



La doctrina de los grados del ser como base para un nuevo paradigma ecológico

Agustina María Lombardi*
Universidad Católica Argentina UCA/CONICET
Buenos Aires, Argentina

Para citar este artículo: Lombardi, Agustina María. «La doctrina de los grados del ser como base para un nuevo paradigma ecológico». *Franciscanum* 173, Vol. 62 (2020): 1-18.

Resumen

El presente artículo parte de la idea de que para superar la crisis ambiental que estamos viviendo no basta con desarrollar más tecnología y más ciencia, sino que también es necesario repensar y modificar nuestra relación con la naturaleza. Como sostiene la eco-filosofía, es necesario superar una ontología mecanicista centrada en un antropocentrismo fuerte que contrapone dualísticamente al hombre con la naturaleza, viéndola como mera propiedad al servicio del ser humano. Ahora bien, mientras que las eco-filosofías suelen apoyarse en una ontología relacional, la hipótesis que se sostendrá a lo largo de este artículo es que no solo esta ontología puede funcionar de base para repensar y modificar nuestra relación con la naturaleza, sino que también la clásica doctrina metafísica de los grados del ser puede servir como base para un nuevo paradigma ecológico.

Palabras clave

Antropoceno, grados de ser, Edith Stein, ontología relacional, ecología.

The Doctrine of the Degrees of Being as Basis for a New Ecological Paradigm

Abstract

This article assumes the idea that in order to overcome the environmental crisis we are experiencing, it is not enough to develop more technology and more science, but that it is also necessary to rethink and modify our relationship with nature. As eco-philosophers hold, it is necessary to overcome a mechanistic ontology centred on a strong anthropocentrism that dualistically contrasts man to nature, and that understands nature as a mere property at the service of human beings. Nonetheless, while eco-philosophies usually propose a relational ontology, my hypothesis is that not only this ontology can function as a

* Profesora de Filosofía (Universidad Católica Argentina, 2011), Master of Studies in Modern Theology (Oxford, Reino Unido, 2015); Becaria Doctoral (Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires/CONICET, Argentina, 2018-2022); Profesora de Introducción a la Filosofía, Filosofía, e Historia de las Ideas Filosóficas en la Facultad de Ciencias Biomédicas de la Universidad Austral, Argentina. Miembro de los proyectos de investigación «Hilomorfismo y dualismo en la filosofía de la mente» (UNSTA) y «Fenomenología y neurociencias: Cognición social y perspectiva de segunda persona» (UNCuyo). Contacto: alombardi@austral.edu.ar.





basis to rethink and modify our relationship with nature, but that the classical metaphysical doctrine of the degrees of being can serve as the basis for a new ecological paradigm as well.

Key words

Anthropocene, degrees of being, Edith Stein, relational ontology, ecology.

Introducción

En su artículo *La Ética de la Tierra* publicado en 1949, el famoso pensador conservacionista, silvicultor, ecólogo y ambientalista estadounidense Aldo Leopold afirmó: «Nunca se ha logrado un cambio importante en la ética sin un cambio interno en nuestras prioridades intelectuales, lealtades, afectos y convicciones. La prueba de que la conservación todavía no ha tocado estos fundamentos de la conducta radica en el hecho que ni la filosofía ni la religión todavía se han ocupado de ella. En nuestro intento por facilitar la conservación, la hemos vuelto trivial»¹. Leopold refleja con estas ideas la complejidad y la interdisciplinariedad inherente a la problemática ambiental contemporánea. Afectos, filosofía especulativa, ética, religión, ciencias (biología, ecología, ciencias del ambiente, etc.) deben confluír si queremos ser exitosos en nuestra tarea conservacionista. Según Leopold, si dejamos de lado la filosofía y la religión es imposible lograr un cambio interno, tanto afectivo como de principios y prioridades en las personas, que es lo que en consecuencia va a llevar a poder desarrollar una «Ética de la Tierra»², y que será en última instancia lo que nos llevará al éxito en nuestras tareas de conservación y cuidado del medio ambiente³. En síntesis, el problema consiste en que nos hemos olvidado de la filosofía y de la religión cuando se trata de abordar la crisis ambiental.

Desde que Leopold escribiera estas líneas hasta nuestros días tanto la filosofía, en su versión de eco-filosofía⁴, como la religión, en tanto eco-teología, han cobrado protagonismo en la academia, y han comenzado a colaborar con las ciencias en la búsqueda de soluciones al problema ambiental que nos acoge. Pese a este incipiente protagonismo, sin embargo, las humanidades ambientales, rama del saber donde se ubican la eco-filosofía y la eco-teología, junto con el eco-feminismo, la ecología social, la antropología ecológica, la economía ecológica, la ética ambiental, el arte, entre otras, se encuentran aún en proceso de formación.

¹ Aldo Leopold, «La Ética de la Tierra», *Ambiente y Desarrollo*, 23, Vol. 1 (2007): 33.

² Para Leopold, mientras que una ética filosófica se ocupa de la relación de los hombres con la sociedad (humana), una ética de la tierra se ocupa «de la relación del hombre con la tierra y con los animales y las plantas que crecen sobre ella», Aldo Leopold, «La Ética de la Tierra»: 30. De este modo, la ética de la tierra amplía los límites de la comunidad incluyendo a lo no-humano.

³ Siguiendo la utilización del término que hace la UNESCO en su publicación «El Correo de la UNESCO», por ejemplo, en abril-junio 2018, se ha decidido utilizar «medio ambiente», aunque este término suele estar ligado a una visión antropocéntrica de la naturaleza.

⁴ El término eco-filosofía, que es el que utilizaremos en el presente artículo, fue acuñado por Henryk Skolimowski. Otros autores como Arne Naess, sin embargo, hablan de eco-sofía. Esta rama de la filosofía forma parte del giro afectivo de las humanidades.





Este artículo se centrará en una de las dos disciplinas claves nombradas por Leopold, la filosofía, o más específicamente, la filosofía ambiental o eco-filosofía. A pesar de que esta es principalmente práctica y normativa, se concentrará en su lado más especulativo y en particular en su fundamento último ontológico. Usualmente se suele asociar a la eco-filosofía lo que se denomina una ontología relacional.

La hipótesis que se sostendrá es que no solo esta ontología puede funcionar de base para repensar y modificar nuestra relación con la naturaleza en contra de una ontología mecanicista centrada en un antropocentrismo que contrapone dualísticamente al hombre de la naturaleza, sino que también la clásica doctrina metafísica de los grados del ser puede servir como base para un nuevo paradigma ecológico, donde se reconozca, por un lado, la dignidad inherente al ser humano, y por el otro, el valor y el respeto por cada forma de vida, remarcando la interconectividad que existe entre los distintos seres de la biosfera. En efecto, en 2001 el filósofo y biólogo chileno Ricardo Rozzi sostuvo que «los orígenes de la crisis ambiental actual radican en el modo de relación dominante que la sociedad industrial ha establecido con el mundo natural. Por lo tanto, para superar esta crisis no basta con más tecnología y más ciencia, sino que también es necesario repensar y modificar nuestra relación con la naturaleza»⁵. Para modificar nuestra relación con la naturaleza, es necesario primero repensar esta relación, lo que implica ir a las raíces más profundas, a la ciencia del ser en cuanto ser.

En primer lugar, se presentará la ontología relacional tal como es sostenida desde ciertos sectores predominantes de la eco-filosofía. En segundo lugar, se presentará la clásica doctrina de los grados de ser. Finalmente, se mostrará cómo esta ontología cumple con los criterios y requisitos de las ontologías relacionales, ofreciendo a su vez una metafísica más sólida, y se analizarán posibles consecuencias éticas que se desprenden de esta cosmovisión con respecto a la ética animal, al cuidado de la biosfera y el medio ambiente, el respeto y, sobre todo, la valoración de la biodiversidad.

1. La ontología relacional eco-filosófica y la ontología cartesiana

Si hay algo que todas las corrientes de la filosofía ambiental tienen en común es su cuestionamiento al cientificismo dominante, que considera a la naturaleza como una propiedad del hombre, que puede ser explotada y dominada a libre demanda de aquel⁶. Esta concepción se remite principalmente a la visión mecanicista propia de la comúnmente llamada «revolución científica» del siglo diecisiete, que se apoyaba en la metafísica mecanicista galileana y en el dualismo cartesiano. Sin embargo, muchos autores, como el teólogo Lynn White, incluso sostienen que la raíz última de esta visión dominante se remonta

⁵ Ricardo Rozzi, «Ética ambiental: raíces y ramas latinoamericanas», en *Fundamentos de Conservación Biológica: Perspectivas Latinoamericanas*, ed. Richard Primack, Ricardo Rozzi, Peter Feinsinger, Rodolfo Dirzo y Francisca Massardo (México: Fondo de Cultura Económica, 2001), 326.

⁶ Ente los autores que sostienen estas ideas se encuentran Ricardo Rozzi, Aldo Leopold, Arne Naess, Freya Mathews y Lynn White, entre otros.





a la metafísica occidental (comenzando por la filosofía griega) y al cristianismo⁷. La eco-filosofía especulativa, así, cuestiona esta relación de dominio de la naturaleza, su visión de ella y de nuestro rol y lugar dentro de la biosfera. La visión metafísica que propone como alternativa a una metafísica galileana o cartesiana es lo que se conoce como una «ontología relacional», donde lo fundamental es que ser es ser-con. En esta sección se presentará, en primer lugar, la visión mecanicista a la que se opone la eco-filosofía. Luego, se considerará brevemente la acusación de que la raíz de esta visión del mundo se encuentra en la metafísica occidental. Finalmente, se presentará la ontología relacional.

La filosofía natural del siglo diecisiete, aquella sostenida por filósofos como Galileo, Boyle y Newton, era primariamente atomista y mecanicista. En una carta de Leibniz a Huygen en 1691 en la que habla acerca de Boyle, un Leibniz indignado de que Boyle no haya elaborado un sistema a partir de sus experimentos, dice: «en sus obras, y para todas las consecuencias que extrae de sus observaciones, solo concluye lo que todos sabemos, que todo sucede mecánicamente»⁸. Es decir, Boyle no llega a ninguna teoría nueva, lo único que hace es remarcar lo que todos ya saben y que es por más evidente: el mecanicismo con el que funciona la naturaleza, una naturaleza formada meramente por átomos, a saber, partículas independientes que solo se relacionan mecánicamente, esto es, por leyes que les son impuestas desde fuera por Dios. En esta visión, la naturaleza no tiene un dinamismo propio, un proceso vital que le brota desde dentro, sino que es pura materia inerte.

La metafísica cartesiana, además de compartir este mecanicismo, se caracteriza especialmente por su visión dualista de la realidad. En efecto, Descartes sostiene la distinción ontológica entre cosa extensa y cosa pensante (*res extensa* y *res cogitans*), lo que quiere decir que los seres pueden ser ya sea cosas materiales, es decir, sustancias mecánicas con extensión, o cosas espirituales, es decir sustancias conscientes y pensantes.

Una filosofía contemporánea que se nutriese de esta metafísica cartesiana sostendría que los animales, por ejemplo, necesariamente deben ser cosas puramente materiales, es decir seres extensos sin conciencia (esta es la visión que sostenía el propio Descartes), o asimilarse a los seres humanos, considerándolos personas incompletas o niños pequeños⁹. En la primera opción, la rica vida sintiente, llena de experiencia subjetiva, y el complejo comportamiento de los animales, quedarían notoriamente disminuidos. Esta opción llevaría necesariamente a un antropocentrismo fuerte, que es la visión que sostiene que únicamente los seres humanos poseen un valor intrínseco o relevancia moral. La segunda opción, en cambio, llevaría a

⁷ Cf. Lynn White, «Raíces históricas de nuestra crisis ecológica», *Ambiente y Desarrollo* 1, Vol. 23 (2007): 78-86.

⁸ «In his books, and for all the consequences that he draws from his observations, he concludes only what we all know, that everything happens mechanically», Gottfried Leibniz, «Carta a Huygens, Dic. 29, 1691», citada por J. J. MacIntosh y Peter Anstey en Robert Boyle, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2014), ed. Edward N. Zalta, consultada en marzo 18, 2019. www.plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/boyle/>. Todas las traducciones del inglés son propias.

⁹ Cf. Alfredo Marcos, «Política animal. El “Proyecto Gran Simio” y los fundamentos filosóficos de la biopolítica», *Revista Latinoamericana de Bioética* 12, Vol. 7 (2007): 22.





antropomorfizar a los animales, proyectando en ellos nuestra propia forma de pensar o de sentir.

La eco-filosofía rechaza fuertemente esta visión mecanicista y antropocéntrica, ya que una naturaleza meramente mecanicista es una naturaleza sin vida, una naturaleza muerta que no tiene un valor por sí misma. Es una naturaleza que está al servicio del hombre para que este la explote a su antojo. Así, con respecto al antropocentrismo que surge de esta postura, la filósofa Alicia Bugallo afirma: «El exceso de antropocentrismo dominante impide ese goce profundo, reduce el placer y la satisfacción de experimentarnos en contacto con otras formas de vida, como partes de ese todo»¹⁰. El antropocentrismo fuerte, que se apoya en esta visión dualista cartesiana, hace que no se reconozca el valor de lo otro, hace que todo gire en torno a nuestro propio modo de ser, que seamos el centro de la naturaleza.

Muchas filosofías ecologistas (sobre todo eco-feminismos¹¹ y ecologías sociales¹²) dan un paso más al sostener que esta visión antropocéntrica de dominio de la naturaleza y de lo que no sea humano se remonta a la metafísica occidental (comenzando por la filosofía griega) y al cristianismo. En efecto, se suele acusar a la metafísica y a la teología occidental de antropocéntrica, de poner una distancia entre el ser humano y el ambiente.

Parecería que la raíz de todos los males ambientales lo tiene la metafísica substancialista aristotélica. Ciertamente, Aristóteles defendió la primacía de la sustancia por sobre la relación, que identificó como una de las diez categorías del ser. Las categorías aristotélicas, también llamadas «accidentes», se diferencian de la sustancia por no poseer el ser en sí mismas, sino que necesitan de otro (la sustancia) para existir y, en este sentido, su ser es secundario.

Desde el ámbito teológico, el teólogo Lynn White Jr. sostiene en su artículo «Raíces históricas de nuestra crisis ecológica» que, si bien puede decirse que vivimos en una época post-cristiana, seguimos inmersos en un paradigma cristiano, donde las relaciones entre el hombre y la naturaleza están fuertemente marcadas por el relato de la creación. En efecto, el «cristianismo, en contraste absoluto con el paganismo antiguo y las religiones asiáticas (exceptuando, quizás, al zoroastrismo), no solo estableció un dualismo entre el hombre y la naturaleza, sino que también insistió en que era la voluntad de Dios que el hombre explotara la naturaleza para su propio beneficio»¹³. A diferencia del resto de las creaturas, el hombre fue creado por Dios a su imagen y semejanza, y por lo tanto todo fue creado para servirle y ser sometido y dominado por él. No hay, de acuerdo con White, religión más antropocéntrica que el cristianismo, que es (sobre todo el cristianismo occidental) la raíz de la crisis ambiental

¹⁰ Alicia Irene Bugallo, «Ontología gestáltica y experiencia de lo divino en Arne Naess; esbozos de una fenomenología profunda», en *Trascendencia y Sobreabundancia. Fenomenología de la Religión y Filosofía Primera*, ed. Juan Carlos Scannone, Roberto Walton y Juan Pablo Esperón (Buenos Aires: Biblos, 2014), 12.

¹¹ Cf. con obras de Vandana Shiva, Mary Daly, Ivone Gebara o Carol P. Christ, entre otras.

¹² Cf. con obras de Murray Bookchin.

¹³ Lynn White, «Raíces históricas de nuestra crisis ecológica»: 83.





que estamos viviendo hoy¹⁴. Según White, no será nueva ciencia y tecnología la que nos rescatará de esta crisis, sino el cambio de paradigma en la relación naturaleza-hombre, un cambio de paradigma que debe encontrarse en la religión: «Nuestra sociedad no ha aceptado ningún nuevo sistema de valores para desplazar aquellos del cristianismo. Por lo tanto, continuaremos agravando la crisis ecológica hasta que rechacemos el axioma cristiano que la naturaleza no tiene otra razón de ser que la de servir al hombre»¹⁵.

Mientras que para White la solución a la crisis ambiental debe encontrarse en la religión, que es la fuente del problema, para los eco-filósofos el cambio de paradigma debe apoyarse en una ontología que resalte la interconectividad inherente entre los distintos seres vivos. Esta ontología, que muchas veces recibe el nombre de «relacional» se opone a la ontología dualista cartesiana o también llamada mecanicista moderna, que separa tajantemente al alma del cuerpo y al hombre del resto de los seres vivos¹⁶. La filósofa Freya Mathews, por ejemplo, sostiene que mientras que la «cosmovisión dominante» (mecanicista o científicista) enfatiza la separación entre el hombre y la naturaleza, las cosmovisiones ecológicas se basan en un principio de interconexión: «el mundo no es visto como dividido en partes mutuamente independientes y atributos mutuamente excluyentes: todo se considera como implicando, y estando implicado en, las identidades de las otras cosas, siendo la realidad un sistema relacional de esencias compartidas e interpenetradas»¹⁷. Es decir, ningún ser vivo subsiste aisladamente. La identidad de cada ser vivo implica todas las relaciones que hace o tiene, ya que este no puede pensarse aisladamente de sus relaciones, o añadirseles como una categoría secundaria al modo aristotélico. De acuerdo con Mathews, esta ontología cambia el eje central, de un *antropocentrismo* a un *ecocentrismo* (o *biocentrismo*) que sitúa al hombre *en* la naturaleza: «Dicha perspectiva *ecocéntrica* sitúa a la humanidad *en* la naturaleza en vez de aparte y por encima de ella, y por lo tanto elimina la justificación tradicional de las actitudes antropocéntricas»¹⁸. Ahora bien, Mathews sostiene que, si bien todas las ontologías ecológicas se apoyan en este carácter de interconectividad, hay que distinguir entre las interpretaciones holistas y las relacionales. Por un lado, las interpretaciones holistas quitan sustento ontológico a los individuos, que pasan a ser individuos en apariencia, ya sea porque se considera a la naturaleza como la extensión del

¹⁴ Se utilizará el término «crisis ambiental» para referirse a lo que White denomina «crisis ecológica», tal como hacen Ricardo Rozzi y Eugene Hargrove comentando el citado artículo en la revista *Ambiente y Desarrollo* 1, Vol. 23 (2007).

¹⁵ Lynn White, «Raíces históricas de nuestra crisis ecológica»: 86.

¹⁶ Será importante considerar en trabajos futuros el rico pensamiento latinoamericano en autores como Mario Blaser, Marisol de la Cadena y Arturo Escobar, quienes no solo ahondan en las ontologías relacionales, sino que también proponen políticas concretas que contribuyen en la transformación de la crisis ambiental.

¹⁷ «The world is not seen as divided into mutually independent parts and mutually exclusive attributes: everything is seen as implicating, and being implicated in, the identities of other things, reality being a relational system of shared, interpenetrating essences». Freya Mathews, «Ecological philosophy», en *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Tim Crane y Edward Craig, consultada en Mayo 10, 2018, www.rep.routledge.com/articles/thematic/ecological-philosophy/v-1/bibliography/ecological-philosophy-bib.

¹⁸ «Such an *ecocentric* perspective situates humanity *in* nature rather than apart from and above it, and thereby removes the traditional justification for anthropocentric attitudes». Freya Mathews, «Ecological philosophy».





individuo, o porque el individuo se pierda en la naturaleza siendo una extensión de la misma. En esta visión hay un continuo entre el hombre y la naturaleza.

Por otro lado, las interpretaciones relacionales defienden la existencia real de los individuos, pero esta queda intrínsecamente ligada a sus relaciones e interacciones. Es decir, son las relaciones las que hacen a los individuos, las que los definen. Ya no hay un continuo entre el hombre y la naturaleza, sino que esta aparece como una comunidad en la que los distintos seres vivos se distinguen, son individuos, pero sin embargo conviven como en una gran familia. De este modo, se reconocen las diferencias y se las respeta, siendo empáticos con lo otro, se ve el valor que tiene la biodiversidad.

Uno de los primeros en proponer una ontología de interconectividad fue el filósofo noruego Arne Naess, quien en su artículo «The shallow and the deep. Long-range ecology movements: a Summary» presentado en 1972, utilizó por primera vez el término «ecología profunda» como opuesto a «ecología superficial» (*deep ecology vs. shallow ecology*). De acuerdo con Naess, una ecología superficial se mantiene dentro del paradigma de la metafísica sustancialista o dualista y busca soluciones a corto plazo para resolver la problemática ambiental, luchando contra la contaminación y el agotamiento de los recursos. Su principal objetivo consiste en «la salud y la abundancia de las personas de los países desarrollados»¹⁹. Una ecología profunda, en cambio, busca cambiar el paradigma en la relación del hombre con la naturaleza y el medio ambiente, por lo que va a buscar propuestas que brinden soluciones a largo plazo. Naess postula siete principios de todo movimiento ecológico profundo²⁰: 1) Rechazo a la imagen de «el hombre-en-el-ambiente» en favor de una imagen relacional, de campo-total (*total field image*), cambiando el eje central, es decir, des-centrando al hombre y considerándolo como uno más dentro de la biosfera; 2) Igualitarismo biosférico a vivir y desarrollarse, que si bien reconoce que en la práctica es necesaria una cierta explotación, genera un respeto y veneración hacia otras formas de vida; 3) Principios de diversidad y de simbiosis, que reconocen que la diversidad (ya sea de especies como de culturas humanas) aumenta las potencialidades de la supervivencia y las posibilidades de nuevos modos de vida; 4) Postura anti-clasista, que rechaza la explotación y supresión de tribus humanas y culturas por parte de ciertos grupos; 5) Lucha contra la contaminación y el agotamiento de los recursos, que tenga en cuenta todos los principios sin dejar de lado ninguno; 6) Complejidad y no complicación, reconociendo que tanto en los distintos modos de vida de la biosfera como en la esfera humana intervienen una multiplicidad de factores que pueden operar juntos para formar una unidad, un sistema; 7) Autonomía local y des-centralización, dado que la vulnerabilidad de una forma de vida, que ha alcanzado un equilibrio ecológico en una región local, aumenta cuando recibe presión desde fuera. En suma, optar por una ecología profunda es optar no por buscar soluciones cortoplacistas al problema ambiental, soluciones que además pueden desencadenar otros nuevos problemas no previstos, sino que implica un cambio de raíz, un cambio en nuestra

¹⁹ «The health and affluence of people in the developed countries». Arne Naess, «The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary», *Inquiry*, Vol. 16 (1972): 95.

²⁰ Más adelante, en 1984, Naess reelaborará estos principios con la ayuda del filósofo George Sessions, quedando finalmente 8 postulados.





mirada al lugar que ocupa el hombre y las distintas culturas en el ambiente, y al valor y el respeto que les damos a los distintos y complejos modos de vida que existen, buscando así soluciones a largo plazo.

Estos siete postulados o principios dan el marco a lo que Naess denomina una ecosofía, es decir, una «filosofía de la armonía ecológica o del equilibrio»²¹, que es a su vez descriptiva y prescriptiva. De acuerdo con esta ecosofía, Naess propone una ontología gestáltica que supera las distinciones sujeto/objeto, sustancia/atributo, entre otras, y donde lo central es el carácter relacional intrínseco de las cosas. Sostiene Bugallo: «En una experiencia espontánea, puede haber como no haber una distinción sujeto-objeto; las cosas resultan en una red de interrelaciones sin que se fuerce una distinción ontológica entre sustancia-atributo. A esta perspectiva la denomina ontología gestáltica, en oposición a la visión atomista galileana»²². En una ontología galileana mecanicista, la realidad está conformada por cualidades primarias (medida, forma, posición, movimiento, peso, es decir, todas cualidades medibles y objetivas) a diferencia del hombre que en cuanto sujeto cognoscente posee además cualidades secundarias (vinculadas con los sentidos de percepción como color, olor, sensación, etc.). Para Naess, en cambio, la realidad misma posee estas cualidades secundarias, junto con cualidades terciarias (Bugallo, siguiendo a Naess, las define: «cualidades perceptualmente complejas (perceptually complex qualities) tales como “gozo”, “vivacidad”, “estar amenazado”, “abatimiento”, “gravidad” o “solemnidad” de un árbol, “grandiosidad” de un paisaje o “placidez” de un curso de agua»²³). Dice Bugallo: «las cualidades experimentadas (secundarias y terciarias), a las cuales tenemos acceso por modos diversos de relación, son los contenidos concretos de la realidad misma, mientras que la idea de una “cosa en sí misma” independiente del sujeto sería una abstracción a partir de la experiencia de un nivel ontológico más fundamental»²⁴. De este modo, la realidad misma cobra una riqueza impensable desde una óptica galileana.

Recapitulando, lo que las ontologías eco-céntricas tienen en común es el rechazo a una ontología mecanicista (galileana) y dualista (cartesiana) antropocéntrica. La raíz de este tipo de ontología, sostienen, se encuentra tanto en los orígenes de la filosofía griega occidental, sobre todo a causa de la metafísica substancialista aristotélica, y también, como sostiene White, en el cristianismo, que aboga por una creación donde el hombre es el centro, creado a imagen y semejanza de Dios y que por lo tanto marca la diferencia y oposición con el resto de las creaturas, que están a su servicio. La solución, por lo tanto, está en proponer una ontología relacional, que remarque el carácter de interconectividad que existe entre los distintos seres de la biosfera y que corra el eje central del hombre (antropocentrismo), para remarcar un *biocentrismo*.

²¹ «A philosophy of ecological harmony or equilibrium», Arne Naess, «The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary»: 99.

²² Alicia Irene Bugallo, «Ontología gestáltica y experiencia de lo divino en Arne Naess», 324.

²³ Alicia Irena Bugallo, «Ontología relacional y ecosofía en Arne Naess», *Nuevo Pensamiento* 1, Vol. I (2011): 167.

²⁴ Alicia Irena Bugallo, «Ontología relacional y ecosofía en Arne Naess»: 167.





Generalmente estas ontologías encuentran el fundamento último de este carácter de relacionalidad en filosofías panteístas, monistas (sobre todo el spinozismo, como en el caso de Naess), de corte romántico o en las tradiciones orientales del taoísmo o el budismo²⁵. Se propone, en cambio, que a diferencia de lo que piensa White, una metafísica cristiana de la participación ofrece una perspectiva metafísica capaz de reconocer el valor intrínseco de cada uno de los seres que habita la biosfera (así como el valor inherente de la biodiversidad) y, de este modo, ofrece una alternativa para un nuevo paradigma ecológico. Es una concepción que lejos de disminuir o desvalorizar el complejo comportamiento animal, su rica vida emocional y subjetiva, la realza; al mismo tiempo que resalta el carácter único del ser humano. De este modo, rechaza tanto un antropocentrismo fuerte como un antropomorfismo animal. En la siguiente sección se presentará esta propuesta.

2. La clásica doctrina de los grados de ser

En esta sección, se presentará la doctrina tradicional de los grados de ser como una alternativa que supera tanto una visión mecanicista de la naturaleza como una metafísica dualista de corte cartesiano. Esta doctrina resalta el carácter de relacionalidad de los seres sin que estos pierdan su individualidad y sin encontrar su fundamento último en filosofías panteístas o monistas. Además, esta doctrina ayuda a solucionar la tensión de la cual habla White, ya que es el mismo cristianismo el que propone una ontología que sirve como base para la solución del problema. Se hará uso del pensamiento de dos autores que lejos de oponerse en sus interpretaciones de esta doctrina, hacen énfasis en aspectos complementarios de la misma: la fenomenóloga Edith Stein y el tomista contemporáneo Juan José Sanguinetti.

De acuerdo con una interpretación tradicional de la doctrina de los grados de ser²⁶, la realidad comprende diferentes estratos que suponen una jerarquía de perfecciones, desde el nivel más bajo de pura materia potencial hasta el nivel más alto donde encontramos a Dios mismo, quien es el *Summum Esse* y la fuente de toda perfección. En el medio, encontramos una escala ascendente de perfecciones: la esfera de lo vivo, que comprende los estratos vegetal y animal, la esfera de lo espiritual, es decir, el angélico, y la esfera que se encuentra entre lo animal y lo angélico y que incorpora a ambos: la esfera humana. Si bien hay una jerarquía entre los distintos grados de ser y una clara distinción entre ellos, también hay una continuidad y no una ruptura, con la excepción de los seres espirituales que no poseen cuerpo. Por un lado, la continuidad se refleja en el hecho de que “en cada nivel se conserva lo propio

²⁵ Freya Mathews, «Ecological philosophy».

²⁶ La doctrina de los grados de ser en sus orígenes está influenciada tanto por una corriente platónica y neoplatónica, como por una corriente aristotélica. De acuerdo con la primera, los diferentes grados se pueden entender bajo la luz de la doctrina de la participación. Para Plotino, todos los seres creados participan en distinto grado de lo divino. Dios crea en un proceso de emanación. En este sentido, se puede sostener que, de acuerdo con una postura platónica, los diferentes grados de ser tienen un fundamento teológico y descendente, mientras que, para Aristóteles, los diferentes grados de ser se contemplan en la naturaleza misma y, por lo tanto, se asciende desde los niveles inferiores a los superiores. Tomás de Aquino expande esta doctrina en su *Ente et Essentia*, donde explica la diferencia entre los seres de acuerdo con su composición de acto y potencia, siendo Dios acto puro y la mera materia pura potencialidad.





del que le es inmediatamente inferior”²⁷. Por el otro, los niveles inferiores experimentan cambios específicos cuando empiezan a formar parte del nivel superior. Se explicitarán brevemente las especificaciones de las esferas vegetativa, animal y humana para mostrar la continuidad que hay entre ellas.

Siguiendo a Aristóteles, Stein sostiene que las plantas tienen alma, es decir, que tienen un principio vital interno por el cual se constituyen a sí mismas organizando su propia materia. Sin embargo, el alma vegetativa es solo una *forma corporis*, dado que no implica los elementos más propios del alma en general, es decir, ser consciente y poseer una «apertura interna». Como sostiene Stein, el alma vegetativa «no está abierta hacia adentro, no existe para sí misma, no vive en sí misma»²⁸. Es decir, la planta no posee interioridad, pero al mismo tiempo crece, se alimenta y se reproduce. Por lo tanto, Stein argumenta que las plantas, animales y los seres humanos comparten este carácter orgánico, es decir, la capacidad para moverse internamente y cambiar, reproducirse y organizarse de acuerdo con una ley interna propia, también llamada «forma».

Stein continúa explicando que experimentamos a los seres humanos y a los animales como algo más que seres meramente materiales e incluso más que seres solamente orgánicos. En efecto, ambos se nos aparecen con la capacidad de moverse libremente en el espacio, pero a su vez los experimentamos como seres sintientes y animados: los animales y los seres humanos se encuentran abiertos tanto interna como externamente: «el cuerpo es cuerpo sintiente no solo por experimentar estímulos externos, sino que también se siente a sí mismo»²⁹. Es decir, los animales se encuentran abiertos internamente ya que poseen una vida interior, son conscientes de lo que les ocurre; se encuentran abiertos externamente dado que tienen experiencia sensorial y consciente, si bien esto último en distintos grados. Al poseer estos dos tipos de apertura, su desarrollo se lleva a cabo a través de un continuo encuentro con la realidad externa a ellos. Sanguineti lo explica del siguiente modo. En el animal...

El cuerpo viviente se interioriza por primera vez al sentirse a sí mismo en sus operaciones –sensaciones, pasiones– y a la vez se abre al ambiente en una forma de trascendencia intencional, a través de la percepción de objetos físicos. Ese conjunto de sensaciones teñidas de afectividad y cristalizada en percepciones que revelan patrones significativos de las cosas –utilidades, conveniencias, amenazas– se concentra en la unidad de la subjetividad del animal. El animal es ya un «sí mismo subjetivo», pues se siente como un todo unitario en un ambiente, y además así suele co-sentir a otros sujetos –otros animales– con los que comparte su vida intencional. Ese autosentirse, aunque no es reflexivo, autoriza a llamar al animal un *sujeto* y no ya un mero objeto (sujeto en el sentido semántico del término «subjetividad», no como mera substancialidad). El «ambiente» animal está poblado de sujetos que habitan en un área terrestre significativa para la vida animal³⁰.

²⁷ Edith Stein, *La estructura de la persona humana* (Madrid: BAC, 2007), 46.

²⁸ Edith Stein, *La estructura de la persona humana*, 48.

²⁹ Edith Stein, *La estructura de la persona humana*, 55.

³⁰ Juan José Sanguineti, *Neurociencia y filosofía del hombre* (Madrid: Palabra, 2014), 174-175.





Es decir, con la aparición del estrato animal aparece la subjetividad, un animal es ya un sujeto consciente que se auto-percibe en sus operaciones, que está inmerso en un mundo lleno de significados. El animal se relaciona con el ambiente de un modo completamente novedoso a como lo hace el estrato vegetal.

Habiendo reconocido que los seres humanos y los animales comparten la capacidad de moverse y una doble apertura, Stein profundiza la comparación entre ambas características. Así, en primer lugar, experimentamos a los animales moviéndose libremente en el espacio. Sin embargo, Stein argumenta que uno de los elementos que distingue a los animales de los seres humanos es que estos últimos realizan actos libres mientras que los primeros no. Por lo tanto, para Stein que los animales se muevan libremente quiere decir dos cosas: por un lado, que estos no están atados a un determinado lugar como lo están las plantas; por el otro, que el movimiento de los animales no les es impuesto desde el exterior, sino que les brota desde dentro. Ciertamente Stein reconoce que estos movimientos son influenciados y hasta provocados por estímulos que el animal recibe del mundo externo y frente a los cuales no puede permanecer indiferente. Los movimientos de los animales están sujetos, por lo tanto, a estímulos y respuestas, aunque posean su principio en la forma interna.

En segundo lugar, experimentamos a los animales como seres sintientes. De acuerdo con Stein, un cuerpo sintiente posee dos elementos principales: posee la capacidad de experimentar estímulos externos (lo que Stein llama apertura externa) a través de sus sentidos; y puede sentirse a sí mismo (apertura interna). Esta apertura interna revela que el animal posee un tipo de interioridad, que posee distintos grados de acuerdo con la complejidad de la especie animal. Esta interioridad, sostiene Stein, no tiene nada que ver con algo espacial, sino con la posesión de un alma, lo que significa «poseer un centro interior, en el que se percibe cómo entrechoca todo lo que viene de fuera, y del que procede cuanto se manifiesta en la conducta del cuerpo como proveniente de dentro»³¹. El alma sensitiva es, por lo tanto, en donde se reciben los estímulos y donde se procesan las respuestas.

Tanto los animales como los seres humanos comparten en su naturaleza esta esfera animada sensitiva. Los seres humanos también están abiertos externa e internamente. Esto quiere decir que los seres humanos comparten cuatro características con los animales: son seres instintivos y sintientes, y poseen sentimientos sensibles y emociones. Sin embargo, los seres humanos experimentan estas características de un modo distintivo y único. Primero, a pesar de que animales y humanos son seres instintivos, los seres humanos pueden tener una experiencia interna de lo que significa tener esta reacción instintiva mientras que al mismo tiempo pueden decidir si controlarla o reprimirla. Del mismo modo, aun cuando ambas formas de ser se ven afectadas sensiblemente por impresiones sensibles, los humanos las perciben como inmersas en un mundo lleno de sentido: «no experimentamos las impresiones sensibles como puros estímulos sensoriales, sino revestidas de una configuración objetiva e inscritas en la estructura de un mundo sensorialmente perceptible compuesto de cosas»³². Por

³¹ Edith Stein, *La estructura de la persona humana*, 55.

³² Edith Stein, *La estructura de la persona humana*, 89.





lo que experimentamos las impresiones sensibles como perteneciendo a seres particulares y como inmersas en un mundo de valores.

En tercer lugar, tanto animales como seres humanos experimentan sentimientos sensibles, lo que significa que experimentan las impresiones como siendo agradables o dolorosas, y que incluso poseen estados de sentimientos que no pertenecen a una impresión puntual, sino a un estado más general, como sentir entusiasmo o desazón.

Finalmente, tanto animales como seres humanos experimentan emociones tales como felicidad, miedo, enojo, entre otras, que son causadas por el encuentro con el mundo exterior. Con respecto a estas últimas dos características, Stein sostiene que lo propiamente humano en ellas es la experiencia de sentimientos sensibles y emociones como valiosos, lo que hace que estos actúen en consecuencia.

Sumado a esto, experimentamos tanto a animales como a seres humanos como una unidad de alma y cuerpo que posee un carácter permanente, esto es, una cierta personalidad y un modo de ser que puede a su vez desarrollar ciertos hábitos. Stein explica que esta unidad de alma y cuerpo están fuertemente conectados y que ninguno de ellos juega un papel dominante en la relación: «se da más bien una unidad entre iguales. No una unidad de dos sustancias separadas, sino una materia formalizada vitalmente, cuya forma se manifiesta en la materia y simultáneamente se expresa interiormente en la actualidad de la vida anímica»³³. Para Stein, el alma se expresa y habla a través del cuerpo, que a su vez refleja un estado anímico interior. El alma animal, sin embargo, está completamente conectada y presente al cuerpo, ya que es un alma sensitiva, mientras que el alma humana es espiritual, lo que significa que solo está conectada al cuerpo mediante sus partes inferiores, esto es, las esferas vegetativas y sensitivas.

Mediante esta unidad de cuerpo y alma, tanto animales como seres humanos experimentan su propio carácter, es decir, lo que Stein llama su «centro permanente». Debido a este centro permanente, animales y hombres poseen por naturaleza ciertos instintos, sentidos, predisposiciones o facultades más o menos desarrolladas. Este carácter puede, a su vez, cambiar y variar mediante el entrenamiento en hábitos. A través de actos particulares, los seres humanos tienen la capacidad de desarrollar ciertas potencialidades estableciendo diferentes hábitos que se convertirán en virtudes o vicios. Los animales, en cambio, incluso si poseen una forma similar de desarrollar hábitos, no lo hacen en el mismo sentido, estando mayormente condicionados por la realidad externa.

Para Stein, los seres humanos son como un microcosmos, es decir, reúnen en su naturaleza elementos de los distintos grados de ser: «la problemática del hombre guarda una estrecha relación con la que concierne al mundo real en conjunto y a la diferencia entre las diversas esferas de la realidad. Por lo tanto, ser hombre quiere decir ser simultáneamente

³³ Edith Stein, *La estructura de la persona humana*, 56.





cosa, planta, animal y espíritu, pero todo ello de forma unitaria»³⁴. En este sentido, el ser humano es un organismo que cambia constantemente y que se mueve internamente, y que a su vez está sujeto a las leyes de la naturaleza. Pero a su vez es un ser sintiente que, como los animales, posee una apertura externa, hacia el mundo externo, e interna, es decir, que posee una interioridad, experimentando instintos, impresiones sensibles, sentimientos y emociones. Además, tanto animales como humanos poseen un «centro permanente» de modo de ser, y tienen la capacidad de desarrollar hábitos y disposiciones. Sin embargo, los seres humanos no pueden reducirse a ninguno de los grados de ser inferiores dado que, a pesar de que posean los elementos esenciales de todos ellos, los transforman de un modo especial mediante su estructura personal. Como sostiene Sanguineti: «el grado inferior, cuando es asumido por el grado superior, debe ser “redefinido” porque adquiere una nueva funcionalidad»³⁵. El ser humano es, para Stein, una persona, y esto significa que es un ser espiritual y libre.

En conclusión, la doctrina de los grados de ser, a la vez que le otorga un valor y una dignidad especial al ser humano, lo considera como una parte integral de la naturaleza (o de la creación, en una cosmovisión cristiana). En efecto, esta doctrina lejos de establecer una brecha incomunicable entre los seres vivos, especialmente los animales, y los seres humanos, defiende una continuidad gradual entre las distintas esferas, donde la esfera inferior anuncia o prepara a la siguiente, sin que por ello deje de haber una novedad ontológica en la esfera superior. De este modo, queda superada toda visión mecanicista de la naturaleza y todo dualismo cartesiano, a la vez que un antropocentrismo fuerte. Sin duda apoya un antropocentrismo moderado, al establecer que hay una jerarquía de valor ontológico en los seres, pero se verá que esto lleva a su vez al respeto y al reconocimiento del valor de lo otro al mismo tiempo. Quedan por establecer la conexión entre la clásica doctrina de los grados de ser y el carácter relacional de los seres y por analizar las consecuencias éticas medioambientales de dicha ontología, lo que se hará en la siguiente sección.

3. Grados de ser, relacionalidad y consecuencias éticas medioambientales

Como se sostuvo en la sección anterior, la doctrina de los grados de ser apoya un antropocentrismo moderado, en el sentido de que reconoce las diferencias ontológicas existentes entre los distintos grados de ser, lo que lleva a una jerarquía en la escala de valores estando el hombre por encima de los animales, de los vegetales y de los seres puramente materiales. Este antropocentrismo moderado, sin embargo, es a su vez la base de respeto y la fuente desde donde se tienden los puentes de empatía y de valoración de las otras esferas. Como sostiene el filósofo Alfredo Marcos, no se trata de equiparar «humanos y otros animales, con el riesgo de que los primeros sean tratados como (no deberían ser tratados) los segundos»³⁶ sino que, «como sugiere el primatólogo Frans de Waal, una vez que consigamos reconocer en los otros humanos –en todos– las señas de la familiaridad, una vez que consigamos extender, primero a los más próximos y después a los más alejados, los vínculos de respeto y amor que nos unen –o deberían unirnos– a nuestra familia, y que nacen del más

³⁴ Edith Stein, *La estructura de la persona humana*, 47.

³⁵ Juan José Sanguineti, *Neurociencia y filosofía del hombre*, 169.

³⁶ Alfredo Marcos, «Política animal», 67.





elemental amor propio, solo entonces estaremos en condiciones de proceder a una nueva extensión, solo entonces podremos hacer que nuestra compasión alcance también a otros vivientes»³⁷. Por lo tanto, se puede trazar el siguiente camino desde la doctrina de los grados de ser hacia la ética: el reconocimiento de una jerarquía de valores entre los distintos grados de ser que, si bien reconoce la superioridad del hombre, reconoce también que este es un microcosmos que integra los grados inferiores y que por ende existe una estrecha relación entre los distintos grados. La superioridad del hombre conlleva responsabilidad, su relación con los distintos seres un fuerte sentimiento de empatía, de valor y respeto hacia lo otro no humano. En esta sección, por tanto, se analizará en primer lugar el carácter relacional de los seres de acuerdo con esta doctrina para luego analizar las consecuencias éticas³⁸.

De acuerdo con la doctrina de los grados de ser, todos los seres son porque participan del Creador, es decir, están relacionados ontológicamente con el Creador, llegando al carácter relacional de los seres por otro camino del que lo hace la ontología relacional. Así, para esta doctrina el carácter relacional de los seres es constitutivo de su propio ser. Desde la doctrina de los grados de ser, este carácter relacional de los seres puede explicarse en distintos niveles. Metafísicamente, como se vio en la sección anterior, al sostener que hay una relación que es esencial entre los distintos grados de ser: los distintos seres son en relación con los que le preceden y les siguen en la graduación. Hacia arriba, es decir teológicamente, este carácter relacional se explica, según Edith Stein, porque todas las creaturas están hechas a imagen de la Trinidad³⁹. Hacia abajo, es decir biológicamente, se puede sostener que todos los seres están ligados evolutivamente al resto, tienen la misma estructura celular, emparentamiento genético, etc.

En consecuencia, se redescubre que el hombre, así como el resto de los seres vivos, es un ser intrínsecamente relacional. Este carácter relacional lleva consigo, como consecuencia, la empatía, nexo con, y punto de partida para, una ética ambiental. Como sostiene Bugallo, la empatía «no reduce al otro a una mera proyección del mí mismo; se trata más bien de un estar juntos, intimando con una multitud de seres distintos, humanos o no. Lo que le pasa a los otros no es idéntico a lo que nos pasa, pero podemos no ser indiferentes a ellos; los intereses de uno y otro no son indistintos, pero pueden experimentarse aspectos como similares»⁴⁰. Es decir, la empatía implica reconocer la diferencia del otro, reconocer que estoy junto a él y no ser indiferente a lo que le pasa. Desde el punto de vista de la doctrina de los grados del ser, se puede sostener que al ser el hombre un microcosmos, como sostiene Edith Stein, al ser al mismo tiempo una unidad de materia, de vegetal, de animal y de

³⁷ Alfredo Marcos, «Política animal», 67.

³⁸ Hay que tener en cuenta, por un lado, que el abordaje de otros aspectos no éticos que también se desprenden de este nuevo paradigma, como los políticos o epistémicos entre otros, tendrán que ser dejados para trabajos futuros. Por otro lado, cabe aclarar que, al considerarse las bases de esta ética, se pretende que sean los fundamentos que todas las éticas territoriales tengan en común, que luego deberán analizarse considerando los contextos locales concreta y puntualmente.

³⁹ En el presente artículo hemos tenido que dejar de lado este fundamento teológico del carácter relacional del ser. Para este tema, cf. Edith Stein, *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser* (México: Fondo de Cultura Económica, 2002), 371-482.

⁴⁰ Alicia Irene Bugallo, «Ontología gestáltica y experiencia de lo divino en Arne Naess», 334.





espiritualidad, hay una integración de lo natural en lo humano, que le permite al ser humano verse reflejado con más facilidad en el otro. Pero no solo en el otro humano, sino en el otro no-humano.

El primer paso para la empatía lleva consigo que el hombre se reconozca como parte de la biodiversidad y no enfrentado a ella. Es decir, que el hombre se reconozca como parte de un sistema, el sistema biosférico. Una vez que se reconoce como parte de este sistema, puede valorar al sistema biosférico y reconocer su vulnerabilidad. Este doble reconocimiento es lo que permitirá al ser humano dar el salto ético, lo que lo llevará sensibilizarse con lo otro no-humano y alejarse así de un antropocentrismo fuerte, valorizando a lo otro, y dejando de lado una mirada objetivante. Como sostiene Bugallo: «para la persona humana, alianza es reconocer en el otro algo de mí, reconocerse en el otro en algún aspecto. Este aspecto es un tipo de valor inherente común: todas las criaturas “con su sola existencia” dan gloria a Dios en tanto reflejo de la sabiduría y belleza del *Logos* (aún aquellas que no tienen en sí mismos ninguna posibilidad ni de atender a las intenciones de Dios ni de revelar su misterio ni de contribuir –al menos hasta ahora– a transformar el mundo según la voluntad de Dios). La perspectiva de la alianza no es teo-antropocéntrica sino teo-cosmocéntrica»⁴¹. No hay que entender esta idea como una antropomorfización del resto de los seres vivos, sino como el reconocimiento del aspecto relacional del ser (el ser es relacional porque hace referencia a otros seres que le dan sentido), que queda explícito también en la doctrina de los grados del ser. Y continúa: «Para la persona humana, alianza es compasión, padecer conjunto que descentra de algún modo al ser humano; sus deseos de dominio deben morigerarse hacia la responsabilidad del cuidado. Todas las criaturas –por su sola existencia relacional a la donación del creador tienen un tipo de derecho en común: el derecho a vivir y florecer»⁴². Interpretado este texto a la luz de la doctrina de los grados del ser: todas las criaturas, por participar del Creador, poseen un grado de perfección, es decir, un valor que les es inherente, y por poseer este valor es que tienen un derecho a la vida.

Este valor intrínseco de las cosas, este reconocer que cada una de ellas tiene dicho valor por participar del Creador, hace que a la vez se pueda reconocer que no son un objeto que se pueda poseer y que existen deberes para con ellos, a diferencia de lo que sucede en una metafísica dualista y mecanicista donde la naturaleza y el otro son vistos como meros instrumentos al servicio del ser humano. Dejar de ver al otro como propiedad es crucial si se quiere sostener una ética que valore al resto de los seres vivos por el valor intrínseco que tienen. Pero sumado a esto es necesaria la empatía, el sentir compasión ante las otras especies, ante lo otro, ayudando a combatir su extinción y promoviendo su conservación, denunciando la crueldad y la injusticia hacia los animales y el resto de los seres vivos, respetando la biodiversidad y promoviendo el cuidado de los recursos y el medio ambiente como aquel espacio común que sustenta la vida de todos.

⁴¹ Alicia Irene Bugallo, «Los valores de la biodiversidad a partir del Documento de Aparecida y otros textos eclesiales; ¿un nuevo ámbito para el diálogo entre ciencia y religión?», *Quaerentibus. Teología y Ciencias* 2, Vol. 2 (2013): 17.

⁴² Alicia Irene Bugallo, «Los valores de la biodiversidad a partir del Documento de Aparecida y otros textos eclesiales»: 17.





Una ética ambiental necesita como fundamento una metafísica que valore el carácter relacional de los seres vivos y de los hombres. Pero en última instancia también necesita, como sostiene White, una religión que la apoye: «lo que las personas hacen con su ecología depende de lo que piensan acerca de ellos mismos en relación al mundo que los rodea. La ecología humana está profundamente condicionada por las creencias acerca de nuestra naturaleza y destino, es decir, por la religión»⁴³. Como sostiene el teólogo del proceso Wesley Wildman, en el contexto de la teología cristiana «si la relación Dios-mundo es la base metafísica para todas las relaciones, luego en cierto hermoso sentido, lo divino impregna a toda la realidad, haciendo que todo sea sagrado y digno de respeto. En el pensamiento trinitario, creer que todo es una expresión externa de las energías que fluyen de las relaciones amorosas entre las Personas de la Trinidad debe transformar nuestras actitudes espirituales y morales en la vida cotidiana»⁴⁴. Es decir, si las relaciones entre los distintos seres de la creación tienen como fundamento las mismas relaciones intratinitarias, esto hace que el mismo carácter relacional de los seres cobre una sacralidad inesperada. Y esta sacralidad trae como consecuencia una reverencia y respeto que necesariamente impacta nuestra actitud moral cotidiana.

Conclusión

Para superar la crisis ambiental que estamos viviendo no basta con desarrollar más tecnología y más ciencia, sino que también es necesario repensar y modificar nuestra relación con la naturaleza. Como sostiene la eco-filosofía, es necesario superar una ontología mecanicista centrada en un antropocentrismo fuerte que contrapone dualísticamente al hombre de la naturaleza, viéndola como mera propiedad al servicio del ser humano. Ahora bien, mientras que las eco-filosofías suelen apoyarse en una ontología relacional, se propone que no solo esta ontología puede funcionar de base para repensar y modificar nuestra relación con la naturaleza, sino que también la clásica doctrina metafísica de los grados del ser sirve como base para un nuevo paradigma ecológico. Esta afirmación se contrapone a la idea, que sostiene la eco-filosofía, de que la raíz de este tipo de ontología se encuentra tanto en los orígenes de la filosofía griega occidental, sobre todo a causa de la metafísica substancialista aristotélica, como también, como sostiene el teólogo White, en el cristianismo, que aboga por una creación donde el hombre es el centro, creado a imagen y semejanza de Dios y que, por lo tanto, marca la diferencia y oposición con el resto de las creaturas que están a su servicio. En efecto, se considera que la clásica doctrina de los grados de ser, a la vez que le otorga un valor y una dignidad especial al ser humano, lo considera como una parte integral de la naturaleza (o de la creación, en una cosmovisión cristiana). En efecto, esta doctrina

⁴³ Lynn White, «Raíces históricas de nuestra crisis ecológica»: 82.

⁴⁴ «If the God-world relation is the metaphysical basis for all relations, then in some beautiful sense the divine suffuses all of reality, making everything sacred and worthy of respect. In Trinitarian thought, to believe that everything is an outward expression of the energies flowing from the loving relations among the Persons of the Trinity ought to transform our spiritual and moral attitudes to everyday life». Wesley J. Wildman, «An Introduction to Relational Ontology», en *The Trinity and an Entangled World: Relationality in Physical Science and Theology*, ed. John Polkinghorne y John Zizioulas (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 56.





lejos de establecer una brecha incommunicable entre los seres vivos, especialmente los animales y los seres humanos, defiende una continuidad gradual entre las distintas esferas, donde la esfera inferior anuncia o prepara a la siguiente, remarcando el carácter de interconectividad que existe entre los distintos seres de la biosfera. De este modo, queda superada toda visión mecanicista de la naturaleza y todo dualismo cartesiano, a la vez que un antropocentrismo fuerte, que considera a la naturaleza como una propiedad del hombre, que puede ser explotada y dominada a libre demanda de aquel.

Ahora bien, aunque la doctrina de los grados del ser apoya un antropocentrismo moderado, al establecer que hay una jerarquía de valor ontológico en los seres, esto lleva a su vez al respeto y al reconocimiento del valor de lo otro al mismo tiempo. En efecto, esta doctrina reconoce una jerarquía de valores entre los distintos grados de ser, según el grado de participación en la suma perfección divina. Si bien se reconoce la superioridad del hombre, reconoce también que este es un microcosmos que integra los grados inferiores y que por ende existe una estrecha relación entre los distintos grados. Mientras que la superioridad del hombre conlleva responsabilidad, su relación con los distintos seres y el mismo hecho de ser considerado un microcosmos es la fuente del sentimiento de empatía, de valor y respeto hacia lo otro no humano que es la base de todo comportamiento ético. En efecto, es preciso concluir que solo desde la empatía, el valor y el respeto vamos a poder desarrollar una ética al servicio de la biosfera, que cuide la biodiversidad y el medio ambiente.

Bibliografía

- Bugallo, Alicia Irene. «Los valores de la biodiversidad a partir del Documento de Aparecida y otros textos eclesiales; ¿un nuevo ámbito para el diálogo entre ciencia y religión?». *Quaerentibus. Teología y Ciencias 2*, Vol. 2 (2013): 39-62.
- Bugallo, Alicia Irene. «Ontología gestáltica y experiencia de lo divino en Arne Naess; esbozos de una fenomenología profunda». En *Trascendencia y Sobreabundancia. Fenomenología de la Religión y Filosofía Primera*, editado por Juan Carlos Scannone, Roberto Walton y Juan Pablo Esperón, 321-336. Buenos Aires: Biblos, 2014.
- Bugallo, Alicia Irene. «Ontología relacional y ecosofía en Arne Naess». *Nuevo Pensamiento 1* Vol. I (2011): 151-174.
- Leibniz, Gottfried. «Carta a Huygens, Dic. 29, 1691». Citada por J. J. MacIntosh y Peter Anstey en Robert Boyle, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2014), editado por Edward N. Zalta. Consultada en marzo 18, 2019. www.plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/boyle/.
- Leopold, Aldo. «La Ética de la Tierra». *Ambiente y Desarrollo 1*, Vol. 23 (2007): 29-40.
- Marcos Martínez, Alfredo. «Política animal. El “Proyecto Gran Simio” y los fundamentos filosóficos de la biopolítica». *Revista Latinoamericana de Bioética 12*, Vol. 7 (2007): 60-75.
- Mathews, Freya. «Ecological philosophy». En *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, editada por Tim Crane y Edward Craig. Consultada en mayo 10, 2018. www.rep.routledge.com/articles/thematic/ecological-philosophy/v-1/bibliography/ecological-philosophy-bib. doi: 10.4324/9780415249126-N017-1.





- Naess, Arne. «The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary». *Inquiry*, Vol. 16 (1972): 95-100.
- Rozzi, Ricardo. «Ética ambiental: raíces y ramas latinoamericanas». En *Fundamentos de Conservación Biológica: Perspectivas Latinoamericanas*, editado por Richard Primack, Ricardo Rozzi, Peter Feinsinger, Rodolfo Dirzo y Francisca Massardo, 311-362. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Sanguinetti, Juan José. *Neurociencia y filosofía del hombre*. Madrid: Palabra, 2014.
- Stein, Edith. *La estructura de la persona humana*. Madrid: BAC, 2007.
- Stein, Edith. *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- UNESCO. *El Correo de la UNESCO*. París: UNESCO, abril-junio 2018. Consultada en mayo 13, 2019. <https://es.unesco.org/courier/2018-2>
- White, Lynn. «Raíces históricas de nuestra crisis ecológica». *Ambiente y Desarrollo* 1, Vol. 23 (2007): 78-86.
- Wildman, Wesley J. «An Introduction to Relational Ontology». En *The Trinity and an Entangled World: Relationality in Physical Science and Theology*, editado por John Polkinghorne y John Zizioulas, 55-73. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

Enviado: 20 de marzo de 2019
Aceptado: 4 de mayo de 2019

