar cierta distancia que no ciegue la percepción desde la cual se sabe percibiendo.

La diferencia entre interlocutores (los antropocentristas ante los biocentristas) debe visualizarse principalmente nacida de la propia “diferencia histórica” de cada uno. Por lo que “... se trata de reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender” (Gadamer, 2000, p. 267). Esta “diferencia histórica” se toma como la distancia en la que el intérprete se presta a desligarse de sus prejuicios y no pretende desligar al otro de los suyos al interpretarlo desde sus propios parámetros o dialogar con él. De lo contrario, se estaría provocando el típico discurso monológico que lleva al dilema: globalización y economía de mercados por una parte, y naturaleza intocable por la otra. Discursos así, no reparan en su propia forma de ver la realidad y no pueden concluir que sus sujetos también son bióticos y por eso impone la homogenización biocultural.

La necesaria diferencia o distancia histórica se realiza al saberse poseedor de un horizonte de significados propios, mientras además se reconoce que el otro responde a su propio horizonte de significados. De esta manera se mantienen los prejuicios de modo consciente, reconociendo que existen otros horizontes de significatividad y que por lo tanto, los propios parámetros le resultarán “lo ajeno, lo otro” al Otro. Así se puede descubrir la condición de ser el otro del Otro. Es decir, se excluye la única manera de ver, sentir, pensar y hacer en el mundo, y a su vez, el sujeto se implica en una actitud ética ante los demás.

Cuando se hace distancia, se encuentra el verdadero sentido de las cosas. Ya que gracias a ella es posible “resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios *verdaderos* bajo los cuales *comprendemos*, de los prejuicios *falsos* que producen malentendidos” (Gadamer, 2000, p. 369). La tarea consiste en hacer conciencia histórica, hacer conciencia de los propios prejuicios que guían la comprensión, con el fin de que la tradición se destaque como opinión

y no como criterio último de verdad. Es decir, se ha de poner en suspenso la validez del propio parecer. Un verdadero acto fenomenológico de la epojé de la propia verdad que, al inicio de toda hermenéutica, exigía Husserl. Cuanto más importante en el momento en que algo interpela al sujeto.

La conciencia de los propios prejuicios ante el otro, el distanciamiento de sí al reconocer las diferencias, es la experiencia hermenéutica. Esta posibilita la solución al choque de cosmovisiones porque, reconocidos los correspondientes horizontes de significatividad, están dadas las condiciones para obtener la fusión de horizontes.

En términos ambientalistas puede decirse: antropocentristas y biocentristas deben pensar el hábitat propio como si fuese el del otro, para que cada uno pueda descubrir que no está *frente* a una situación ajena, sino *en* ella.

El tercer y último paso del itinerario hermenéutico es *Asumir la identidad desde las diferencias* que implica la fusión de horizontes de significatividad.

El hecho de asumir la identidad desde las diferencias, implica que las personas humanas que ejercen actividades económicas en la globalización, en la perspectiva de la “tierra”, acepten que son parte de la biósfera y que ésta guarda igualdad con ellos.

Lo primero que aparece, ante la confrontación con un “otro” son las *diferencias*. Diferencias de las cuales se obtiene la *experiencia* de la existencia



de otro horizonte que provoca la develación del propio. En esa experiencia se descubre algo de sí mismo; descubrimiento que no vendrá a ser unilateral, sino que provocará una transformación al ampliar los respectivos horizontes porque se comprenden diferentes ante y desde los otros.

En el hábitat de la biodiversidad no cabe disputar si la economía de productos de consumo innecesarios tiene la verdad o si el radicalismo que se opone a ultranza a todo tipo de desarrollo en aras de una conservación inmaculada de la naturaleza está en lo correcto. Los diversos habitantes humanos, con sus diversas visiones sobre la biodiversidad, es decir, la biósfera, deben abocarse a la producción de sentido que lleve a la comprensión del otro desde sí mismo. Y con ello, cada uno se limitará a sí mismo en vez de intentar limitar al otro. Tal es el aporte hermenéutico a la ética ambiental, el cual se había perfilado desde las aportaciones que Arne Naess (1995) proponía al declarar la “ecología profunda”: una síntesis entre conocimiento y modos de vida ecológicos. Idea que el filósofo Baird Callicott (1996) asumió después como una transformación ética que incorpora nuevas cosmovisiones y formas de relacionarse con la naturaleza al abandonar el modelo economicista que impone su presunción de objetividad.

Por tanto, cada uno es más responsable del otro que de sí mismo cuando logra tomar distancia histórica de sí y percibir sus prejuicios y vínculos respecto al otro. Y esa responsabilidad mayor sobre el otro obliga a limitarse antes de imponerle prohibiciones al otro. Es por esa profunda razón que Charles Taylor (1993, p. 43) ha insistido que el reconocimiento de las diferencias está condicionado por el de las identidades. Si no existe un reconocimiento y aprecio de las identidades ajenas, no podrá existir la valoración de las diferencias. Y ello implica la igualdad.

Ante la reificación de la biósfera como “tierra a henchid y dominar” se debe proceder con precisión: reconocer la igualdad no es la identificación, pues los seres de distintos niveles de organización biológica y de diferentes procesos bióticos, en tanto

habitantes del mismo *hábitat biósfero* son iguales pero no son idénticos. Por ello la hermenéutica ha de ser dialógica, pues como Gadamer (2000, p. 53) ha apuntado: “siempre definimos nuestra identidad en diálogo con las cosas que nuestros otros significantes desean ver en nosotros, y a veces en lucha con ellas”. La necesidad de la lucha se da porque la igualdad no es la asimilación ni la identificación con el otro.

Sin embargo, Gadamer (2000, p. 375) advierte que el verdadero diálogo no consta del simple propósito de llegar a conocer a un individuo, esto es, de formarse una idea de su posición y posesión de horizonte. Pues esta situación no afectaría necesariamente a ninguno de ambos interlocutores. “Se requiere de ‘desplazarse’ con el propio horizonte hacia el horizonte del otro. Permitiendo de esta forma una auténtica *comprensión* del otro, al hacerse consciente de su alteridad, de su individualidad irreductible, pues *uno* es el que desplaza a *su* situación”. El verdadero diálogo como desplazamiento implica el co-habitar y llegar a co-habitar hasta el punto en que se adoptan los hábitos del otro co-habitante que resultaba ajeno.

El “desplazarse” se inicia a través de la mudanza lingüística: se adopta su visión al adoptar sus palabras, su habitar y hábitos en el mismo hábitat. Eso lleva a reconocerse como co-habitante y reconocer al otro en igual condición, pero no idéntico, para comprender al otro más allá de un objeto de indagación, y por tanto, evitar cosificarlo.

“Desplazarse” en la biósfera no es simplemente entablar una conversación para entender al interlocutor o superar con acuerdos las diferencias; sino seguir al otro en sus proyectos. No sólo permitirselos, también promoverlos. Concebir al otro no en un indiferente “estado de yecto” (del latín *iectus* que es utilizado para verbos y sustantivos con denotación de movimientos tanto ascendentes como descendentes al añadirse algún prefijo; como por ejemplo: proyecto, abyecto, inyecto, deyecto, eyecto, obyecto y sus respectivos verbos), es decir, un ser ahí, sin más, indiferente y sin sentido. Sino visualizar al otro como un *pro-yecto*,

existiendo con sentido y un designio; para decirlo en pocos términos de los conocidos vocablos heideggerianos. En términos ecológicos implica reconocer a cualquier “otro” como parte de los procesos y niveles de organización biológica que envuelve a todo ser vivo y no vivo.

El co-habitante “otro”, con iguales derechos en co-habitar, aunque no idéntico en hábitos, exige un reconocimiento comprensivo que desplaza horizontes y límites ante él. Parafraseando a Taylor (1993, p. 43) puede decirse que es más bien una actitud donde nunca se cierra el paso a lo que el otro tiene que decir. Por ello Leopold invita a “Pensar como una Montaña”, según su conocida metáfora establecida desde 1949.

En la fusión de los horizontes no se comprende un objeto, sino que se desea comprender al otro, precisamente como no-objeto, como interlocutor e intérprete, con el propósito justamente de no reificarlo. Las expectativas sobre lo *otro* cambian y se abre el camino al descubrimiento, no al reduccionismo. Camino de descubrimientos que cuidan la relación humana con el entorno, para sostener la vida en el planeta, incluida la vida humana.

Evaluación sobre la fusión del antropocentrismo y el biocentrismo

La filosofía hermenéutica, particularmente gadameriana y contemporánea, revitaliza la revisión de la biósfera desde la ecología. Muestra una oportunidad, pero también expone algunas limitaciones.

Como oportunidades están; el reconocimiento de diversos horizontes de pertenencia y significatividad y su respectiva fusión. Como limitaciones se puede decir, dado el tratamiento metódico de la Hermenéutica, que se circunscribe al contenido de los horizontes en cada caso particular, en cada ejemplo.

Finalmente, si la hermenéutica logra la fusión de horizontes, se habrá logrado asumir la identidad del otro y la propia desde las diferencias. Ésta se da en la declaratoria: “eres reconocido”. Pero cabe

insistir: no como idéntico sino como igual co-habitante en el hábitat de la biósfera. Hacer hincapié en ello no está de más porque uno de los principales problemas de reificación es el reconocimiento de la igualdad. Esta ha sido confundida con la identidad o identificación a partir del ambiguo supuesto de que todos “son iguales”; que en el fondo quiere justificar la idea de igual validez para cualquier actuar y de esa manera se destruye sutilmente la biodiversidad.

La fusión de horizontes de significatividad implica el compromiso de asumir la identidad de los antropocentristas desde la diferencia de opinión que poseen con los biocentristas y viceversa. Ello no implica aceptar el desarrollo económico sin límites y sin el ideal de que alcance a los más desprotegidos. Por el contrario, implica desear el desarrollo industrial con estrategias ecológicas y sociales. Las primeras para reconocer los límites ante la biósfera y las segundas para hacer llegar los beneficios de la sana industrialización a los más necesitados.

De acuerdo a la filosofía de Bryan Norton (1991), el mejor argumento para proteger la biodiversidad está en la valoración de las especies biológicas y los procesos y niveles ecosistémicos. Y esa valoración, debe añadirse, es también política y dinámica, de manera que no puede ejecutarse sin instrumentos jurídicos, administrativos, fiscales, técnicos, sociales y de mercado.

En los instrumentos jurídicos habrán de hallarse la fijación de límites, la clasificación de actividades, la nivelación costo-beneficio en el rendimiento de los equipos y la definición de contenidos. En los administrativos se encuentran las auditorías, los controles y las evaluaciones de impacto ambiental. Los instrumentos fiscales regularán los impuestos en proporción al beneficio y respeto de la biósfera y gravarán, (si no se llegan a prohibir por los instrumentos jurídicos), las actividades destructivas mientras que, en contraste, incentivarán las de producción sostenible a la vez que procurarán financiarlas con créditos blandos. La tecnología juega un papel central al promover el uso de técnicas eficientes y limpias y presentarse

como modelo a imitar en futuros proyectos. La instrumentación social incluye la información, la educación, el servicio comunitario, la denuncia (cuando fuese el caso) y participación en general. A los instrumentos del mercado lo menos que debe exigírsele será la certificación de productos y el etiquetado ecológico cuando las evaluaciones de impacto ambiental y de orden bioético acrediten la comercialización de algún producto.

Conclusiones

Más allá de las oportunidades y las limitaciones que presenta la hermenéutica puede responderse a la pregunta inicial que presta un servicio único a la ética ambiental, pues además de ayudar a resolver los dilemas ecológicos-económicos de la globalización, aporta la fusión de horizontes donde las partes enfrentadas se reconocen a sí y entre sí y tienen oportunidad de auto-limitarse en función de dicho reconocimiento.

Ante las otras cuestiones fundamentales la hermenéutica muestra que los alcances de la globalización no son exclusivamente económicos e incluyen aspectos axiológicos que guían a instrumentos jurídicos, administrativos, fiscales, tecnológicos y de estrategias de mercado. Por lo tanto, sobre la naturaleza de la globalización cabe puntualizar que ésta es un referente valioso no sólo para el desarrollo económico de las naciones, sino para concebir desde ella y para el futuro a la dimensión de la biósfera en toda su complejidad y valor.

La biósfera y el valor mismo de la globalización se ven enriquecidas en la medida que se asumen mutuamente desde sus identidades. Por tanto, el medio ambiente no puede concebirse al margen del desarrollo productivo y comercial de las dinámicas sociales y éstas, a su vez no deben concebirse sin tomar en cuenta la biósfera y los impactos ambientales.

Sobre la cuestión sobre si ¿pueden desestimarse las dificultades regionales en aras de un equilibrio general?, la respuesta es sólida: no cabe la posibilidad de ignorar el dinamismo de los horizontes de

significatividad. Es decir, el equilibrio general no puede justificar la elusión de los aspectos regionales, de la misma manera que no es lógico afirmar que aquella verdad que es válida para una totalidad no lo sea para alguna de las partes que configuran dicha totalidad.

En aras de la correcta comprensión de la sustentabilidad debe aplicarse de igual manera el principio anterior; es decir, la validez de la totalidad exige la validez de los aspectos particulares y su correcta disposición respecto al todo. De manera tal que la sustentabilidad no es una función de explotación utilitaria perpetua, sino un valor intrínseco a la biósfera y la jerarquía que de la misma emana. Sin embargo, debe evitarse el uso falaz de este principio, pues la validez de la totalidad no implica la idéntica validez de las particularidades a expensas de que los valores regionales no se subordinen a la jerarquía general. El círculo hermenéutico demuestra que el todo es mayor que la suma de las partes porque implica su relación jerarquizada y porque la sustentabilidad global no es idéntica a la perpetuidad individual.

De lo anterior se sigue la superación de la dicotomía entre modelos cosmo-etnográficos o biocentristas a ultranza enfrentados a los intereses e intervenciones financieras y tecnológicas de orden antropocéntrico. La autolimitación como efecto del recíproco auto-afrontarse y auto-reconocerse insuficiente, interrelacionado e interdependiente es la clave de la superación de dicha dicotomía. Ese auto-afrontarse recíproco como experiencia de autoconocimiento y autolimitación es la médula esencial de la estructura del oficio de la hermenéutica.

Por lo tanto, la biósfera no es sin más una tierra-recurso y la naturaleza no es sin más una biósfera intocable e inalterable. Porque las fórmulas “recurso-transformación-producto-comercialización-ganancia”, por un lado, y “vida-respeto-interdependencia-sentido de existencia”, por el otro, son base común para dejar atrás las tradiciones de las cosas-máquinas-utilidad y lograr una nueva tradición y una nueva narrativa que consigne la fórmula: “seres no



vivos-personas no humanas y humanas- niveles y procesos bióticos- valores intrínsecos y extrínsecos de auto-limitación, instrumentación-soporte auto-sustentable de biósfera”. Para ello ha de procederse con traslaciones de significatividades suficientemente simbólicas y persuasivas. Entonces los biocentristas y antropocentristas comprenderán, dicho metafóricamente, que sus respectivos navíos surcan la misma esfera biósfera, el mismo mar, la misma tierra y en sus manos está hacer de ellos el mismo cielo o el infierno.

Referencias

- ◆ Aguirre, J. (2005). *Hermenéutica ética de la pasión*. Salamanca, México: Sígueme.
- ◆ Aguirre, J. (2014). “Hermeneutic and Field Environmental Philosophy to Integrate Ecological Sciences and Ethics into Earth Stewardship”, en: *Earth Stewardship: Linking Ecology and Ethics in Theory and Practice*. Rozzi, R. (Ed.) London: Springer.
- ◆ Banco Mundial (2000a). *Globalización*. Disponible en: <http://www.bancomundial.org/temas/globalizacion/>
- ◆ — (2000b). *Qué es la globalización*. Disponible en: <http://www.bancomundial.org/temas/globalizacion/cuestiones1.htm>.
- ◆ — (2000c). *Globalización y medio ambiente*. Disponible en: <http://www.bancomundial.org/temas/globalizacion/cuestiones4.htm>
- ◆ Bauder, H. and Engel-Di Mauro, S. (eds.) (2008) *Critical geographies a collection of readings*. Canada: Praxis (e) Press.

- ◆ Callicott, B. (1996). *Earth Summit Ethics: Toward a Reconstructive Postmodern Philosophy of Environmental Education*. New York: University Press.
- ◆ Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (2013). *Conabio*. Disponible en: <http://www.biodiversidad.gob.mx/planeta/quees.html#>
- ◆ Costanza, R. et ál. (1997). "The value of the world's ecosystem services and natural capital", en: *Nature*, 387, pp. 253-260.
- ◆ De Ventós, X. (1998). *Crítica de la modernidad*. Barcelona: Anagrama.
- ◆ Eschenhagen, M. (2012). "Aproximaciones al pensamiento ambiental de Enrique Leff: un desafío y una aventura que enriquece el sentido de vida", en: *Environmental Ethics: The Centre for Environmental Philosophy S4*, pp. 89-97.
- ◆ Gadamer, H. (2000). *Verdad y Método I*. Salamanca, México: Sígueme.
- ◆ Gare, A. (1998). "McIntyre, Narratives and Environmental Ethics", en: *Environmental Ethics: The Centre for Environmental Philosophy*, 20, pp. 3-21.
- ◆ Grün, M. (2005). "Gadamer and the Otherness of Nature: Elements for an Environmental Education", en *Human Studies*, 28, pp. 157-171.
- ◆ Hernández-Pacheco, J. (1996). *Corrientes Actuales de Filosofía: La Escuela de Francfort, la filosofía hermenéutica*. España: Tecnos.
- ◆ Leff, E. (2012). "Pensamiento ambiental latinoamericano: patrimonio de un saber para la sustentabilidad", en: *Environmental Ethics: The Centre for Environmental Philosophy S4*, pp. 97-112.
- ◆ Leopold, A. (2007). "La ética de la tierra". *Ambiente y Desarrollo*, 4, 29-40.
- ◆ Lonergan, B. (2004). *Insight*. Salamanca, México: Sígueme.
- ◆ Mill, J. S. (1978). *Principios de Economía Política*. México: FCE.
- ◆ Naess, A. (1995). "The shallow and the deep long-range ecology movements: a summary", en: G. Sessions (ed.), *Deep Ecology for the 21st Century*. Boston: Shambhala Publications.
- ◆ Norton, B. (1991). *Environmentalists Toward Unity*. New York: Oxford University Press.
- ◆ Organización de Naciones Unidas. (2005a) "Programa de Naciones Unidas sobre Medio Ambiente. Evaluación de los Ecosistemas del Milenio, Informe de Síntesis". Disponible en: <http://www.unep.org/maweb/es/reports.aspx>
- ◆ Organización de Naciones Unidas (2005b). *Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos*. Disponible en: http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=31058&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html
- ◆ Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la acción: Ensayos de Hermenéutica II*. México: FCE.
- ◆ Rozzi, R. (1997). Hacia una superación de la dicotomía biocentrismo-antropocentrismo, en: *Ambiente y Desarrollo*, pp. 2-11.
- ◆ Rozzi, R., et ál. (2008). Filosofía ambiental de campo y conservación biocultural: el programa educativo del Parque Etnobotánico Omora, en: *Environmental Ethics: The Centre for Environmental Philosophy*, 30, pp. 5-128.
- ◆ Rozzi, R., et ál. (2010). "Filosofía ambiental de campo y conservación biocultural en el Parque Etnobotánico Omora", en: *Revista Chilena de Historia Natural*, 83, pp. 27-68.
- ◆ Rozzi, R. (2012). "Catalizando un diálogo planetario interregional sobre filosofía ambiental", en: *Environmental Ethics: The Centre for Environmental Philosophy S4*, pp. 5-40.
- ◆ Sagoff, M. (1995). Carrying capacity and ecological economics, en: *BioScience*, 619.
- ◆ Scott, R. y Liddell, H. G. (1996). *A Greek-English Lexicon*. New York: Oxford Press.
- ◆ Taylor, Ch. (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: FCE.
- ◆ White, L. (1967). "The historical roots of our ecological crisis", en: *Science*, pp. 1203-1207.
- ◆ Villoro, L. (1998). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: El Colegio de México y FCE.