**La ecología profunda en respuesta a la crisis ambiental: pensando el medio ambiente desde América Latina**

1. Una perspectiva de América Latina desde Garcilaso y Guamán Poma
2. La crisis del medio ambiente como triunfo del colonialismo
3. Una Ecología Profunda como propuesta de-colonialista

Fuentes:

Desde la teoría crítica a la ecología profunda

Pensando el medio ambiente desde América Latina: Crisis ambiental

HACIA UN PENSAMIENTO PROPIO DESDE LATINOAMÉRICA Y DESDE EL PERÚ

Introducción:

Este artículo busca explorar el contexto sudamericano para encontrar relaciones con el problema de la crisis ambiental. Examinaremos la relación fundamental que supone la teoría crítica con la teoría de la ecología profunda como alternativa para interpretar el estado de la crisis ambiental en latinoamerica.

1. Una perspectiva de América Latina desde Garcilaso y Guamán Poma

La historia de américa se encuentra escindida por un eje histórico el cual supone un antes y un después. Existe una polaridad social que, en algunos elementos, parece haberse mantenido hasta el día de hoy. Nos referimos a la irrupción del pasado perdido por la conquista. Las relaciones que podemos formular entre estas instancias y el medio ambiente pueden cargar un valor muy significativo.

Podemos incurrir en una idealización, pero por lo general, se ha figurado, (y se ha mantenido hasta el día de hoy) una idea respecto a la relación de los pueblos originarios con la naturaleza. Hacia el final de este apartado revisaremos lo que refiere al llamado pachamamismo y su relación con el ideal del “buen vivir”. Por ahora, tengamos en cuenta que las culturas pre incas nos legaron evidencia de una relación saludable y estable con la naturaleza. Por otro lado, con la conquista experimentamos progresivamente hasta el presente un afán de depredación, en un arrebato de explotación desmedida de los recursos, lo cual viene de la mano con una imposición de la mentalidad capitalista, y, a su vez, supone en paralelo el adoctrinamiento en una religión que censura intensamente otros pensamientos. Todo ello deriva en una visión justificadamente negativa del “invasor” por cuanto destructor de un mundo, su cosmovisión, y especialmente, de las relaciones saludables con una naturaleza que se interpreta de modo muy distinto que instrumentalmente.

Bautista (2014) nos invita a contemplar la diferencia entre un pensar “para” y un pensar “desde”. Cuando pensamos “para”, incurrimos en un objetivismo, y supone un modelo clásico de la razón instrumental que defienden los modernos. El pensar “desde” nos compele a un descentralismo con un carácter más cercano a la fenomenología. De lo contrario, un pensar “para” establece la dialéctica de sujeto-objeto y ello puede suponer caer en el antropocentrismo, además de la objetivación reificadora de entidades como personas o pueblos.

En este sentido, la naturaleza misma ha sido cosificada, del mismo modo que el “otro” en cuanto indígena ha sido referido como una bestia sin alma, sin razón y cuya causa requiere de un paternalismo aculturador. Se ha eliminado una (sino varias) subjetividad comunitaria y de ahí la necesidad de un pensar “desde” una visión casi perdida.

Para pensar “desde” un lugar de la olvidada Latinoamérica, podemos atender a dos personajes como Garcilaso de la Vega y Guamán Poma de Ayala. Ellos nos ofrecen un antecedente tangencial de lo que hoy se establece como el ideal del “buen vivir” en las marginalidades occidentales.

Mazzotti (2018) rastrea un punto de no retorno en la historia medioambiental en el momento del despliegue de la minería colonial (sin mencionar la explotación esclavizadora). Ambientalmente, ello supone un quiebre de la relación autosostenible que venía ejerciéndose ancestralmente con la naturaleza. Para ello, Mazzotti desarrolla una relectura del Inca Garcilaso de la Vega, quien en sus *Comentarios Reales* expone de qué modo la imposición colonial subvertía las ideas de prioridades culturales: “Advertían ya desde el siglo XVII de los peligros de la excesiva explotación minera y la ruptura de una relación armoniosa y auto-sostenible con la naturaleza. Lo hace en comparación con la política de los incas sobre el uso de metales preciosos, que tenían una finalidad principalmente ritual” (2018: p.82).

De acuerdo a lo dicho antes, podemos poner en paralelo lo criticado en los *Comentarios Reales* con la mencionada lógica colonialista que deriva del triunfo de la moderna razón instrumental, cuyas consecuencias han terminado doblegando el equilibrio medioambiental. En el horizonte del caso del Inca Garcilaso, y en paralelo a lo referido previamente por Bautista, Mazzotti nos refiere que:

Una de las lecciones que pueden extraerse de los Comentarios reales es el dar cuenta de una relación particular que tenían la población indígena y su estado incaico con lo que nosotros entendemos como naturaleza. […]. Se trataba de establecer una relación de sujeto a sujeto con el mundo natural, no de sujeto a objeto como plantea la racionalidad occidental moderna. Este poder ser en el mundo, sin necesidad de poder poseer, parece plantear en la visión garcilasiana una ética que genera a su vez una relación particular entre el estado y súbditos (2018: p. 83)

En la misma línea, Carlos A. Rossi (2018) busca revisar las crónicas de Guamán Poma de Ayala y el Inca Garcilaso para concluir que de “estas representaciones emergen visiones del mundo en las que confluyen el pasado y el presente, y las culturas incaica y española como dos modulaciones en conflicto.” (2018: p. 27)

Rossi hace hincapié en el urbanismo impuesto por la dominación colonial. Tal es el caso de reducciones de indios, en donde se reunía forzosamente a la población y se les redistribuía a nuevos asentamientos europeos, realizados con la consmovisión continental, mientras los asentamientos originales fueron abandonados, saqueados y derruidos. La imposición urbana va en detrimento de ideales de vida simbióticos y armónicos, supone una afrenta al equilibrio entre ocupación humana y naturaleza. De este modo se silencia la tradición original, con las implicancias éticas, religiosas y, en suma, constitutivas para lo que hoy entendemos como una identidad fragmentada, de prioridades contradictorias y evidentemente traumada por el abuso de la dominación y extirpación de idolatrías o cultos.

La imposición de una lógica colonial puede observarse del mismo modo en el caso de Guamán Poma de Ayala, defensor de los derechos indígenas y quien reclamaba entonces un trato justo ante la explotación insular. Tal sometimiento y modo de relación entre individuos y con la naturaleza, de carácter cruento, iba en contra de sus ideales incas, a quien no podemos idealizar como pacíficos, pero cuando menos, se puede constatar que lejos de explotar los recursos, tenían lo natural como algo que no defraudaban con la instrumentalización antropocéntrica de ésta, por el contrario, se buscaba una armonía horizontal, antes que ocupar la punta de ninguna pirámide teo-ontológica.

Beuchot (1993) en un estudio sobre Bartolomé de las Casas, señala, respecto a la condición del indio en tiempos coloniales, de acuerdo a los reclamos que realiza Guaman Poma, que:

Toda esa labor que realizó en la defensa de los derechos de los indios y de los españoles en el momento de conquista, era en realidad una labor dedicada a la teorización y defensa práctica de los derechos humanos. Del lado de los indios, defiende su racionalidad, su libertad, su derecho a gobernarse por sí mismos, su derecho a no aceptar la religión cristiana; en ello defendía derechos humanos muy importantes. Lo mismo hacía cuando, del lado de los españoles, defendía el derecho a establecerse en otras tierras, a comunicar a los indios la cultura europea y señaladamente a predicarles el evangelio. Como ponía la condición de que no se lesionaran los derechos de los indios ni el bien común de esas tierras, y como esos derechos y ese bien común fueron ultrajados, veía en ello residir la injusticia de la colonización. Pero en todo momento trataba de salvaguardar los derechos humanos de ambos protagonistas y, por ende, los del hombre mismo, fuese quien fuese. (1993: p. 8)

En este sentido, la lectura de Beuchot sobre Guamán Poma supone resaltar las capacidades de los indios para gobernarse y se les reconoce la evidente facultad de pensar por sí mismos. Para los continentales, el buen salvaje podía ser dócil en la medida en que se le interpretaba como cobarde. Se le adjudicaba un carácter animal, irracional y, por lo tanto, se entendía que carecían de alma, y de acuerdo a lo mismo, eran menos agraciados a los ojos de su Dios.

Lejos de ser irracionales, los habitantes ancestrales de los pueblos originarios de toda américa han demostrado una tendencia al ideal de convivir con la naturaleza. La relación que sostenían, por ejemplo, los Incas, suponía que no usaban minerales ni insumos que significaran ir en contra de la salud natural. Los metales eran buscados por su apariencia, especialmente si reflejaba el brillo del sol, pero no como modo de intercambio. Desde su mentalidad era contrario a la razón preferir la devastación de un mundo por encima de la abusiva producción para una corona ajena. Desde el otro punto de vista: el hogar devastado era de otros, y acaso de ahí la indiferencia ambiental y cultural.

Garcilaso nos dice en virtud de la imposición de un método nuevo de intercambio y el comercio que para los Incas los metales eran estimados por su resplandor, brillo y hermosura; de modo ornamental y suntuario. La mentalidad de acumular recursos, los valores de cambio y no de uso, así como los medios instrumentales para hacerse con dichos bienes, suponen, en conjunto una transformación de una sociedad ambientalista a una esclavizada y de cultura impuesta. Las generaciones subsiguientes podrían figurarse análogamente como unas cuyas identidades equivalen a la descendencia fruto de una violación sistemática y sostenida generacionalmente.

Hoy en día, América, especialmente Latinoamérica es una muy distinta a la de años coloniales. Hay elementos que se han conservado y en miras de una justicia socioambiental, deben ser atendidas, pero el hecho concreto, del que podemos sacar provecho, es que una lengua nos une. Acaso hayamos pasado muy por alto la importancia de esta situación, pero debemos estimar que dicha unión lingüística es un factor que debemos valorar en el horizonte de una unión que armonice nuestras metas comunes, por ejemplo, incuestionablemente, el bienestar ecológico en el marco de una crítica de un sistema que depreda la salud y balance natural.

En Latinoamérica se visibiliza una pluralidad, por lo que el pensar el mundo encuentra diversas fuentes. Una universalidad totalitaria parece contradictoria con abundante variedad cultural. Para entablar una relación nueva, ajena a la reificadora, podemos pensar en aceptar las diferencias, sin perder el norte crítico ni nuestras propias definiciones dinámicas de identidad.

Respecto al protocolo para enmarcar una revisión de nuestras relaciones sociales tradicionales, podemos rescatar una postura distinta en la voz de Betancourt (2004), quién en *La interculturalidad como alternativa a la violencia* refiere

Se trataría de aprender a mantener una relación dialógica con las tradiciones religiosas y culturales que nos mantienen y que son fuentes de vida y de acción para nosotros. De este modo, me parece, podríamos aprender que el fundamento no nos ata, no nos planta en un lugar fijo y seguro para siempre, sino que nos permite más bien comenzar un camino, que nos encamina para que nos podamos abrir al mundo, y no sólo a una parte del mismo, esto es, para que nos abramos a los muchos lugares que fundan el mundo e iniciemos así una vida de intercambio y diálogo con las muchas tradiciones que nos salen al camino en nuestro “propio” camino. (2004: p. 4)

Así, tenemos la alternativa del diálogo como herramienta y medio para resolver conflictos. Betancourt ofrece una perspectiva que puede renovar las relaciones deterioradas con un otro. Para poder sostener una apuesta por el diálogo, debemos volcarnos al reconocimiento del otro. Ello tendría necesariamente que incluir a los americanos que no hablan español. Los pueblos olvidados conservan idiomas de lejano origen, y la necesidad de una nueva relación con el otro, podría encontrar un buen terreno de confrontación por ese flanco; sin embargo, no se deben agotar las estrategias ahí, sino que atender a un más lejano otro se vuelve fundamental: la naturaleza debe volverse a tener como una entidad real material y en su sentido pleno, viva; Por otro lado, en la realidad atendemos a un desentendimiento global del daño infligido por parte de la humanidad y su cultura contemporánea post-industrial. Ni qué decir del paso hipotético previo. Tanto la persona, como la naturaleza, y en peor condición, los ajenos a la occidentización, todos ellos son elementos potencialmente cosificables en una lógica instrumental de dominación de los recursos.

Por el contrario, dialogar realmente implica reconocer abiertamente a un otro dialogante. Alguien con pensamiento, cultura y lengua distinta, o no. Incluso si se comparten estos elementos, el salto al otro puede verse complicado en el marco alienador del sujeto en manos de un consumismo atrofiante.

Al atender a los reclamos de Garcilaso y Guamán Poma, podemos dar cuenta de un hecho histórico que ha quebrado la relación con el otro. El mismo contexto ha supuesto una transformación en la mentalidad y aproximación hacia un más lejano otro. Tanto lo indígena como la naturaleza parecen haber sido pasados por alto, de acuerdo a estos testimonios. El respaldo que podríamos encontrar de otras fuentes, bien podría enriquecer la postura de una identidad fragmentada en su construcción histórica en el contexto del colonialismo sudamericano. Baste atender al fenómeno de resistencia social-religioso del Taqui-Onkoy, que anticipaba a modo de rumor de sismo la revolución en Tinta y con ello la fuerza independentista, ahí en donde el yugo apretaba más fuertemente.

Desarrollar pachamamismo y “buen vivir” de acuerdo a fuentes.

Debemos preguntarnos qué mentalidad condujo a esa ruptura en donde lo indígena y la naturaleza han quedado relegadas a instrumentos y objetos descartables. La crónica crisis de identidad latinoamericana encuentra su punto más agudo cuando se cruza con una crisis ambiental global, que parece responder a la misma lógica problemática de explotación. Con crisis de identidad, no queremos decir que el americano no sepa quién es, (aún cuando Norteamérica se entienda como exclusivamente América); El resto, más allá del muro, tiene problemas más complejos en su identidad en lo que refiere a las prioridades y establecimiento de leyes adecuadas en relación a una posición económica adecuada para discutir los términos de intercambio global. La crisis de identidad que proponemos supone nuestro papel de occidentales colonizados, relegados a escala mundial en diversos niveles, en donde la conformación y construcción de nuestras identidades viene con cargas culturales que han normalizado la explotación, el racismo, el sexismo y diversas imposiciones a las que debemos confrontar con diálogo y pensamiento crítico. Nuestra herencia más cuestionable es la de un liberalismo económico que ha usado recursos primarios baratos en desmedro del balance natural. Tenemos así, que la mentalidad del colonialismo capitalista es una causa histórica clara de nuestros pesares ambientales.

1. La crisis del medio ambiente como triunfo del colonialismo

El pensamiento y la práctica colonial supone, entre otras cosas, el sometimiento de lo indígena y lo natural. El medio ambiente se ve amenazado en el imperio de tales prácticas instrumentalizadoras. Bautista (2014) retrata de modo fidedigno el modo en que lo no occidental ha sido invisibilizado por una concepción objetivante y cosificadora. Cuestiona la idea de un pensar exclusivamente occidental, como la imposibilidad de otros pensamientos, por el contrario, sostiene lo siguiente:

Si esto fuese así [que el pensar sea en esencia occidental], toda cultura o civilización no occidentales no serían originariamente filosóficas, esto es, la pregunta por lo que la filosofía sea, o por lo que el pensar sea, ya no podría conducirnos a nuestros propios orígenes, sino inevitablemente a los orígenes de Occidente, que serían griegos. Por ello, en general todo aquel que estudia filosofía, no sólo estudia a los griegos sino a los occidentales. Y así los no occidentales pasan y pasamos a segundo plano para el preguntar acerca de lo que sea el pensar o el conocer en general. (2014: p.79)

Podríamos decir que, si queremos rastrear el problema esencial de la crisis ambiental, debemos considerar que el hombre ha incurrido culturalmente en un discurso liderado por los ideales modernos y la lógica colonialista, la cual hace suyos los elementos de instrumentalización en pos del dominio hegemónico. Los elementos que criticaban Garcilaso y Guamán Poma no son distintos. Esto no quiere decir que haya habido colonialismo, del mismo modo, en todo el mundo, sino que el problema ambiental coincide en sus causas con los abusos de una sociedad capitalista e industrial. La conquista de América puede tomarse como paradigma en donde convergen crisis ambiental y colonialismo.

En este sentido, para presentar a Latinoamérica en el horizonte de la crisis ambiental, hace falta confrontar las consideraciones de-colonialistas, la cual ofrece eco a voces marginadas y cuya importancia ha sido minimizada por la matriz social que busca homogenizar de manera totalizante. Con esta lectura coincide Mignolo (2010) quien refiere que el colonialismo es un aspecto constitutivo de las aspiraciones modernas: “en el sentido de que no puede haber modernidad sin colonialidad, entonces la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad son también dos caras de la misma moneda.” (2010: p. 46)

Dicha relación puede explicarse en el fundamento que posee el afán moderno de una razón instrumental y el control de la naturaleza mediante el entendimiento de los fenómenos naturales traducibles en leyes estables y determinadas que permitan la predicción. Tal elemento es el antropocentrismo; para el pensamiento moderno que influye la lógica colonialista, los seres humanos, (especialmente unos más humanos que otros), son el centro para redefinir un nuevo paradigma de relación ocupacional con la naturaleza.

Del mismo modo, el antropocentrismo moderno se rige por una dialéctica de sujeto-objeto en un horizonte de racionalismo instrumental. En este contexto es que vemos a algunos grupos humanos y a la naturaleza verse cosificados y objetivados para un potencial servicio o explotación. Ello, siguiendo al título del libro de Broswimmer (2005), supone un *Ecocidio*, ya que la mentalidad occidental se pretende universal y compele por igual a todos a un estilo de vida consumista que favorece la depredación natural, condena a los marginados y los desfavorecidos de todo tipo, desde individuos, grupos, humanos y naturales a la aniquilación de nuestro ambiente.

Debemos aclarar que, si bien históricamente el colonialismo significó estos y otros problemas sociales y políticos, no por eso debemos desentendernos de los mismos en la actualidad, por el contrario, debemos reconocer cuan influenciados nos encontramos por tal estructura que no ha terminado de superarse. Las cadenas ominosas del racismo, clasismo, sexismo, entre otras, no son extrañas a nuestras sociedades.

Horkheimer (1969) ubica, en este sentido, un crítico problema que se mantiene vigente por parte del influjo del pensamiento moderno. El dominio de la naturaleza y el trato instrumental es algo que se propaga al ámbito del ser humano. Ello nos lleva a una lucha por dominar la alteridad, generándose así una relación dual entre opresor y oprimido. El sometimiento se da en diversas instancias como la naturaleza, la mujer, el tercer mundo, el no-occidental, entre otros, todos ellos, invisibilizados y convertidos en sujetos-objetos.

Un rasgo conocido de la concepción moderna es la prioridad a la razón instrumental y su subsiguiente técnica; Horkheimer refiere lo siguiente sobre la dualidad de individuo y naturaleza:

Como resultado final del proceso tenemos, por un lado, el yo, el ego abstracto, vaciado de toda substancia salvo de su intento por convertir todo lo que existe en el cielo y sobre la tierra en medio para su preservación y, por otro, una naturaleza huera, degradada a mero material, mera substancia que debe ser dominada sin otra finalidad que la del dominio (1969:107).

Podemos notar de qué modo la humanidad moderna ha figurado un camino sin salida, en cuanto reconoce la necesidad material de sobrevivir, pero al mismo tiempo cosifica el planeta que es presupuesto para su vivir, antes que cualquier discusión del buen vivir. La naturaleza comparte el destino de otros fragmentos desacralizados. Subsumidos a la estructura del individuo y su sociedad. Antes la ciencia buscaba entender el mundo, ahora puede además controlarlo, y parece que no comprendiera las graves consecuencias que trae el uso desmedido, imprudente y destructivo del que somos testigos. La técnica transforma el ambiente a su necesidad. Esto supone una anomalía en un orden que viene siendo perturbado exponencialmente desde el último siglo. La razón triunfó en la geometría bélica, en la industria corporativa y en un mercado laboral alienante, pero a cambio tuvo que suspender su humanismo y el planeta, en lugar de cultivarse, fue desgarrado irreversiblemente.

El dominio, de acuerdo a Horkheimer no tiene límites, pues es esencial para la visión colonialista moderna. Es propia de una sociedad histórica y dinámica que ha reflejado prácticas depredativas y explotadoras. El fundamento de tal concepción es el principio de razón instrumental utilitaria.

Existe una gran contradicción entre el modelo metafísico y geométrico en relación al modelo práctico y moral. La razón matemática se pretende universal, pero política y socialmente, vemos un fenómeno inverso que segrega minorías y acumula el poder, riquezas y medios en una muy reducida porción de la población mundial. Dicha opresión se traduce en el desprecio de la mayoría de ecosistemas, hasta que la conjunción integral de sistemas ambientales del planeta, en suma, se ven comprometidos. La opresión se extiende al pensamiento cultural, en donde lo clásico, tradicional y canónico se determinan unitariamente, y no parece ser la mejor cultura, la que sobresalga por humana, sino la que más sobreviva a sus guerras y guerras santas, además de tener el timón de una economía teledirigida.

El caso de América Latina parece ser provechoso para ver converger la opresión colonial y la crisis ambiental, puesto que el entramado social parece contar con los elementos referidos, por lo que parece ser fértil el terreno para la deconstrucción crítica. Siguiendo a Mignolo (2010), vivimos en una matriz colonial, que se extiende sin límites por nuestro modo de entender el mundo, por la manera de administrar nuestros recursos y por las relaciones sociales que entablamos culturalmente. La reificación invisibilizadora es la norma y el otro queda relegado como si se tratáse de un sistema de castas.

La segregación colonialista que ha perdurado en los usos socio-económicos de América Latina coincide plenamente con la negligencia de considerar a la naturaleza como objeto de derecho. Aquello que alberga los recursos naturales primarios ha caído víctima de los peligros del consumismo depredador. Podemos ver dos grandes crisis coincidir: la del medio ambiente con la de las formas latinoamericanas de dirigirse en un mercado global.

Ver caso de ecuador sobre la naturaleza como obj de derecho

No podemos negar, aunque se haya sostenido, que la crisis sea real. Es incuestionable que los índices de polución y deterioro ambiental, además de la extinción de diversas especies animales y vegetales, responden a indicadores muy altos. En los últimos años, luego del despliegue industrial, somos testigos de niveles abominables de aniquilación planetaria. Si ser negligente en reconocer esto es peligroso, pensemos que, además, debemos indicar que la humanidad es responsable de llevar a tal estado los niveles de supuesto “desarrollo” y no tenerlo en cuenta jugaría en contra nuestro, puesto que la inconsciencia ambiental sepulta nuestro destino.

* América latina sigue siendo víctima de una hegemonía occidental que ha menospreciado, invisibilizado y hasta censurado la reflexión y el pensamiento que se ha originado, históricamente, y se origina, actualmente, en sus periferias.
* De este escenario emerge la necesidad imperiosa de promulgar un profundo cambio ecológico, un cambio que transforme la concepción antropocéntrica del mundo hacia una cosmovisión de carácter *biocéntrica*,

1. Una Ecología Profunda como propuesta de-colonialista

* Es importante señalar que el año 2007 fue un año histórico en lo que respecta a la toma de conciencia global de la magnitud de los problemas ambientales que enfrenta la humanidad. Por primera vez en la historia se estableció uno de los mayores consensos, donde prácticamente todos los representantes políticos de los países presentes en las Naciones Unidas y la gran mayoría de la comunidad científica reconocieron que la alteración climática tiene causas antrópicas (del ser humano); ello se explicitó en el cuarto informe Intergovernmental Panel on Climate Change (2007).
* Nota: Actualizar este concepto, considerando a Trump abandonando el acuerdo de Paris contra el cambio climático
* Conjuntamente con ese reconocimiento y toma de conciencia a nivel global comenzaron a delinearse propuestas para contrarrestar los efectos del problema ambiental. Muchos ecologistas (entiéndase el ecologismo en su versión científica como social) criticaron y catalogaron esta propuesta como superflua, por no abordar la problemática ambiental desde sus raíces.
* Los efectos de la crisis medioambiental son cada año más obvios e innegables. Los intentos de revoluciones verdes, congresos internacionales para contrarrestar sus consecuencias e intentar subsanar nuestras acciones se han ido incrementando desde la última década del siglo pasado, con poco éxito.
* Para considerar la propuesta de una ecología profunda, contrapuesta a la ecología superficial que se ve criticada, debemos tener en mente los diversos vínculos que podemos realizar con la crítica de una lógica colonial.
* Esta crítica se sustenta en la propuesta del filósofo noruego Arne Naess (1973) quien, un año después de la primera reunión de las Naciones Unidas celebrada en 1972, identificó y diferenció una ecología superficial (Shallow Ecology) de una ecología profunda (Deep Ecology).
* Según Naess, la ecología superficial, con su metodología excesivamente positivista, estudia a la naturaleza de manera sesgada y reduccionista, impidiendo identificar el origen del problema medioambiental.
* En el centro de esta crítica subyace el cuestionamiento a la visión antropocéntrica que orienta al pensamiento occidental y es la base de la ecología superficial. En contraste, la ecología profunda plantea una cosmovisión *biocéntrica* que trasciende ese dualismo epistemológico y considera la diversidad sociocultural para beneficiar a los seres más desfavorecidos; Una concepción del mundo en la cual el sujeto instaura una ética que obliga a respetar, conservar y proteger todo tipo de vida, bajo los principios de igualdad y equidad entre todos los seres y formas de vida.
* En este planteo de Naess emerge con fuerza la dimensión ontológica, desde donde se reconoce que las soluciones al problema ambiental, antes que científico-tecnológicas, deben gestarse desde el individuo, a través de un proceso o acto de autorealización (Self-Realization) (1987).
* Desde la ecología profunda se promueve un cambio en nuestro estilo de vida, redirigiendo la mirada y rescatando la sabiduría de los pueblos originarios, de la cultura oriental (Henning 2002) y de filósofos occidentales que cuestionaron el dualismo cartesiano como Spinoza (Naess 1977), Rousseau (Lane Jr., Clarck, Rebecca 2006), y Heidegger (Naess 1997), por citar a los más representativos.
* En este punto resulta necesario señalar la distinción que Naess propone entre ecología, ecofilosofía y ecosofía (2001) para poder rastrear el proceso y planteamiento ontológico que se hace desde la ecología profunda.
* La ecología es definida como una ciencia interdisciplinar que estudia las condiciones de vida de los organismos en interacción con otros organismos dentro de un sistema determinado. Según Naess, el problema de la ecología como disciplina científica es que no provee de principios que orienten al ser humano para enfrentarse y solucionar los problemas medioambientales.
* ¿Qué hacer? Esta pregunta abre el campo a la filosofía, en tanto ámbito de estudio y visión del mundo que nos provee de valores y principios para orientar nuestras acciones. En este sentido Naess traza un puente entre ecología y filosofía, proponiendo la noción de ecofilosofía desde donde replantea el lugar que ocupa el ser humano en la naturaleza y los límites de la intervención humana en ella (Speranza 2006). De esta forma la ecofilosofía brinda algunas herramientas para abordar la problemática ambiental, en una reflexión que trasciende el marco epistemológico de la ecología.
* Sin embargo, desde una perspectiva más pragmática, la ecofilosofía no orienta al individuo en la toma de decisiones con respecto al comportamiento en el contexto de la vida cotidiana. Para ello se necesita profundizar aún más, y Naess introduce el concepto de ecosofía como una cosmovisión inspirada por las condiciones de vida en la ecosfera (Naess 2001). La ecosofía tiene por objeto alcanzar una visión comprehensiva, tanto social como individual, que promueva no sólo la coexistencia de distintas formas de vida, sino también de las distintas culturas que habitan el planeta (Speranza 2006).
* En este contexto ubicamos la emergencia de un nuevo sujeto, el sujeto ecológico. El sujeto ecológico se propone a partir de los fundamentos ontológicos y epistemológicos planteados en el marco de la Deep Ecology (Ecología Profunda), desarrollada por el filósofo noruego Arne Naess (1973).
* La postmodernidad nos ha dejado sin sujeto. Y es precisamente este “vacío” el que nos impulsa a trazar una relación entre filosofía y ecología, desde donde hacemos emerger al sujeto ecológico que, desde la crítica al sujeto moderno, puede superar el vacío o nihilismo del sujeto postmoderno.
* Desde la ecología profunda se promueve una nueva relación con el sujeto moderno, partiendo de una nueva matriz de pensamiento y praxis que, a nuestro entender, sentaría las bases para la constitución de nuevos modelos de organización y producción social, fundados en el respeto a toda forma y estilos de vida (diversidad ecológica y cultural).
* El sujeto ecológico integraría la dimensión natural, material y espiritual, todo lo cual se traduciría en una praxis fundamentada en una escala de valores donde la alteridad humana y medioambiental adquiere un valor intrínseco, en una apuesta por el derecho a la vida en su máxima expresión y universalidad (Naess 2001, 1987; Fox 1990; Seed 2005; Mattews 1991).
* Desde un nivel ontológico, el sujeto ecológico se caracteriza principalmente por adoptar una postura monista donde todos los seres están relacionados y constituidos por la materia del cosmos, formando una unidad. En este nivel se establecen analogías entre el sujeto ecológico y las tradiciones orientales, mística occidental y los pueblos originarios, donde el ser queda interrelacionado con el resto de los seres, formando una unidad que se trasciende a sí misma (monismo).
* De ahí que desde las tradiciones místicas como la renana nieguen al sujeto, e incluso al ser, y en el budismo se hable de anatta, traducido como no-sujeto. La “muerte del sujeto” se manifiesta en las tradiciones místicas tanto orientales como occidentales como una experiencia espiritual, y es a partir de esta experiencia cuando emerge la conciencia de un sujeto expandido que engloba a todos los seres vivos (sujeto ecológico).
* Spinoza.
* Los discursos éticos que dan cuenta de las relaciones del ser humano y la naturaleza se dividen básicamente en dos grandes grupos: la ética antropocéntrica que gira en torno al ser humano, y la ética no-antropocéntrica donde encontramos diferentes posturas y formas de autodenominarse: biocentrismo y ecocentrismo. En base al énfasis que se otorgue al sistema, el sujeto ecológico puede concebirse en torno a la vida (biocentrismo) o en torno al ecosistema (ecocentrismo).
* Siguiendo a Enrique Leff (1994, 2006, 2008) en sus reflexiones en torno al actual problema ambiental, estamos frente a una crisis civilizatoria, de la razón, del pensamiento, del conocimiento, y lo que está juego es nuestra existencia misma. La superación de esta crisis demanda una reflexión que vaya más allá de los intentos por re-ajustar o re-armonizar los equilibrios ecológicos con los del desarrollo económico.
* La propuesta y apuesta de Leff es “una epistemología crítica para poder entender cómo el mundo está construido a partir de teorías, ideologías y cosmovisiones” (Leff 2008: 31).
* Esta epistemología es vital para reflexionar críticamente acerca de nuestra sociedad, marcada por el dominio y la desigualdad. Una reflexión que, a su vez, se vuelve crucial para comprender con mayor profundidad la distinción entre la cosmovision antropocéntrica y biocéntrica. Reflexión que conduce a una Revolución que va más allá del pensamiento, y que pasa necesariamente por un cambio en el estilo de vida.

Fuentes:

* Bautista, J.J. (2014) ¿Qué significa pensar desde América Latina? Introducción a la pregunta. En: ¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental, pp. 75-86. Madrid: Akal.
* Betancourt, R. (2004). La interculturalidad como alternativa a la violencia. Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural. Aachen: Concordia. Recuperado de: https://campusvirtual.uarm.edu.pe/pluginfile.php/318033/mod\_resource/content/0/L37.%20Fornet%20.%20InterculturalidadAlternativalaviolencia.pdf
* Beuchot, M. (1993). El fundamento de los derechos humanos en Bartolomé de Las Casas. En: Areté 5 (1-2): 4-13. Recuperado de:

https://campusvirtual.uarm.edu.pe/pluginfile.php/308096/mod\_resource/content/0/L8%20Beuchot%201993%20El%20fundamento%20de%20los%20derechos%20humanos%20en%20Bartolom%C3%A9%20de%20Las%20Casas.pdf

* Broswimmer, Franz J. (2005). Ecocidio. Breve historia de la extinción en masa de las especies. México: Océano.
* Horkheimer, Max (1969). Crítica de la razón instrumental. Buenos Aires: Sur.
* Mazzotti, J. A. (2018) El Inca Garcilaso y el calentamiento global: claves para una lectura contemporánea de los Comentarios reales. Philologia Hispalensis 32(2): 79-87.
* Mignolo, D. (2010) Desobediencia epistémica. Buenos Aires: del Signo.
* Rossi, C. (2018). Palabras y piedras. La ciudad colonial en Garcilaso de la Vega y Guamán Poma de Ayala. CEHELIS-Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas 35: 47-64.