Alicia Irene Bugallo

‘La filosofía ambiental en Arne Naess; sus propuestas del Movimiento Ecología Profunda y las influencias de Baruch Spinoza y William James’ [1]

[1] Publicada como Bugallo, Alicia Irene, ***La filosofía ambiental en Arne Naess. Influencias de Spinoza y James***, Ediciones del ICALA (Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano), Río Cuarto, Argentina, 2011. ISBN 978-987-1318-15-5.

ÍNDICE

Prefacio. ……..…..6
Introducción. ……..…..20
Semblanza de Arne Naess …….……24

PRIMERA PARTE

1.- La primera versión del *Movimiento Ecología Profunda*; su relación con la ciencia y con la sabiduría. ……..…..36

1.1.- Aproximación al sentido de la expresión *ecología profunda*……36

1.2.- Prevenciones hacia la ciencia y valoración del naturalista de campo……40

1.3.- La dimensión política del movimiento……..…..43

1.4.- El valor de la sabiduría. ……..…44

2.- Aspectos distintivos del pensamiento de Baruch de Spinoza. ……47

2.1.- Breve reseña sobre vida y obras de Spinoza ……..47

2.2.- La Sustancia, Dios, Naturaleza… ……..49

2.3.- Atributos y modos de la Sustancia ……50

2.4.- Caracterización de los cuerpos; el individuo humano. ……..53

2.5.- Las afecciones; el conato. …… ……...56

2.6.- El valor de la cooperación. ……58

2.7.- Los tipos del saber ……...……..58

2.8.- Recepción e influencias del pensamiento de Spinoza ……...……62

3.- Reflejo de las ideas de Spinoza en el pensamiento ambiental de Naess….65

3.1.- Los vínculos ‘spinozismo-ambientalismo’. ……..…65

Punto 1.- La Naturaleza no es algo pasivo, inerte. ……..……..66

Punto 2.- Dejando de lado los dualismos cuerpo/alma, materia/espíritu, etc. ……...69

Punto 3.- Naturaleza o Universo, fuera del tiempo. ……..69

Punto 4.- No habría un orden moral mundial establecido definitivamente. ……..71

Punto 5.- Sobre el Bien y el Mal. ……...……71

Punto 6.- La interconexión de todas las cosas. ……72

Punto 7.- Mantenimiento y desarrollo de la esencia específica de cada cosa. ……..…..74
Punto 8.- Sobre la potencia del ser. ……...…..76
Punto 9.- Un derecho natural de todas las cosas. ……..…..78
Punto 10.- Desalentando el mero daño o dominación. ……..……..79
Punto 11.- Hacia el Supremo Bien, una tarea colectiva. ……80
Punto 12.- No al distanciamiento del mundo concreto. ……...…..82
Punto 13.- El *Amor intellectualis Dei*. ……...…..84
Punto 14.- Acción o pensamiento conjuntamente. ……85
Punto 15.- Una etiología distinta ……86
Punto 16.- Atento a la diversidad cultural y natural. ……..86
3.2.- A modo de síntesis. ……...…….86

SEGUNDA PARTE

4.- La segunda propuesta del *Movimiento Ecología Profunda*; características principales. ……..……..89
4.1.- Hacia la segunda versión del MEP. …….……90
4.2.- Sentido general de los Principios. …….92
4.2.1.- El biocentrismo …….…….92
4.2.2.- El impacto humano ……93
4.2.3.- La necesidad de actuar …….……..94
4.3.- Visión totalizadora; relevancia del *Diagrama del Delantal*. …….94
4.4.- Defensa de la diversidad cultural. ……..99
4.5.- La intencionalidad pragmática. ……...…….103

5.- El pragmatismo clásico; particularidades del pensamiento de William James. ……104
5.1.- El pragmatismo filosófico clásico. …….……..104
5.2.- La figura de William James. ……....109
5.3.- El pragmatismo según James. ……..111
5.4.- El empirismo radical. …… ……114
5.5.- La voluntad de creer. ……...……116
5.6.- ¿Divergencias o convergencias entre Spinoza y James? ……...……..118

6.- La modalidad pragmática del ambientalismo naessiano …….……122
6.1.- El valor de las creencias para la acción. ……..…….122
6.2.- El ‘significado pragmático’ de las distintas aproximaciones a la realidad. ….……125
6.3.- El pragmatismo como método. ……127
6.4.- De las *verdades últimas* a los *postulados útiles*. ……..128
6.5.- ¿Refleja el *MEP* opciones genuinas? …… …129

TERCERA PARTE

7.- Consideraciones sobre la *ecosofía* personal de Naess
–Primera Parte- …….131
7.1.- La idea de autorrealización. ……132
7.1.1.- Ampliación del Self; identificación ……..133
7.1.2.- Self ecológico y apertura a ‘lo otro’ ……134
7.2.- El sistema constructivo de la *ecosofía T*. ……137
7.3.- La ecosofía T ¿una ética ambiental más? ……...…….142

8.- Consideraciones sobre la *ecosofía* personal de Naess
–Segunda Parte- ……..……146
8.1.- La ontología relacional gestáltica. ……..147
8.2.- Experiencia espontánea y pensamiento abstracto. ……..149
8.3.- Ejemplos de experiencias gestálticas ……..152
8.3.1.- Más allá de Protágoras ……153
8.3.2.- Percepción y apercepción ……153
8.3.3.- Percepciones metafísicas ……...…….. 154
8. 4.- Implicancias ambientales del cambio de percepción ……..157
8.5.- Superando la dicotomía hecho/valor. ……...…159

9.- El legado problemático de los postulados del *MEP*
–Primera Parte- ……..…..162
9.1.- El debate antropocentrismo-biocentrismo. ……..…….163
9.1.1.- Desde la actitud utilitaria ……..……163
9.1.2.- Desde la actitud kantiana …….167
9.1.3.- Desde la actitud aristotélica …….168
9.2.- El poder humano actual y el 'novum' de la ética. ……169
9.3.- Otra aproximación al tema de las 'necesidades vitales'. ……..171
9.4.- Las nuevas dimensiones del impacto antrópico. ……..173
9.4.1.- El advenimiento de la era post-natural. ……174
9.4.2.- La problemática poblacional. ……176

10.- El legado problemático de los postulados del *MEP*
–Segunda Parte- …….……180
10.1.- Sobre los cambios culturales a promover. …….……180
10.1.1.- Cambios en las pautas de consumo ……181
10.1.2.- Cambios en los estilos de vida. …….183
10.2.- Sobre la idea de 'cambio de paradigma'. ……..185
10.3.- ¿Se sostiene aún el *MEP*? ……..188

Reflexiones finales. ……..192

Bibliografía ……...…200

Prefacio

Del ambientalismo científico a la ecofilosofía

La conciencia ambiental contemporánea surgió después de la Segunda Guerra Mundial a partir del análisis de los efectos globales de la tecnología atómica de guerra, especialmente desde los Estados Unidos; dicha preocupación pronto se amplió del aspecto nuclear a la problemática ambiental en general. Cabe recordar que el primer ambientalismo (al menos el reconocido públicamente como tal) fue generado en la comunidad científica académica a partir de preocupaciones más o menos acotadas, tales como la contaminación radioactiva por pruebas nucleares o la contaminación con sustancias químicas, compuestos clorados, etc.[2]

Figuras prominentes del ambientalismo científico fueron, entre otras, los estadounidenses Barry Commoner, fisiólogo de plantas y Rachel Carson, Master en genética, especialista en ecología marina. El primero tuvo gran participación en el *Comité para la Información Nuclear*, creado en 1958, como parte de la campaña contra la radiación en el planeta. Las pruebas nucleares estaban provocando una poderosa reacción moral. Ante ese comité se fueron juntando otros científicos, cada vez con más representantes de las ciencias biológicas. Después de 1963 se constituyó el primer *Comité para la Información ambiental*.

Por su parte, Rachel Carson, autora del notable libro *Primavera Silenciosa*, 1962, advirtió que la actividad antrópica estaba produciendo contaminación en el planeta, con sustancias como el DDT, los pesticidas clorados, el gamexane, etc. Según la autora, estos contaminantes estaban afectando severamente la cadena de la vida, la cadena alimentaria, desde las pequeñas diatomeas hasta los grandes mamíferos y al hombre mismo. Se trata de sustancias que se acumulan en los tejidos de plantas y animales, penetran en las células

[2] Alicia Irene BUGALLO, 'Algunos aspectos distintivos de la filosofía ambiental, en lo que hace a su relación con la ciencia' en *Revista Ideas Ambientales*, Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales, 2006.
www.manizales.unal.edu.co/modules/unrev_ideasAmb/documentos/IAedicion3.pdf
Más allá de las distinciones que puedan hacerse, en este trabajo hemos de considerar al *ecólogo* como un especialista científico en ciencia ecológica, y al *ambientalista* o *ecologista* como el militante o simpatizante de movimientos políticos o de grupos de impugnación a favor de la causa ambiental. Se puede ser ecólogo y ecologista al mismo tiempo, aunque no siempre los ecólogos han sido ambientalistas, y en general los ecologistas no suelen practicar las ciencias naturales.

germinales, alterando el material de la herencia, del cual dependen formas futuras. El impacto producido por el libro, tanto favorable como desfavorable, atrajo la atención pública a nivel local, regional y global. Condujo a que USA aprobara la Ley de Agua Limpia, *Clean Water*, y la prohibición del uso del DDT. Y Carson sigue siendo considerada la iniciadora o abanderada del ambientalismo en sus etapas iniciales.

Los problemas ambientales –catastróficos, agudos o crónicos- pueden tener origen natural y/o antrópico. En el caso de los problemas ambientales de origen antrópico, se consideran los *catastróficos,* como los que podrían devenir de una guerra o su más temida consecuencia: el Invierno Nuclear; los *agudos*, que son breves y repentinos, como el caso de emisiones tóxicas o la liberación accidental de bacterias, o los *crónicos*, que se gestan a lo largo del tiempo, como la reducción de la capa de ozono, el efecto de invernadero o la formación de lluvias ácidas. En todos los casos son síntomas de un cambio histórico sin precedentes: el hecho de que la especie humana ha devenido, hasta cierto punto, una variable físico-química en el sistema físico-químico de la biosfera.

Expansión del ambientalismo

La preocupación ambiental emergente extendió su influencia a Europa y al resto del mundo, consolidándose en movimientos de participación cívica y social no-gubernamentales, anhelantes de crear *una nueva cultura integrada y en armonía con la Naturaleza*. Se trataba en este caso de movimientos de desaprobación comprometidos en la tarea de generar alternativas en relación al estilo hegemónico en las sociedades industrializadas. La Fundación Vida Silvestre (WWF), primera ONG ambiental mundial, fue creada en 1961.

La década del ’70 también estuvo marcada por el impacto de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano de 1972, conocida como *Conferencia de Estocolmo*, a partir de la cual no sólo la ecología debería interesarse por los problemas socio-ambientales, sino que los gobiernos y partidos políticos no podrán ya permanecer al margen del desafío de los problemas ambientales locales, regionales y/o globales. De Estocolmo surgió el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) y se consolidaron los primeros partidos verdes, como en Alemania.

La progresiva degradación del ambiente biosférico parece exceder el marco puramente socio-político y aún económico, y nos ha enfrentado a un verdadero problema moral: nuestro compromiso con el *desarrollo sustentable*. Esta expresión surgió del documento *Nuestro*

Futuro Común, llamado también *Informe Brundtland*, que la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo redactó en 1987 para las Naciones Unidas. El mismo lleva el nombre de la Sra. Gro Harlem Brundtland, ex Primera Ministra de Noruega y en ese entonces presidenta de la mencionada Comisión, indicado que: s*erá desarrollo sustentable aquel que responda a las necesidades del presente, sin por eso limitar la capacidad de las generaciones futuras de satisfacer las suyas.*

Este informe fue en su momento un buen diagnóstico de situación, demostrando con datos técnicos las relaciones entre destrucción ambiental y desarrollo económico. Apelaba a la moral y humanitarismo de los centros de poder mundial ¿suponiendo que los países desarrollados estarían realmente dispuestos a ayudar a los más pobres?

A partir de los ’90 nos encontramos con un panorama rico y complejo que tiende progresivamente a su globalización. La Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo, Río de Janeiro 1992, también llamada C*umbre de la Tierra* o *Río ’92*, emitió documentos de gran relevancia como el *Convenio sobre Biodiversidad* y la *Agenda 21*. *Río ‘92* señaló la dirección de los cambios para alcanzar un desarrollo sustentable: los pobres deben recibir una participación justa en los recursos para sustentar su crecimiento económico; los sistemas políticos deben favorecer la participación ciudadana en la toma de decisiones, en especial las relativas a actividades que afectan a sus vidas; los ricos deben adoptar estilos de vida que no se salgan del marco de los recursos ecológicos del planeta, y el tamaño y crecimiento de la población deben estar en armonía con la cambiante capacidad productiva de la biosfera.[3]

En la Cumbre Mundial sobre el Desarrollo Sostenible, Johannesburgo, 2002, se destacó el rol de la Educación para el Desarrollo Sostenible, junto al compromiso en

[3] El término *desarrollo sustentable* ha sido objeto de aceptación, reformulación y también de duras críticas. La expresión original del inglés: ‘s*ustainable’* se ha traducido tanto como ‘sostenible’, ‘sustentable’ o ‘duradero’. El Diccionario de la Real Academia considera que ‘sustentar’ sería *‘conservar una cosa en su estado’*. Si lo aplicamos como adjetivo a ‘desarrollo’, podríamos convenir que sería mejor que ciertos aspectos del desarrollo actual no permanecieran tal cual, sino que cambiaran. La actual 22° edición del Diccionario define como ‘sostenible’ al *‘proceso que puede mantenerse por sí mismo, como lo hace, por ejemplo, un desarrollo económico sin ayuda exterior ni merma en los recursos existentes’*. La ambigüedad terminológica por el uso de ambos términos aparecerá tanto en las Cumbres de Río 92’ como en Río + 10 en Johannesburgo, 2002. Allí surgió también la Declaración sobre Desarrollo Sostenible, entendiendo a éste como desarrollo económico y desarrollo social asociados a la protección ambiental. Actualmente se ha optado por sustituir las expresiones ‘desarrollo sustentable’ o ‘desarrollo sostenible’ por ‘sustentabilidad`. Esta no sería sólo el mantenimiento de un adecuado uso de los recursos naturales, sino fundamentalmente las estrategias sociales que se plantean los grupos humanos para mantener la búsqueda de sus mejores condiciones de vida. Esta sería al menos la sustentabilidad que América Latina necesitaría.

construir una sociedad mundial humanitaria y equitativa y generosa, consciente de la necesidad de respetar la dignidad de todos los seres humanos. En especial, las universidades fueron consideradas como grupo principal en el escenario mundial, para lograr los objetivos de la sostenibilidad, visualizándolas como interlocutoras sociales y espacios de ensayo e interacción de formas de vida alternativas, orientadas al aprovechamiento, conservación, protección y restauración de espacios bioculturales.

Problemática ambiental y saber científico

El desarrollo y maduración del objeto de estudio de la ecología a lo largo del siglo XX, han ido cambiando profundamente la percepción de nuestra relación con el medio. La ecología y las ciencias del ambiente señalan la existencia de una *biosfera,* como el complejo integrado de todos los ecosistemas del planeta, donde la humanidad interactúa con el resto de las especies. Conjuntamente con la emergencia de la *Era de la Ecología*, las ciencias fueron asumiendo un nuevo paradigma de interdependencia y complementariedad. En *The Tao of Physics* [*El Tao de la Física*], 1975, el físico austríaco Fritjof Capra comparaba la filosofía taoísta con la física cuántica, tan cercanas en su percepción de la realidad como un todo interconectado, donde cada fenómeno se define por las relaciones en que se encuentra con el resto del sistema.

Las ciencias de la complejidad muestran por su lado la insuficiencia de la separación tradicional entre Ciencias de la Naturaleza y Ciencias del Hombre. Sin embargo debe destacarse que en un principio, la relación del ambientalismo en general y las ciencias naturales –incluyendo a la ecología- fue francamente ambigua. Diversas prevenciones hacia la ciencia se hicieron presentes.

Por un lado, los grupos más radicalizados reclamaban en los ’70 el *fin de la ciencia,* dando lugar al fenómeno conocido como de la ‘anti-ciencia’. Se puede considerar la expresión ‘anti-ciencia’ en un sentido más moderado, como *visión contraria o alternativa a la ciencia convencional*. [4] Se trataría, en realidad, del *fin de la creencia en la ciencia tal como es usualmente concebida.*

Por su parte, para ciertas representantes del movimiento feminista, la ecología también estaba *sospechada de complicidad con la destrucción del planeta,* simplemente por ser un producto más de la nefasta comunidad científica *logocéntrica, androcéntrica, eurocéntrica*.

[4] Gerald HOLTON, *Science and Anti-science*, Cambridge, Ma-London, Harvard Univ. Press. 1993, p. 151

Finalmente, otros pensadores de la contracultura, indicaban a la ecología como una ciencia 'anticientífica', subversiva, ligada a lo femenino, a la madre naturaleza, tan explotadas ambas a lo largo de la historia por el *varón- racional-competitivo-dominante-blanco-europeo.* Feroces impugnadores de la modernidad creyeron reconciliarse con 'la ciencia' a través de la ecología.

Lo que ofrecía la ecología, para sus defensores, era una visión no reduccionista del ambiente –como sería pensarlo sólo en términos de las partes que lo componen-, visualizándolo en cambio a través de las interrelaciones que lo sustentan, estudiadas desde una aproximación multidisciplinaria, integradora.[5]

La ecología parecía sustentar además una perspectiva no-antropocéntrica, en tanto la humanidad formaría parte de ese 'gran todo' que es la *ecosfera*, como un elemento más, tanto en su historia evolutiva como en el estadio actual. Un nuevo paradigma ecosistémico quedó desde entonces asociado a la idea fuerte de *interdependencia* de los elementos bióticos y abióticos, tomando relevancia conceptos como *complejidad*, *diversidad* y *simbiosis*.

Problemática ambiental y perspectiva religiosa

En el clásico texto *The Historical Roots of our Ecological Crisis* [*Las raíces históricas de nuestra crisis ecológica*], 1967, el historiador medievalista estadounidense Lynn White llegó a considerar como fundamentalmente 'culpable' del estilo antropocéntrico explotador a la imagen bíblica del hombre como 'señor de la Creación'. Según el pensador, la ciencia moderna estaría impregnada de esta arrogancia cristiana, al menos en su versión occidental. En efecto, en los relatos del Génesis (1, 28) el mandato divino es *'Creced, multiplicaos, dominad la tierra y sometedla'*. Se destaca así el lugar privilegiado del hombre en el conjunto de la creación, y el dominio sobre todo lo creado. Para White, la tradición judeocristiana desarrolló de forma predominante este primer mandato.[6]

Esto puede resultar lógico para una época del pasado en que el ser humano se sentía impotente frente a una naturaleza hostil y poderosa, y en donde la lucha por la supervivencia era diaria y tremenda. La naturaleza era vista como un orden autosuficiente, que no necesitaba de la intervención del hombre para sostenerse. En la actualidad la situación se ha

[5] Francesco di CASTRI, 1981, "La ecología moderna: génesis de una ciencia del Hombre y de la Naturaleza" en Revista *El Correo de la UNESCO,* abril 1981.pp. 6-11

[6] Lynn WHITE, 'The Historical Roots of our Ecological Crisis', *Science 155*, 1967, pp.1203-07 ('Raíces históricas de nuestra crisis ecológica' en *Revista Ambiente y Desarrollo* 23, Santiago de Chile, 2007, pp.78-86; traducción de Tomás Ibarra, Francisca Massardo y Ricardo Rozzi)

invertido y todos comprobamos que la naturaleza puede ser vulnerable ante un desarrollo tecnológico creciente que amenaza con alterar sus ciclos y elementos.

Ahora bien, en el relato bíblico se agregan otros versículos, como Génesis (2, 15): *'El Señor Dios tomó al hombre y lo colocó en el jardín del Edén para que lo guardara y lo cultivara'* que ubica al hombre más bien como administrador criterioso y sabio de un bien que le ha sido confiado. Actualmente, algunos plantean que sería el momento reemplazar la actitud de dominio y retomar las palabras que nos colocan como cuidadores responsables del pequeño planeta en que todos habitamos.

El debate se ha enriquecido con la incorporación de las diferencias entre *antropocentrismo fuerte* y *débil,* según la distinción que realizara el filósofo estadounidense Bryan Norton en su 'Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism' [Ética ambiental y antropocentrismo débil], 1984. [7] El estilo del *antropocentrismo fuerte* se refleja en la postura economicista aún vigente, en tanto aliente prácticas no sostenibles de agricultura, industria o turismo, urbanizaciones no planificadas, etc. Se afianza ante los logros insuficientes de las políticas sobre crecimiento demográfico y desarrollo humano integral. Pero fundamentalmente, desconoce o niega que constituya una amenaza para la continuidad de la vida en la biosfera.

Frente a esto, el arquetipo ideal de actitud que se describe como *antropocentrismo débil* tiene en cuenta las condiciones globales de la vida humana y no humana, en perspectiva a largo plazo. No tipifica por cierto a mujeres u hombres *light* que transitan distraídamente su época, sino todo lo contrario: está ligado al compromiso solidario, las reflexiones sobre usos y abusos de la tecnología, la necesidad de manejo sustentable del patrimonio natural, etc.

Para la sensibilidad religiosa comprometida con estas cuestiones, ha resultado preferible la expresión *antropocentrismo humilde* en lugar de *débil*. Según la Doctrina Social de la Iglesia, la naturaleza no es una realidad sagrada vedada a la acción humana, pero es un don entregado por el Creador a la comunidad humana y confiado a su inteligencia y responsabilidad. En *La dignidad de la tierra*, 2000, el teólogo de la liberación brasileño Leonardo Boff sostiene:

> **Cada ser constituye un eslabón de una inmensa cadena cósmica. En una perspectiva de la fe, las cosas ya existían antes de la gran explosión o inflación,**

[7] Bryan NORTON, 1984, 'Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism', *Environmental Ethics*, Vol. 6, summer fall, 1984, pp. 131-148.

> **hace cerca de 15 billones de años; nosotros estábamos en el corazón de Dios. De allí venimos y para allí retornaremos.** (*La dignidad de…*, p.19)

Boff alienta también la idea del antropocentrismo humilde, cuando hace referencia a una especie que ha reemplazado la actitud de dominio arrogante, colocándose a cargo del cuidado responsable de la creación:

> **(…) él pertenece a la naturaleza como la naturaleza le pertenece a él como cuidado y trabajo.** (*La dignidad de…*, p. 36) [8]

Quisiéramos destacar, en particular en relación a Latinoamérica y el Caribe, una revalorización de la sensibilidad cristiana al estilo de las vivencias de San Francisco de Asís (proclamado en 1979 Patrono Celestial de los ecologistas, por Juan Pablo II), quien veía a los otros seres vivos no humanos como hermanos. También, la valoración de las cosmogonías y mitos de diversos pueblos preexistentes en nuestro continente a la llegada europea a partir del siglo XV. [9]

Una espiritualidad cristiana de la ecología, en avance, está proponiendo privilegiar la conversión ecológica como dimensión integral de la fe, favorecer experiencias de la fraternidad cósmica en contacto con Dios Creador, en la dinámica que animó a San Francisco de Asís, como así también redescubrir el paso de Dios en la creación, a través del contacto directo con la naturaleza y el sufrimiento humano, lo cual será piedra de toque de nuestra pequeñez y vulnerabilidad. [10]

Impacto de la problemática ambiental en el debate filosófico

Tal como hemos destacado, aquella toma de conciencia en los ’60s se integró al dinamismo de la *Nueva Era*, movimiento para-cultural que promovió en los '70s el protagonismo de todo lo que la sociedad moderna había mantenido marginado, como la pobreza, lo femenino, la homosexualidad, la naturaleza, etc. En tal contexto, recrudeció la crítica a la famosa partición cartesiana entre pensamiento y materia; la ciencia moderna había dividido el mundo en compartimentos estancos, buscando la precisión y la exactitud; ésto la llevó a rechazar los lazos globales, el necesario momento de síntesis.

---

[8] Leonardo BOFF, *Ecologia, mundializaçao, espiritualidade. A emergência de um novo paradigma,* 1996 (*La dignidad de la Tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma,* Madrid, Trotta, 2000; traducción de José Luis Castañeda Cagigas).

[9] Destacamos el notable trabajo a partir del Documento de Aparecida del teólogo brasileño Afonso MURAD, ‘Ecología y misión: una reflexión a partir de Aparecida’, http://ip.redasociativa.org, publicado el 05-03-2010.

[10] Ver CELAM, Consejo Episcopal Latinoamericano, *Declaración final,* Simposio latinoamericano y caribeño ‘Espiritualidad cristiana de la ecología’, agosto 2010. www.celam.org

Al mismo tiempo se revitalizaron muchos aspectos 'ecológicamente' apropiados de la herencia cultural de la humanidad. En efecto, se reflotaron para Occidente antiguos valores holísticos --del gr. *holos*, el todo--, acentuando la necesidad de volver a empatizar con la Tierra y el Cosmos a través del respeto a la vida y la reverencia por la Naturaleza.[11] Se acentuó entonces una *visión ecológica* donde nada debía quedar aislado de su contexto natural y social. En el mundo contemporáneo, muchos problemas graves como la degradación del entorno, la amenaza de guerra nuclear, la persistencia del hambre junto al pretendido desarrollo, son cuestiones que ya no pueden tratarse aisladamente.[12]

La *filosofía práctica*, en especial, abordó el cuestionamiento de creencias, valores y metas de la civilización industrial. Esto estuvo acompañado, entre otros ingredientes, por el rescate de la figura legendaria del naturalista estadounidense Aldo Leopold. Siendo responsable de la administración de caza del estado de Wisconsin, Leopold escribió uno de los ensayos más decisivos para el movimiento ambientalista: 'The Land Ethics' ['Ética de la tierra'], 1946. Éste quedó incorporado al volumen de escritos póstumos *A Sand County Almanac* [*Diario de un Condado de Arena*] de 1949, puesto nuevamente en circulación veinte años más tarde, en pleno auge de los movimientos contraculturales *new age* y la emergencia del ambientalismo.

Admirado por muchos como un ecofilósofo *avant-la-lettre*, Leopold ejerció una amplia influencia en corrientes de la ética ambiental y de la filosofía ambiental en general. Su *ética de la tierra* aspiraba a ensanchar los límites de la comunidad de pares para incluir consideraciones morales hacia los suelos, las aguas, plantas, animales, o, de una manera colectiva, hacia la Tierra. No se trataba de una simple extensión de la ética tradicional; suponía sobre todo un cambio de rol del *Homo sapiens*, de conquistador del mundo a miembro pleno y conciudadano en la comunidad de todos los seres vivos. Más que acentuar la competencia entre las especies, Leopold destacó una de las ideas clave de la herencia darwiniana: el origen común de todas ellas y su metáfora del árbol de la vida del que todos florecemos por igual.

---

[11] Ver por ejemplo el trabajo del equipo dirigido por la Dra. Patricia CINER, Myriam ADARVEZ, Oscar FLORES, *et alt.*, *Ecofilosofía. Una tradición antigua y nueva a la vez*, FFHA, Univ. de San Juan, 2004; el mismo destaca cuestiones como el pensamiento de Aristóteles y el orden del cosmos en Plotino, antecedentes de la reflexión y la ética ecofilosófica desde la Antigüedad hasta nuestros días, etc., en una selección de textos relevantes que incluye también a pensadores latinoamericanos.

[12] Alicia Irene BUGALLO, *De dioses, pensadores y ecologistas*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1995, p. 10-13.

Nos sigue convocando su lema de la ética de la tierra: *toda acción humana es correcta cuando tiende a preservar la integridad, la estabilidad y la belleza de la comunidad biótica; es incorrecta la que actúa a la inversa*.

Podríamos afirmar que la 'filosofía ambiental' o 'ecofilosofía', considerada globalmente, es el desarrollo de ese extensionismo de las consideraciones morales hacia seres no humanos, así como el conjunto de reflexiones que surgen a partir de asumir tal extensionismo. Las mismas se vienen constituyendo en campos teórico-prácticos muy variados, tanto en las dimensiones antropológica, ontológica, ética, epistemológica como estética.

El ámbito de la filosofía ambiental exhibe así una multiplicidad de propuestas que han planteado la necesidad de un cambio de paradigma cultural como alternativa al paradigma tecnocrático hegemónico. Dentro de ese nuevo y variado espectro de reflexión se encuentra el *Movimiento Ecología Profunda* del cual nos ocuparemos expresamente, y diversas corrientes dentro de la *ética ambiental*, con matices que abarcan desde el *biocentrismo* radical hasta un *antropocentrismo débil* más moderado.

Más allá de sus diferencias, todas las corrientes de la filosofía ambiental coinciden en la relevancia de un cambio histórico sin precedentes: ese cambio es el hecho de que la especie humana haya devenido una variable física-química en el sistema físico-químico de la biosfera. Si no fuera por el efecto no previsto y/o indeseado del crecimiento desmesurado de la población humana y de estilos de vida sostenidos en el derroche, la crisis ambiental tal vez no se hubiera manifestado todavía. Lo que hace crisis es un horripilante desequilibrio material. Sin tamaño desorden de los elementos en la biosfera, el paradigma de la modernidad –exitoso para muchos pero negativo también para muchos-, no estaría para nada (o tan) cuestionado.

En la actualidad, una suerte de revolución ambiental está poniendo a prueba nuestra inventiva y nuestros valores. A diferencia de la revolución agrícola que posibilitó a lo largo de los siglos el aumento mundial de la población, el desafío es ahora tratar de equilibrar el crecimiento de la población y modificar los estilos de vida no sustentables a largo plazo. A diferencia de la revolución industrial que basó su despliegue en la explotación del combustible fósil, se impone reemplazarlo en el futuro por fuentes alternativas de energía renovable.

Nos plantea, además, el difícil desafío de asumir un insoslayable trabajo de reflexión, de auto-reflexión, de auto-conocimiento, para volver a resignificar nuestro puesto en el mundo. Esto marcaría la diferencia entre un ambientalismo meramente reformista, y un ambientalismo más profundo, según los términos acuñados por el filósofo noruego Arne

Naess, a quien dedicaremos el presente trabajo. El primero, el *shallow environmentalism* o ambientalismo superficial o poco profundo, está centrado en *la causa* material de la crisis ambiental y no llega a cuestionar *la raíz* de la creencia moderna en el progreso puramente material, aún siendo éste tan expoliativo del ambiente y tan explotador del ser humano. Se considera entonces ambientalismo superficial aquel que sólo da respuestas tecnológicas a la crisis ambiental. El segundo, un *deep environmentalism* o ambientalismo más profundo, saca a la luz la crisis *más profunda* del hombre actual que incumbe a valores y actitudes culturales y pautas económicas que habría que reconsiderar muy seriamente.

Pensamiento ambiental: ¿moderno?, ¿pre-moderno?, ¿pos-moderno?

Para muchas corrientes contraculturales que compusieron el fermento nutricio del ambientalismo, lo que estaba en entredicho era el paradigma de la modernidad mismo, caracterizado como la concepción del mundo tecnocrática hegemónica, materialista mecanicista, que guía las políticas y orienta el poder científico-tecnológico. Unida a la expansión del capitalismo y de la revolución industrial, esta concepción habría sido uno de los factores del crecimiento de la actitud expoliativa y dominadora propia de la civilización industrial contemporánea.

Si el *antropocentrismo fuerte* europeo occidental estaba asociado al paradigma tecnocrático de la modernidad, un deseable *antropocentrismo débil* ¿nos volvería pos-modernos o pre-modernos? En todo caso ¿la modernidad podía darnos todavía herramientas con que afrontar los desafíos de la crisis social y ambiental actual? Un predominio de la razón formal-instrumental orientada por la lógica del conocimiento hacia el control e instrumentalización de toda realidad reductible a una condición material, se viene manifestando en el llamado proceso de 'modernización'. Pero según Jürgen Habermas, este sesgo hacia lo cognitivo instrumental no da cuenta de la pluralidad de racionalidades que sugería la Ilustración. La Modernidad representa una realización incompleta de la racionalidad, o, para ser más preciso, un predominio unilateral de la ciencia sobre la moralidad y la estética.

Ante el despliegue de una modernidad incompleta, la tarea pendiente indica rehabilitar a la *racionalidad moral-práctica* (orientadora de las conductas en función de metas y valores, como la justicia) y a la *racionalidad estético-expresiva* (que integra el factor emocional de la persona, sus placeres y deseos subjetivos y espirituales). La ética y filosofía ambiental, en tanto se plantean como crítica de los modos dominantes de producción y

consumo capitalistas o comunistas, nos ayudan a pensar caminos alternativos para lograr una modernidad plena en sus múltiples racionalidades.[13]

Desde otro punto de vista, habría que asumir una doble raíz de la modernidad. Como lo subraya el pensador anglo-norteamericano Stephen Toulmin, el siglo XVI inauguró en Europa un espíritu moderno caracterizado por ser predominantemente práctico, volcado a la resolución de problemas particulares ubicados en un contexto espacial y temporal dado. Esta modernidad del Renacimiento, humanista y literaria, estaba especialmente orientada a la comprensión y resolución de situaciones concretas de la vida del hombre –*casos*-, teniendo en cuenta la opinión oral –retórica- de todas las partes involucradas. A partir del s. XVII, una segunda modernidad, científica y filosófica, surgió en sentido contrario a este primer impulso, acentuando las fundamentaciones universales, racionales, lo argumental escrito. Se acordó un gran valor a los quehaceres y temas teóricos libres de determinaciones temporales y contextuales. [14]

Para muchos pensadores esta es *la verdadera* modernidad, alejada del tratamiento oral, de lo particular, de lo local y/o referido a un momento dado. Una serie de fenómenos atípicos de los últimos treinta años del siglo XX, ligados a contextos específicos, sin el apoyo de los 'grandes relatos', sometidos a incerteza, ambigüedad y a una diversidad de interpretaciones, tal vez suenen como pre-modernos (o pos-modernos). Desde la lectura que hace Vattimo de estas cuestiones, la relevancia de lo *local, particular, temporal* y *retórico* destacada por Toulmin instala una ontología de categorías *débiles* posmodernas. [15] Desde Toulmin son síntomas de un resurgimiento de aquella primera raíz de la modernidad relacionada con la diversidad y el contexto de los asuntos humanos, removida a partir de 1945 por tres grandes temas prácticos como son *la amenaza de guerra nuclear, los desafíos de las nuevas tecnologías médicas* y *los reclamos del ambiente*.

El tratamiento de cualquiera de ellos exige decisiones ponderadas, racionalmente consideradas, y acciones que reflejen esas preferencias consensuadas. Para el mencionado Bryan Norton, una preferencia es meditada, considerada, cuando reconoce los límites de toda acción humana y es coherente con un principio racional, universal. Propone como principio básico orientador, racional, universal, *el mantenimiento indefinido de la conciencia humana*. Las normas morales, las preferencias para la práctica, deben ser coherentes con este valor

[13] Jürgen HABERMAS, 'Modernidad: un proyecto incompleto' en CASULLO, Nicolás (comp.) *El debate modernidad-posmodernidad*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1993, pp.131-144.
[14] Stephen TOULMIN, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.
[15] Gianni VATTIMO, *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona, Península, 1986.

central. Así, son alentadas las decisiones para obrar que no pongan en peligro las condiciones de continuidad indefinida de la humanidad en el planeta.

Expresado como imperativo, se podría decir: obra de modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de vida humana en la Tierra, u obra de tal manera que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de la conciencia humana en la Tierra. Una de sus consecuencias es la obligación del mantenimiento de lo que Norton llama 'recursos-base para un futuro indefinido'. Numerosos casos de resolución de conflictos tal como son tratados hoy en los comités de ética médica o de mediación o facilitación ambiental se encuadran en esa tendencia. En situaciones ideales, las elecciones preferibles emergen del consenso entre grupos o individuos de valores y culturas distintas. Ellas suponen un mayor compromiso con los contextos retóricos de la comunicación y el pensamiento.

Justamente –y a modo de ejemplo relevante de estas consideraciones- nuestro trabajo está dedicado al análisis del *Movimiento Ecología Profunda* (en adelante *MEP*) tal como fuera planteado por el filósofo noruego Arne Naess.

Filosofía práctica y sabiduría

Las propuestas del *MEP* (la primera en 1972 y la segunda en 1984) se corresponden con un período de agitados debates del ambientalismo en los años setenta y ochenta, con fieles defensores de la causa ambiental, por un lado, y acérrimos detractores por el otro (entre ellos el filósofo francés Luc Ferry)[16], tanto en el mundo industrializado como en algunos sectores de los países en desarrollo.

En ese contexto, Naess asumió la distinción entre lo que significa 'ser un profesor de filosofía' y lo que significa 'ser un filósofo', un *amante de la sabiduría*. La primera función se puede agotar en la práctica especializada del análisis y transmisión de una angosta franja de ideas. Lo segundo implica haber desarrollado una filosofía de vida; esto es, haber alcanzado una visión filosófica totalizadora (*total view*) y vivir plenamente de acuerdo con ella. Para nuestro autor, la filosofía, en tanto es enseñada en colegios y universidades, debería contribuir a que los estudiantes se ejercitaran en perspectivas amplias y profundas, al

[16] Ferry ha criticado los discursos de la filosofía ambiental (en particular del *MEP*) por considerarlos en general irracionales, misantrópicos y contrarios a los logros más valiosos del humanismo moderno al invitar, según Ferry, a una vuelta peligrosa al pasado pre-moderno. Luc FERRY, *Le nouvel ordre ecologique. L'arbre, l'animal el l'homme.* 1994 (*El nuevo orden ecológico. El árbol, el animal y el hombre.* Tusquets, Barcelona, 1994; traducción de Thomas Kauf)

mismo tiempo que debería ayudarlos a desarrollar y articular sus propias visiones totalizadoras personales. En lo que hace al vínculo entre teoría y praxis, la formación filosófica debería facilitarles la comprensión de que, todo aquello que el hombre hace solo como parte de su obrar cotidiano, es parte de un obrar mucho más amplio, de un proyecto mucho más vasto, que es el que ejecuta su existencia.

Con tal postura, expresaba también su disconformidad frente a ciertas tendencias en la filosofía occidental del siglo XX. Así lo leemos en 'How my Philosophy seemed to develop' [Cómo pareció desarrollarse mi filosofía] de 1983.[17] En primer lugar se trata del giro hacia el lenguaje en lugar de hacia el cosmos, y además, del giro hacia la lógica en lugar de hacia la experiencia (en el sentido amplio en que la planteara James). Esto es considerado por Naess como un giro hacia un callejón sin salida. ('How my philosophy…', p. 312) [18]

- Frente al par 'lógica vs. experiencia' opta como dijimos por una experiencia en el sentido más amplio, tal como fuera planteado por William James.
- Frente a la opción 'lenguaje vs. cosmos', remite a Baruch Spinoza, a la auto-realización de un *Self* más amplio que nuestro estrecho *ego*, en la apertura al universo como todo o Naturaleza, en un sentido cercano al *Deus sive Natura* del spinozismo. ('How my philosophy…', p. 315)

En cierta oportunidad Naess reconoció cuatro fuentes filosóficas o ideológicas prioritarias que marcaron su propio camino personal de reflexión y le sirvieron también de guía en esa etapa de su vida en que se destacó como activista ambiental: Baruch Spinoza, William James, George Herbert Mead y Mahatma Gandhi.[19] Nosotros iremos tras las huellas de la doble influencia Spinoza-James, lo cual supone, por cierto, un recorte en el rico mundo de ideas naessiano.

Presentamos a continuación un esquema del ensayo y luego un panorama de la vida y obra de Arne Naess, para dejar así trazadas las sendas de acceso al desarrollo del texto propiamente dicho, elaborado como trabajo de Tesis Doctoral 'La filosofía ambiental de Arne Naess; sus propuestas del *Movimiento Ecología Profunda* y las influencias filosóficas

---

[17] Arne NAESS, 'How my Philosophy seemed to develop', en André MERCIER, Maja SVILAR Eds., *Philosophers on Their Own Work*, Vol. 10, International Federation of the Society of Philosophers, N. York. Peter Lang Publish, 1983, pp. 209-26. (Ahora también en *Selected Works of Arne Naess* [*SWAN*], Tomo IX, pp. 301-316)

[18] 'The turn of (Western) philosophy in this century toward language rather than cosmos, toward logic rather than experience in the broadest sense (like that of William James), is a turn into a vast blind alley'.

[19] Ingemund GULLVAG, Jon WETLESEN, Eds., *In Sceptical Wonder. Inquiries into the Philosophy of Arne Naess on the occasion of his 70th Birthday*, Oslo, Bergen, Tromso, Universitetsforlaget, 1982, p.263.

de Baruch Spinoza y William James' (Universidad del Salvador, Área San Miguel; septiembre de 2010).

Introducción

El objetivo principal de este trabajo sería el trazado un mapa conceptual tentativo en el paisaje de la producción filosófica naessiana. En primer lugar, destacando en qué medida, algunas ideas de Spinoza y James han resultado significativas para la formulación de las dos versiones del *Movimiento Ecología Profunda*. Luego, incursionando en la *ecosofía* personal del pensador noruego y en ciertas elaboraciones de una *ontología gestáltica*.

Las fuentes a las que hemos accedido permiten entrever continuos y profundos debates que caracterizan las arenas de la *ecofilosofía*, ámbito de reflexión relativamente reciente que lucha por refinar sus ideas e intuiciones. Lamentablemente, los aportes de Arne Naess al mismo siguen siendo interpretados en forma parcial, con gran desconocimiento del conjunto de su amplia producción reflexiva.

Al mismo tiempo quisiéramos contribuir al enriquecimiento del debate sobre temas de filosofía ambiental en nuestros medios académicos –más allá del ambientalismo-, como también a su necesaria profundización y/o renovación. Entre otros aspectos, se trata de resaltar el rol que la filosofía ambiental puede desempeñar en el desarrollo de *una conciencia ambiental crítica* y no dogmática. La ecofilosofía debería quedar diferenciada del mero ecologismo.

Estructura del trabajo

El *Prefacio* nos introduce en el contexto de emergencia de la problemática ambiental contemporánea, de los inicios del ambientalismo, planteando algunos conflictos en las dimensiones del saber científico y de la perspectiva religiosa. Finalmente, refiere a las primeras apariciones de la filosofía ambiental propiamente dicha, en las sendas de la sabiduría práctica y del giro político de la filosofía.

Para completar una aproximación previa al desarrollo del trabajo, se propuso una *Semblanza de Arne Naess* que nos remonta al análisis de aspectos clave de su infancia y juventud. También se aportan detalles de su evolución intelectual, según tres períodos: primera etapa empirista en Viena y Oslo, segunda etapa crítica y, lo que hemos considerado nosotros como una tercera etapa o ‘Tercer Naess’, de cara a los desafíos teórico-prácticos de la problemática ambiental.

El desarrollo propiamente dicho del libro consta de tres partes. La PRIMERA PARTE se despliega en tres capítulos. En el *Capítulo 1* presentamos la primera versión del

Movimiento Ecología Profunda, el sentido de la expresión *ecología profunda*, la especial valoración del naturalista de campo, la dimensión política amplia del movimiento y las distinciones entre ciencia y sabiduría. El *Capítulo 2* da lugar a la presentación de las relaciones entre el ambientalismo naessiano y el pensamiento de Baruch de Spinoza. A estos efectos, se plantea una breve introducción al pensamiento de Spinoza, como la caracterización de Sustancia, la potencia infinita del Ser, la estructura relacional de la Sustancia y la noción de individuo, la idea de *Deus sive Natura* y los tipos de conocimiento. Finalmente en el *Capítulo 3* se explicitan las aplicaciones que realiza Naess del pensamiento de Spinoza a la filosofía ambiental y al ambientalismo, las cuales aparecen reflejadas en varios de sus textos dedicados al pensador judío.

La SEGUNDA PARTE aborda la reelaboración de la segunda versión del *MEP* y las manifestaciones más visibles de la influencia del pragmatismo clásico, especialmente del filósofo William James. Si bien la relación Naess-Spinoza está desplegada ampliamente por nuestro pensador, no sucede lo mismo con James; las referencias a dicha influencia son mucho menos explícitas, aunque para nosotros sean de gran incidencia.

En el *Capítulo 4*, entonces, se describe la segunda propuesta del *MEP*; se presenta el sentido general de sus ocho principios, destacando la presencia de la postura del *biocentrismo*. Se introduce un análisis de la estructura del *Diagrama del Delantal*, de especial relevancia por su carácter totalizador. De esta versión se destaca la defensa de la diversidad cultural y su intencionalidad pragmática.

El *Capítulo 5* introduce al pragmatismo clásico y a las particularidades del pensamiento de James. Se destacan las ideas de *empirismo radical*, la *voluntad de creer* y el *pluralismo ontológico* ya que estas serán un puente para establecer relaciones con las elaboraciones naessianas del *MEP*, con su *ecosofía* personal y con la defensa de una *ontología gestáltica*.

En el *Capítulo 6*, a modo de integración, se presentan nuestras hipótesis sobre el tono pragmático de las propuestas del *MEP*; en especial el valor de las creencias (verdades) para la acción, el 'significado pragmático' de las distintas aproximaciones a la realidad, el uso del método pragmático y el diseño de opciones genuinas para la acción ambientalmente preferible.

En la TERCERA PARTE hemos propuesto una ampliación de la presentación del pensamiento de Naess, más allá del *MEP* por el cual resulta conocido. En el *Capítulo 7* se despliegan características básicas de la *ecosofia T* del autor, desde la norma básica de

autorrealización, las nociones de ampliación del *Self* y de identificación, en síntesis, la constitución del *Self ecológico* y la apertura a 'lo otro'.

La ontología relacional gestáltica se analiza en el *Capítulo 8*, tanto desde ejemplos paradigmáticos vigentes en distintos textos de Naess como desde sus implicancias ambientales.

Los *Capítulos 9* y *10* toman el legado problemático de los contenidos de los ocho postulados del *MEP*, considerando la vigencia de los mismos según fueran también tratados por pensadores como Derrida, Sèrres, Boff, Cortina, Max-Neef, Campanario, Campillo, Devall, Guattari, entre otros.

En las *Reflexiones finales* intentamos destacar sintéticamente el valor del filósofo noruego, por sus aportes a la reflexión ambiental y filosófica durante largas décadas del siglos XX.

Algunos aspectos metodológicos

La búsqueda bibliográfica se realizó en gran parte en la biblioteca de la Universidad de California en San Diego, Campus La Jolla, California, USA. También se ampliaron datos en las biblioteca de la Universidad de Oslo, Campus Blindern, Noruega, y de la UNED y Complutense, en Madrid, España. El resto de la bibliografía corresponde a adquisiciones personales o por intercambio, en especial con la Universidad de North Texas, Denton, USA y con la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México.

En todos los casos, las traducciones de los textos de Naess son nuestras. En todos los casos, salvo expresa aclaración, los subrayados son nuestros. [En corchete hemos incluido nuestras aclaraciones].

Agradecimientos

Como ya indicáramos, este ensayo refleja y reproduce un trabajo de tesis de doctorado sobre Arne Naess. El mismo intentó ir más allá de una mera compilación de textos; no sólo se tuvo en cuenta lo explicitado por Naess, sino que también se conjeturó sobre la pertinencia de varias ideas no expresadas directamente por él, pero con las cuales suponemos que estaría de acuerdo con nuestra interpretación -si se la hubiésemos podido presentar-.

Mi especial reconocimiento irá, entonces, para tantos colegas y académicos que me facilitaron, de algún modo, el logro de mi propósito. En primer lugar, para Kit Fai Naess,

quien me orientó para tomar contacto con el Centre for Development and the Environment de la Universidad de Oslo, y con su Directora de Investigación Kristi Anne Stølen, gracias a cuya gestión tuve la oportunidad de cotejar ideas con Nina Witoszek y Per Ariansen. A ellos debemos además apoyo en traducciones del noruego al inglés y la indicación de búsqueda bibliográfica sobre nuestro autor.

Parte del viaje a Osla pudo ser financiado por la Beca C del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland E. V., Tubingen, período abril 2008-marzo 2009.

Debo destacar la colaboración de la especialista en ética ambiental polaca Teresa Kwiatkowska, como coordinadora para México y América Central de la International Society for Environmental Ethics, ISEE, por su facilitación de bibliografía; del mismo modo, mi reconocimiento al apoyo espiritual y bibliográfico al ecólogo y filósofo ambiental chileno Ricardo Rozzi, coordinador para América del Sur de la mencionada ISEE.

Finalmente, mi más profundo agradecimiento al Dr. Juan Carlos Scannone S. J. quien me recibiera como doctorando en la Universidad del Salvador, Área San Miguel, y al Dr. Jorge R. Seibold S. J., mi Director de Tesis. El Dr. Seibold, además de colaborar con la resolución de las dificultades de la tesis, me dio la oportunidad de ir presentando en su cátedra de Filosofía de la Naturaleza, distintos avances del trabajo sobre filosofía ambiental y ecosofía.

Semblanza de Arne Dekke Eide Naess (1912- 2009)

Nació el 27 de enero de 1912 en las cercanías de la ciudad de Oslo, en el seno de una familia acomodada. Sus padres fueron Ragnar Eide Naess y Christine Dekke. Lo precedían dos hermanos varones, Ragnar de 11, Erling de 10 y su hermana Kiki de 5. Arne estudió filosofía, matemáticas y astronomía. Se perfeccionó en la Sorbona y obtuvo su grado de Master en la Universidad de Oslo en 1933. Luego completó los estudios para su trabajo de doctorado en la Universidad de Viena (1934-35).

En efecto, a comienzos de 1934, con apenas veintidós años, Naess llegó a Viena ansioso por estudiar y escalar montañas, a lo que era muy aficionado desde la adolescencia. Por pura casualidad y suerte, como él mismo declarara, pudo asistir y disfrutar de notables discusiones en la atmósfera colaborativa del famoso Seminario Schlick, del Círculo de Viena.

Por aquel entonces, el psicoanálisis también ocupaba el centro de la atención en el panorama cultural vienés. Por circunstancias también bastante fortuitas, Naess terminó asumiendo catorce meses de psicoanálisis intensivo (todos los días de 8 a 9 de la mañana, salvo los días domingo), en manos del Dr. Edgard Hitchmann, reconocido colaborador de Sigmund Freud. Una de las cosas más sorprendentes del trabajo con Hitchmann fue el descubrimiento de su 'neurosis infantil'. La misma habría de tener, de algún modo, consecuencias en su vida posterior. Durante su trabajo de psicoanálisis, Naess trató de centrarse en la indagación de sus inclinaciones filosóficas, en parte teñidas por experiencias determinantes desde el marco de aquella neurosis temprana.

Presentamos a continuación una breve reconstrucción de tales aspectos de su infancia y juventud, así como una caracterización de los distintos momentos de la creación académica y política. Hemos seguido la guía autobiográfica del artículo 'How my Philosophy seemed to develop' [Cómo pareció desarrollarse mi filosofía] 1983, (en adelante 'How my philosophy…') y del libro *Is It Painful to Think?* [¿Es doloroso pensar?], 1993, (en adelante *'Is it Painful…'*) en el que dialoga con el filósofo estadounidense David Rothenberg. [20]

[20] Arne NAESS, 'How my Philosophy seemed to develop', en André MERCIER, Maja SVILAR Eds., *Philosophers on Their Own Work*, Vol. 10, International Federation of the Society of Philosophers, N. York. Peter Lang Publish, 1983, pp. 209-26. (Ahora también en *Selected Works of Arne Naess* [en adelante *SWAN*], Tomo IX, pp. 301-316); ver también David ROTHENBERG, *Is It Painful to Think? Conversations with Arne Naess*, Minneapolis, London, Univ. of Minnesota Press, 1993.

Aspectos de su infancia y juventud

Arne no tenía todavía un año cuando su padre falleció de cáncer. Christine, la mamá, puso especial atención en la crianza de los hijos mayores, dejando el cuidado de Arne a Mina, una niñera. La empleada resultó extremadamente cariñosa e indulgente, a punto de permitirle todo tipo de extravagancias (neuróticas, diría el Dr. Hitchmann), como jugar con frascos o moscas en la bañadera (insectos que primero tenía que conseguir ella, trepada por las ventanas o luces de la casa…sin que la madre se enterara, por supuesto). Pero finalmente la niñera fue echada teniendo él tres años, acusada de estropear su educación al consentirle lo que eran considerados meros caprichos. El sufrimiento de Arne fue muy grande y trajo como consecuencia el rechazo emocional de su madre, a la que nunca pudo llegar a querer plenamente.

Objeto de psicoanálisis fueron también los hábitos de jugar con bichitos y animales muy pequeños. En la costa del mar, por ejemplo, pasaba largas horas solo, contemplando e interactuando con pequeños pececitos o moluscos. Aquellas experiencias de cercanía con seres vivos moviéndose entre sus pies, manos o rostro bajo el agua, fueron de gran relevancia para su sensibilidad filosófica. El deleite, la riqueza y el ánimo positivo que le infundieron tales momentos, imprimieron desde temprano una apreciación de asombro hacia la diversidad de formas de vida. A su vez, promovieron en adelante un sentido de evitación de los juicios comparativos sobre seres inferiores o superiores, a pesar del registro de sus diferencias en comportamiento y reacción.

Tal como lo reconstruyó Naess desde el diván, los términos que acuñan estos matices, muy ligados a su estilo de pensar y actuar, serían: *multiplicidad*, *riqueza*, *diversidad*, *equivalencia*, *equivaloración*, *igualitarismo*, *paz*, *alegría*. Aquellas experiencias en la costa habrían sido ‘traumáticas’ en el sentido de ‘decisivas’, asociadas a sentimientos y móviles muy profundos. A su vez, los paseos por las montañas cercanas a Oslo, fueron aportando progresivamente lo suyo. Su actitud de retraimiento y distancia frente a familiares o amigos se mantuvo, en tanto la visión del paisaje desde lo alto agregó una sensación de perspectiva y amplitud de mirada; y también la sensación de estar por encima de las cosas, tranquilo, imperturbable.

Cuando estaba en la ciudad, sentía el anhelo y la necesidad de aquella serenidad descubierta en lo alto, sobre todo en el período de infancia en que vivió más mortificado por permanentes pesadillas. Alrededor de los ocho años, comenzó a asociar simbólicamente la montaña Hallingskarvet, una de las visitadas, con una suerte de ‘padre’ presente, poderoso,

benevolente, aún con los tremendos peligros que significaban para Arne los deslizamientos de piedras, los precipicios o la niebla y el viento helado. Eran aspectos que exigían mostrar respeto y tener cuidado con el medio montañoso, aunque esto último no fue sin sacrificios.

Por entonces, sus hermanos mayores habían considerado como una obligación (del amor fraternal) fortalecer al hermano menor, retraído, debilucho, tímido, y hacerlo hombre de verdad. Impuestos de tal responsabilidad, los varones no escatimaron estrategias tales como tirarlo por la nieve desde pequeñas grietas, zarandearlo entre los rigores montañeses, a pesar de sus reclamos y llantos. No podrá negarse que fueron exitosos: con el tiempo, Arne Naess se convertiría en uno de los montañistas y escaladores más famosos de Noruega. Fue el primero en alcanzar en 1950 la cima más alta jamás accedida hasta ese momento por un ser humano, el Monte Tirich Mir (7700 m) en las cadenas del Hindu Kush (considérese que el Mt. Everest fue alcanzado por primera vez en 1953); luego lideró y participó en ascensiones por distintas partes del mundo hasta 1985. [21]

A las vivencias vinculadas a *diversidad*, *asombro*, *paz*, el 'culto' a la montaña-padre le agregó las de *austeridad* y *templanza*.

Para sus quince años las horribles pesadillas habían sido superadas, quedando sólo una tendencia a padecer insomnio. En ese entonces llegó casualmente a sus manos el libro de H. G. Wells *Outline of History* [*Esquema de la Historia*], de 1920. Su lectura despertó en el joven una fuerte impresión y valoración por una diversidad de culturas y de concepciones del mundo que le resultaban desconocida hasta ese momento. A través del libro de Wells, su comprensión se amplió más allá de la historia de su propio mundo, incorporándole además un gran interés por la historia natural geogénica y evolutiva del planeta. Si es que los seres humanos eran los primeros seres vivos en tomar conciencia de su pertenencia al universo, la conclusión de Naess fue que el científico, o al menos el investigador, tenía en sus manos la tarea de informar al resto de la gente sobre la maravilla de esa pertenencia.

Estas son, brevemente, algunas de las elaboraciones que el joven aspirante a investigador-pensador lograra desde el diván, ayudado por el afanado Hitchmann, quien no obstante no tuvo tiempo de desentrañar suficientemente los motivos de la neurosis naessiana. Arne regresó a Oslo en 1936 para completar su doctorado. (Tampoco se resolvió el conflicto entre la decisión del pensador de dedicar su vida sólo a cosas esenciales, como la investigación, y el tiempo dedicado a las mujeres o a escalar montañas…) Pero queda claro

[21] No confundir en este punto con su sobrino dilecto Arne Naess Jr. (1937- 2004) hijo de su hermana Kiki, quien fuera a su vez un escalador mundialmente famoso y el primer noruego en alcanzar el Mt. Everest. Casado con la cantante estadounidense Diana Ross, falleció trágicamente en un descenso en las montañas de Sudáfrica.

que categorías clave de su pensamiento como: *multiplicidad*, *actitud naturalista*, *equivalencia*, *igualitarismo*, *no violencia*, *populismo*, *optimismo*, *distancia*, *austeridad*, *retraimiento*, *fortaleza*, entre otras, están ligadas a experiencias que marcaron su infancia y juventud.

Habiendo presentado esta primera aproximación al carácter de nuestro filosofo, pasamos a delinear un esquema de las etapas de su producción académica, matizadas por el activismo social y algunas vicisitudes de su vida privada.

Primer Naess; la etapa empirista.

Cuando Naess dejó Oslo a los veintidós años, su primera elección para hacer una vida académica (y practicar el montañismo) había sido Suiza. Como este destino resultó demasiado caro, optó por Austria, donde se vinculó al Círculo de Viena, según declarara ('How my philosophy…', p.312), por pura casualidad. Sus sostenedores compartían un interés común por la filosofía de la ciencia y un disgusto común por la metafísica académica que entonces prevalecía en Alemania y en Europa Central.[22]

Consideraban la matemática, la lógica, y la física como los grandes modelos a los que debía ajustarse toda forma de discurso científico. Por un lado, la propuesta aparecía como una continuación del programa positivista de Comte en el siglo XIX de convertir a la biología, la psicología y la sociología en ciencias positivas bajo el modelo paradigmático de la física. Significaba también un desarrollo ligado a la gran corriente de los filósofos empiristas ingleses como Francis Bacon, Thomas Hobbes, John Locke, George Berkeley, David Hume, etc.

Además de la exigencia de sujetarse a la fuerte base empírica, también jugaban un papel muy importante la matemática y la lógica, o ese *factor deductivo o formal*, racionalista, propio del procedimiento científico. Los participantes del Círculo de Viena seguían la tradición empirista y positivista pero apoyados en el *análisis lógico del conocimiento* de Ludwig Wittgenstein, tal como había sido planteado en el *Tractatus logico-*

[22] El Círculo de Viena (1929-1936) se originó como un grupo de discusión informal en la Universidad de Viena, presidido por Moritz Schlick. Entre los miembros más prominentes se contaban Rudolf Carnap, Otto Neurath, y Kurt Gödel. Otros asociados fueron Carl Hempel, Charles W. Morris y Alfred J. Ayer. El principal proyecto del *Wiener Kreis* fue proporcionar una *visión científica del mundo*, una *wissenschaftliche Weltanschauung*. Tradicionalmente, era la filosofía quien podía aportar una visión del mundo. Alcanzar una visión científica del mundo implicaba, entonces, transformar la filosofía, considerada por la tradición como un campo teórico autónomo, hasta conformarla como una filosofía científica.

philosophicus en 1922. Bajo su influencia, muchos problemas de la filosofía se transformaron en *análisis del lenguaje*.

El *simbolismo lógico* desarrollado a su vez por Bertrand Russell (en especial en los *Principia Matemática* de Whitehead-Russell, 1910) les parecía útil para convertir a la filosofía en una disciplina científica. Así el positivismo quedó transformado en positivismo lógico y el empirismo en empirismo lógico. (Ambas expresiones forman parte del campo más amplio denominado *filosofía analítica*).

Su estada en Viena

Naess fue acogido a los seminarios del positivismo lógico guiados por Moritz Schlick y Friedrich Waismann con conmovedora consideración, siendo respetado en sus opiniones en todo momento. Desarrolló una gran amistad con Rudolf Carnap y Alfred Ayer; de todos ellos aprendió mucho, a pesar de sus diferencias. ¿Mantenía Naess diferencias significativas con sus compañeros del Seminario? Sí, y desde un primer momento, en tanto llevaba ya incorporados a su estilo de pensamiento a dos grandes compañeros de ruta: Baruch de Spinoza y William James (uno de los representantes del pragmatismo clásico).

De Spinoza sabemos que se declaró lector y admirador desde los diecisiete años. Respecto de James, recién hemos podido reconstruir (durante nuestra estada en Oslo en enero de 2009) que para 1931, durante su estada en París, ya lo conocía y admiraba[23]. Efectivamente, desde comienzos del siglo XX, el pragmatismo clásico (Charles Peirce, William James, John Dewey, Ferdinand Canning Scott Schiller) se había expandido desde Estados Unidos hacia Francia, Inglaterra e Italia. La inclinación hacia algunas ideas de James, por ejemplo, fue uno de los componentes que lo diferenciaron del grupo de empiristas lógicos del Círculo de Viena. Para James (ampliaremos aspectos de su pensamiento en el Capítulo 5) la verdad existe (no es un escéptico), aunque nunca es posible saber cuándo se la ha alcanzado. Los racionalistas, considera James, creen que la evidencia objetiva les brinda esa clave, pero el empirista sabe que no es infalible. Por otra parte, si las leyes científicas no son absolutamente precisas ¿qué significa decir que una afirmación es 'verdadera' en un mundo siempre susceptible de 'un cierto desvío' como decía Peirce?

Aún de aquel positivo contacto con representantes del empirismo lógico, Naess destacó algunas objeciones de fondo (‘How my philosophy…’, p.312). Por un lado, y a pesar

[23] Durante nuestra estada en el Instituto de Investigación sobre Desarrollo y Ambiente, Universidad de Oslo (enero de 2009, con la ayuda de la Beca ICALA) pudimos acceder a estos datos en el libro *Inn i filosofien*, 2002, diálogos entre la Dra. Inga Bostad y Arne Naess, traduciendo al inglés con la ayuda del Prof. Per Ariansen.

de su brillantez intelectual, ellos parecían creer que habían encontrado algunas verdades (en lugar de considerar sus perspectivas sólo como unas tendencias de investigación fructíferas, consistentes en reglas de considerable, aunque limitado, valor).[24]

En segundo lugar, les objetaba la creencia en que el estudio del lenguaje y la lógica formal podrían de alguna manera esencial contribuir a la 'solución' o al menos a la 'disolución' de los problemas filosóficos. Para el gusto de Naess, todos trabajaban (al menos en esa etapa, ya que muchos luego cambiaron algo sus perspectivas) bajo la fuerte influencia de Ludwig Wittgenstein. Naess nunca se sintió entusiasta de Wittgenstein como lo fuera Carnap, por ejemplo. Consideró que no había aportado una reforma tan sustancial de la filosofía anterior, como se pretendía. Sobre todo –en el caso de Naess-, habiendo ya sentido el poderoso impacto de las posturas pragmáticas, de relación entre la teoría y los compromisos vitales de William James, Henri Bergson o George Simmel. [25]

Carnap acuñó sus famosas críticas a Heidegger señalando en su discurso imposibilidades gramaticales (como en la frase 'la nada anonada') como si en última instancia esas imposibilidades gramaticales tuvieran mucho peso en filosofía. Pero de ninguna manera Naess pensaba así; para él ese criterio de Carnap tomaba muy superficialmente la aproximación hermenéutica, el valor de la interpretación.

La pretensión de precisión es sin duda una virtud loable, pero para Naess es sólo una herramienta. ¿Cómo puede ayudar a una intuición como: 'en el fondo, todos los seres vivos son uno'? Carnap estaría muy molesto con esa frase, sin embargo estas cuestiones no deben dejarse de lado, ya que hay muchas afirmaciones en ciencia que no pueden hacerse más precisas. En filosofía, por otra parte, raramente la ambigüedad puede ser eliminada. Deberíamos ir y volver de la precisión a la ambigüedad y viceversa, pero nunca quedar atrapados en el espejismo de la precisión. Estas objeciones vendrán luego desarrolladas en su destacado trabajo *Interpretation and Preciseness*, de 1953. En él reaparecerá el énfasis

[24] Muy en el sentido en que lo planteara William James: 'La evidencia objetiva y la certeza son, sin duda, unos refinados ideales con los que estaría bien poder contar, pero ¿dónde hallarlos en este planeta habitado por los sueños e iluminado por la tenue luz lunar? Me reconozco un completo empirista ahí hasta donde llega mi teoría del conocimiento. Vivo, estad seguros, gracias a la fe práctica de que debemos seguir experimentando y pensando sobre nuestra experiencia porque sólo así nuestras opiniones crecerán en verdad; pero creo que aceptar alguna opinión –cualquiera que sea- como si nunca pudiera volver a ser interpretada o corregida, es una actitud tremendamente equivocada.' *(James, La voluntad de creer, p. 25)*

[25] en Arne NAESS, *Moderne filosofer*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1965 (*Four modern philosophers: Carnap, Wittgenstein, Heidegger, Sartre*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1968; traducción del noruego al ingles por Alastair Hannay, pp. 155-156n)

puesto en el valor de la diversidad, la riqueza, la multiplicidad de las interpretaciones y de la búsqueda -más que del hallazgo-.

Naess destacó a su vez, en el texto 'How my philosophy…', que en la base de tales críticas a las pretensiones del empirismo lógico estaba la noción de 'experiencia', en el sentido amplio que había tomado de William James. Se trata del *empirismo radical* jamesiano, que tantas veces Naess ha hecho suyo.

Retorno a Noruega

Naess regresó a Oslo y completó su doctorado en 1936. Durante su estada en Viena había completado la última versión de su tesis *Erkenntnis und wissenschaftliches Verbalten* [*La adquisición de conocimiento y la conducta de los científicos*], la cual publicó en 1936. Para ese entonces se construyó una apartada cabaña en las laderas de la montaña Hallisngskarvet (su montaña-padre), a la llamó *Tvergastein* [piedras que se entrecruzan]. Allí, en medio de la magnificencia natural y expuesto frecuentemente a las inclemencias del invierno ártico, pasará momentos de estudio y disfrute hasta muy avanzada edad. Uno de esos primeros momentos fue la luna de miel con Else, su primera esposa (también andinista). Casados en 1937, tuvieron dos hijos: Ragnar y Arild. (Arild murió a los veinte años en un accidente ferroviario).

La tesis de 1936 muestra a un Naess más inclinado al empirismo y a una epistemología naturalista que a los aspectos verbalistas o logicistas propios de sus amigos del Círculo de Viena. A esa altura de su vida, consideraba que la investigación podía ser una ocupación apropiada en la vida, acompañada por el gozo de lograr una familiaridad con la desbordante riqueza del mundo. Los poetas, creía Naess, vivían seducidos (y limitados) por la forma y la belleza. Los investigadores, en cambio, eran los únicos capaces de abordar el estudio de todo lo existente (empirismo radical), aún siendo feo o terrorífico. Este prejuicio simplificador, amasado desde la juventud, le llevó más de cuarenta años en ser removido ('How my philosophy…', p. 308).

A diferencia de los empiristas lógicos, su modelo de ciencia era la biología más que la física o la lógica (debe subrayarse la influencia de Bergson, también, a quien había estudiado en su estada en París). Acorde con un empirismo radical de estilo jamesiano, la investigación conductual que abordó se interesaba no sólo en el estudio de los objetos o de los sujetos, sino también en sus relaciones. Así, se centró en el estudio de la conducta misma del que investiga, en la línea conductista del destacado Edward Chace Tolman.

Durante el lapso 1937-38 trabajó su pos-doctorado precisamente con Tolman, en Berkeley, California, investigando como a una rata la conducta de los investigadores que investigaban la conducta de las ratas. De regreso a Oslo, ocupó entre 1939-1969 la cátedra de filosofía de la Universidad de Oslo, constituyéndose en el profesor más joven –veintisiete años- en alcanzar tal situación. Ese período estuvo caracterizado por sus numerosos aportes en el área de la filosofía de la ciencia y del lenguaje, de la teoría de la acción comunicativa y del escepticismo, además de sus trabajos sobre Spinoza y Gandhi. En el contexto de la filosofía escandinava, se lo presenta como un miembro destacado del llamado 'Grupo de Oslo', estrechamente relacionado con la Escuela de Uppsala.[26]

Sus dos contribuciones más importantes han sido los estudios de los significados de 'verdad' y los análisis del problema del valor. En *'Truth" as Conceived by Those Who Are Not Professional Philosophers* [La verdad según es concebida por aquellos que no son filósofos profesionales], 1939, se preocupó de investigar distintos modos de identificar y definir esa idea. Para ello usó el método estadístico y cuestionarios, a fin de reconocer las creencias filosóficas en las expresiones del sentido común (importante influencia del pragmatismo jamesiano en lo que hace a la valoración del 'sentido común', junto a la ciencia y la filosofía; esto le valió a Naess casi el cargo, ya que debió enfrentar duras criticas de otros académicos deseosos de que se dedicara a cosas realmente serias, apropiadas al cargo como director de la cátedra de filosofía…). La semántica empírica desarrollada y trabajada por Naess entre 1940-1950, de fuerte tono hermenéutico, se ocupaba de los modos en los cuales el lenguaje es realmente usado en distintos contextos particulares.

Al poco de asumir como profesor de filosofía en la Universidad de Oslo, Noruega fue ocupada durante cinco años por el régimen nazi. La creciente brutalidad del régimen de Quisling [27] llevó a Naess a involucrarse con el movimiento de resistencia, desde una actitud que promovió la participación no violenta (bajo la inspiración gandhiana de los métodos pacíficos de resolución de conflictos); sus intervenciones evitaron el traslado forzado de miles de estudiantes universitarios a los campos de concentración. (Su hermano Erling, convertido ya en un importante magnate naviero, también colaboró desde Londres con el servicio secreto). Terminada la Segunda Guerra, intervino en la difícil tarea de mediar

[26] José FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, Tomos III, Ariel, Barcelona, 2004, p. 2495. (Nueva edición revisada, aumentada y actualizada por el profesor Josep-María Terricabras).

[27] Vidkun Quisling fue un político noruego favorable al nazismo, quien ocupó el cargo de Primer Ministro en la Noruega ocupada por Alemania, desde febrero de 1942 hasta el final de la Segunda Guerra Mundial. El Gobierno noruego se mantuvo en el exilio en Londres, reconocido por los aliados y presidido por Johan Nygaardsvold. Al finalizar la guerra, Quisling fue juzgado de alta traición y ejecutado.

encuentros entre familiares de víctimas torturadas y sus victimarios noruegos adherentes al régimen nazi.

Divorciado de Else en 1947, contrajo matrimonio con Siri, de quien también se separaría luego de varios años. De esta última unión nació Lotte, su hija menor.

Segundo Naess; la etapa crítica.

En los inicios de la Guerra Fría y debido a sus trabajos en comunicación y a los aporte a la resistencia contra los nazis, Naess fue elegido durante el período 1949-1950 como uno de los líderes científicos para integrar el proyecto 'East/West Controversy' de la United Nations for Education, Science and Culture Organization (UNESCO), París. Su aporte estuvo orientado a examinar la naturaleza ideológica del enfrentamiento Este-Oeste y culminó con la publicación de un informe con aportes comunes e individuales, en 1951.

Con la ayuda del joven politólogo Stein Rokkan, se elaboró un volumen considerable de información sobre los usos de términos como 'democracia' e 'ideología', con el cual se podía refutar tanto la acusación que provenía de Europa del Este de que los términos estaban mal usados en el mundo occidental, como el reproche de estos últimos en el sentido de que el Este hacía un uso perverso de los mismos. Si bien el informe se vendió rápidamente, nunca fue reimpreso por la UNESCO. Según Naess, simplemente aportaba información 'políticamente incorrecta', ya que no favorecía exclusivamente a Occidente.

Naess siguió profundizando el tema en los años siguientes, a partir de la elaboración del material obtenido por el intercambio de correspondencia con más de 450 científicos y políticos, sobre problemas candentes políticamente muy controversiales. De los trabajos sobre lenguaje y comunicación surgieron: *Interpretation and Preciseness,* [*Interpretación y Precisión*] 1953, y *Communication and Argument,* [*Comunicación y Argumento*] 1966, concluyendo que la comunicación no está basada necesariamente en un lenguaje compartido. El modo en que cada palabra alcanza un significado depende del contexto: lugar, cultura, costumbres. [28]

Interpretation and Preciseness reflejaba las mismas consideraciones sobre el valor de la diversidad y riqueza de concepciones ya experimentadas con las investigaciones sobre la multiplicidad de interpretaciones del término *democracia* e *ideología*, al igual que *no-*

[28] Al ser un pensador políglota (manejaba alemán, inglés, francés, además de latín y sánscrito) y haber crecido en un país como Noruega con una gran diversidad de dialectos y ámbitos culturales, nuestro autor pudo constatar por experiencia personal que no se puede prescribir de modo genérico qué términos básicos deben ser sostenidos y de qué modo deben ser usados.

violencia y *ecuanimidad.* La publicación *Democracy, Ideology and Objectivity* [*Democracia, Ideología y Objetividad*], 1956, también da cuenta de estos aspectos fundamentales del pensamiento naessiano.

En 1958 fundó la revista *Inquiry, Interdisciplinary Journal of Philosophy and Social Sciences* (fue su editor hasta 1975) explorando las relaciones entre filosofía, ciencia y sociedad, especialmente en lo que hace a los compromisos normativos y sus implicancias. El primer nombre propuesto para la publicación había sido *Zetetikós,* aficionado a la investigación, apto para investigar, (del griego *zetetai,* buscar o inquirir, tratar de hallar, examinar, notar la falta de, etc.) expresión que los pirrónicos griegos preferían al término 'escéptico'. La expresión quería caracterizar la apertura al asombro, el reconsiderar viejas cuestiones e imponerles nuevas preguntas, etc. Pero predominó la opinión de darle el nombre en inglés, *Inquiry* [*Indagación*].

Naess se perfiló hacia una suerte de escepticismo filosófico, pero su escepticismo filosófico implicaba considerar y aceptar –frente a la pretensión de una visión científica del mundo única y definitiva-, una diversidad de aproximaciones culturales, una diversidad de sistemas de pensamiento y de estilos de vida. Con marcado tono hermenéutico, Naess se hizo cargo de su particular *horizonte de comprensión*, lo cual no debía entenderse como algo negativo sino como la posibilidad de aprehensión de nuestra finitud, de lo falible y limitado del conocimiento.

En su libro *Scepticism* [*Escepticismo*] de 1968, adoptó esa postura como un *zeteticismo*, como apertura de mente basada en conceptos e intuiciones de equivalencia o de equi-valor de las posturas, lejos del mero dudar o de un mero negativismo. La obra daba cuenta además de la situacionalidad de la verdad en las distintas culturas.

Cabe destacar también que en este período Naess se aproximó a la tendencia crítica de la 'nueva filosofía de la ciencia' (muy en consonancia con ideas de Thomas Kuhn, de Imre Lakatos o de Paul Feyerabend) y a la idea de conocimiento 'personal' (en el sentido en que lo planteara Michael Polanyi, como conocimiento 'tácito'). Como el mismo declarara, durante esta etapa, fue cambiando su interés desde el cientificismo hacia la filosofía, desde la teoría de los *modelos científicos* hacia la teoría de los *sistemas filosóficos*, tomando, en cierto sentido, la construcción del pensamiento de Spinoza como un ejemplo de sistema.[29]

[29] Arne NAESS, *The Pluralist and Possibilist Aspect of the Scientific Enterprise*, Oslo, Universitetsfortlager, 1972, p. 138 (ahora también en *SWAN*, Tomo IV)

Tercer Naess; los desafíos de la problemática ambiental.

Los treinta años de actividad académica y docente no sólo en la Universidad de Oslo sino en California y distintos puntos de Oriente y del mundo, estuvieron matizados con un amplio protagonismo en la conformación de movimientos de base no-violentos, a favor de la paz mundial y la justicia social, de fuerte raigambre gandhiana y a raíz de los cuales más de una vez terminó preso. En el apogeo de su carrera académica, en 1969, decidió retirarse prematuramente a fin de disponer tiempo y esfuerzos para desarrollar su activismo en medio de los agitados desafíos del ambientalismo.

La decisión de involucrarse activamente en la mitigación de una crisis ambiental en expansión y la elaboración de su ecosofía personal, proporcionó la ocasión de dar una nueva expresión y matices culturales a prácticamente todos sus sueños y reflexiones de juventud.

> **El movimiento ambiental global detonado por Rachel Carson me dio una oportunidad de recuperar juntos la mayor parte de los temas de mis trabajos filosóficos en forma sistemática, bajo el título de *ecosofía*.** ('How my philosophy…', p. 315)[30]

La *ecosofía* de Naess resignificó viejos términos de su bagaje existencial, como <u>*diversidad*</u>, <u>*no violencia*</u>, <u>*ecuanimidad*</u>, <u>*igualitarismo*</u>, <u>*austeridad*</u>, <u>*fortaleza*</u>. Por *austeridad* se entenderá ahora la cualidad de una vida rica en logros de valor intrínseco, auque simple en los medios utilizados. La *fortaleza* será requerida para sostener una lucha no violenta a favor de la integridad del ambiente, a favor de las tecnologías blandas, de la diversidad cultural, de estilos de vida decentes y ambientalmente compatibles.

Así es que, a partir de 1972, aparece liderando la propuesta del *Movimiento Ecología Profunda* (en adelante *MEP*). Él mismo ha comentado esta decisión como un esfuerzo por vivir más comprometido con los conflictos sociales de su época, como un esfuerzo por *vivir según su filosofía, más que meramente cumplir una función de profesor*. Para nuestro pensador, en épocas de crisis ambiental hay que ser activista. Si uno tiene una filosofía, una religión, una visión total de sí mismo, debe actuar desde esa perspectiva.

En 1973, en ocasión de dictar unas conferencias en la Universidad de Hong Kong, conoció a la joven Kit Fai Tsui, estudiante cantonesa de filosofía, quien sería su compañera y tercera esposa por casi treinta y seis años, hasta la muerte del pensador ocurrida el 12 de enero de 2009 pocos días antes de cumplir los 97.

---

[30] 'The global ecological movement touched off by Rachel Carson gave me an opportunity to gather together most of the themes of my philosophical Works in systematic form under the heading ecosophy.'

Sus reflexiones han sido consideradas como uno de los aportes más significativos al pensamiento del siglo XX. Por tal motivo ha recibido los títulos de Doctor Honoris Causa en la Universidad de Estocolmo, 1972 y de profesor emérito de la Universidad de Oslo. Entre los numerosos premios y reconocimientos de que ha sido objeto, podemos mencionar:

- Sonning Prize (Dinamarca, 1977)
- Mahatma Gandhi Prize for Non-violent Peace (Oslo, 1994)
- Nordic Prize (Academia Sueca, 1996)
- Diploma y Medalla del Rey Harold V de Noruega, por sus contribuciones a la Agencia de Inteligencia XU durante la ocupación nazi (1998)
- Uggla Prize, Humanistiska Föreningen, Universidad de Estocolmo, 2002
- Nordic Council Award for Nature and Environment, 2002

Nuestro interés en la figura de Naess se basa, entre otros motivos, en que compartimos su compromiso ante la crisis ambiental que nos interpela y, además, su convicción de que la filosofía debe implicarse, de algún modo, para hacerle frente. Es una temática que nos enfrenta a la contemporaneidad, al *giro práctico* de la filosofía y también al necesario giro *político* de la filosofía ambiental.[31]

[31] La filosofía ambiental debería ocuparse con algo más que debates teóricos entre filósofos. Se espera de ella que salga de la actitud endogámica produciendo un giro político hacia el exterior, exogámico, hacia los no filósofos, hacia el accionar político e interdisciplinario de la problemática social cotidiana. Al respecto, seguimos a Robert FRODEMAN en 'The Policy Turn in Environmental Ethics', *Environmental Ethics*, Spring 2006, Volume 28, Nº 1, University of North Texas, Center for Environmental Philosophy.

Capítulo 1

La primera versión del *Movimiento Ecología Profunda*; su relación con la ciencia y la sabiduría

En su artículo de 1992, 'The Three Great Movements' ['Los tres grandes movimientos'], Arne Naess destacaba retrospectivamente, cómo, hacia fines del siglo XX, se fueron acentuando tres grandes tendencias hacia la auto-destrucción en la sociedad humana:

- Primero, la auto-destrucción que provocan las guerras;
- segundo, la auto-destrucción por explotación o eliminación de seres humanos, y finalmente,
- la auto-destrucción que implica la supresión de la diversidad de seres no humanos.

E indicaba, además, las reacciones que dichos fenómenos habían provocado. Así:

- la tendencia a la beligerancia constante dio lugar al movimiento global por la paz mundial (una de cuyas manifestaciones fue la creación de las Naciones Unidas terminada la Segunda Guerra Mundial);
- la falta de respeto por los derechos humanos llevó a la aparición del movimiento mundial por la justicia social (con organizaciones por los derechos humanos o Amnesty Internacional como sus expresiones).
- Finalmente, tendríamos la consolidación de un movimiento mucho más joven de carácter ambientalista, como respuesta a la disminución acelerada de la diversidad biológica y del progresivo deterioro del ambiente planetario.

  En esta línea se ubicaría el *Movimiento Ecología Profunda*.[32]

1.1.- Aproximación al sentido de la expresión 'ecología profunda'

La expresión 'ecología profunda' fue introducida por un grupo de ambientalistas noruegos, entre ellos Arne Naess, quien la incorporó en su ponencia 'The shallow and the deep. Long-range ecology movements: a Summary' ['Lo superficial y lo profundo. Movimientos ecológicos de largo alcance: un resumen'] (en adelante 'The Shallow and…') presentado en 1972 en Bucarest, en ocasión de la *Tercera Conferencia sobre el Futuro del Mundo*. El trabajo fue publicado luego en la revista *Inquiry* 16, Oslo, 1973. En dicha

[32] Arne NAESS, 'The Three Great Movements', *The Trumpeter, Journal of Ecosphy 9*, Spring 1992. (ahora también en *SWAN* Tomo X, pp. 219-225)

conferencia Naess propuso siete postulados característicos, como para distinguir un movimiento ambientalista filosóficamente más profundo (*deep*) y distinto del ambientalismo reformista o superficial (*shallow*) predominante.

Se consideraba ambientalismo superficial aquel que sólo da respuestas tecnológicas a la crisis ambiental. Desde su accionar correctivo o meramente reformista –si bien muy necesario-, el *shallow environmentalism* no se atrevería a cuestionar las raíces de la creencia moderna en el progreso puramente material, aún siendo éste tan expoliativo del ambiente y tan explotador del ser humano. Un ejemplo de esta tendencia serian las consideraciones que realizara para entonces el filósofo e historiador de las ideas australiano John Passmore, en su obra *Man's Responsibility for Nature; Ecological Problems and Western Tradition* [*La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza; problemas ecológicos y tradición occidental*], 1974.[33]

Passmore advierte que la crisis ambiental no es un *problema científico*, de la ecología; no es algo que vaya a resolverse cuando la ciencia descubra ciertas claves de fenómenos que por ahora nos dejan perplejos. Considera que es un tremendo *problema social*, pero entendiendo por tal la ocurrencia de situaciones que obstaculizan el normal desarrollo y funcionamiento de la sociedad, al igual que los accidentes de tránsito, la violencia urbana, el aumento del alcoholismo, etc. Como en el caso de las otras disfunciones sociales, los problemas ambientales deben solucionarse, según Passmore, implementando procedimientos tendientes a reducir la incidencia o gravedad del fenómeno perturbador. Así, ante la creciente contaminación se trataría de aplicar medidas para reducir el volumen de los contaminantes; ante la acumulación peligrosa de residuos se buscará amortiguar lo más posible su producción e impacto, etc. Es una postura reformista, que supone activar medidas económicas, políticas, administrativas, y científico-tecnológicas.

Naess se propuso ir más allá del ambientalismo reformista, destacando la índole filosófica de la problemática ambiental contemporánea y el rol de la filosofía ante sus desafíos. Coincide en que el ambiental es un problema social, pero no sólo por comprometer el normal funcionamiento de las sociedades desarrolladas, sino porque revela una crisis *más profunda* del hombre actual que incumbe a valores y actitudes culturales y pautas económicas que habría que considerar muy seriamente. Sin descuidar *las causas* materiales

[33] John PASSMORE, *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Tradition*, New York, Charles Scribner's Sons, 1974.

que han profundizado la problemática ambiental contemporánea, la filosofía ambiental deberá entonces trabajar sobre *la raíz* ideológica y espiritual de la problemática ambiental.

Los siete principios del *MEP* según esa primera versión fundacional son:

1.- Rechazo de la imagen de 'el-hombre-en- el ambiente' a favor de la imagen relacional, de campo total.

2.- Igualitarismo biosférico -en principio-.

3.- Principios de diversidad y simbiosis.

4.- Postura anti-clasista.

5.- Lucha contra la polución y el agotamiento de los recursos.

6.- Complejidad, no complicación.

7.- Autonomía local y des-centralización. [34]

La propuesta se inclina a la creación de sistemas sociales diversos, simbióticos y compatibles con los sistemas naturales. Sus postulados aparecen centrados en el respeto por la vida humana y no humana. Si todo hubiese quedado reducido a un Postulado 5: *lucha contra la polución y el agotamiento de los recursos*, no habría pasado de ser una expresión del ambientalismo poco profundo, que sólo da respuestas tecnológicas a la crisis ambiental.

Naess postula diversas ideas que habría que considerar conjuntamente. Advierte que con frecuencia el control de la polución y del agotamiento de los recursos se encara aisladamente de otras consideraciones, produciendo distorsiones no deseadas: cuando se aplican medidas de prevención de la contaminación suele encarecerse el costo de la vida, haciendo la diferencia entre clases o países cada vez más aguda. El desafío sería, entonces, cumplir ese Postulado 5 pero considerando a los otros principios conjuntamente.

Para nuestro autor, la filosofía es un instrumento idóneo por excelencia para debatir sobre la cuestión ambiental y llegar a los fundamentos del problema, aunque habría que asumirla como sabiduría, como *sofía*. Toda sabiduría es descriptiva y normativa a la vez,

---

[34] Estamos trabajando con la versión del referido artículo fundacional 'The Shallow and the Deep: A Long-Range Ecology Movement. A Summary' editada en la antología: DRENGSON, Alan, INOUE Yuichi (edit.) 1995, *The Deep Ecology Movement, An Introductory Anthology,* North Atlantic Books, Berkeley, pp. 3-9:

1.- Rejection of the human-in-environment image in favour of the relational, total-field image.
2.- Biospherical egalitarianism –in principle-.
3.- Principles of diversity and of symbiosis.
4.- Anti-class posture.
5.- Fight against pollution and resource depletion.
6.- Complexity, not complication.
7.- Local autonomy and decentralization.

implica la aceptación de normas, postulados, además de reflexiones sobre el estado de las cosas del mundo.

No obstante se percibe en ellos la internalización de conceptos surgidos en el campo de estudio de la ecología, tales como *complejidad*, *diversidad* y *simbiosis*, Naess interpone una aclaración:

> **(…) las normas y las tendencias del *movimiento ecología profunda* no están derivadas de la ecología lógicamente ni por inducción. El conocimiento ecológico y el estilo de vida del ecólogo de campo han *sugerido, inspirado* y *fortalecido* las perspectivas del Movimiento Ecología Profunda**. ('The Shallow and…', p.7) [35]

Además de la influencia científica, salta a la vista el carácter normativo de los principios, como expresión de un sistema de valores considerado prioritario. El movimiento ambientalista debe ser *ecofilosófico* más que ecológico. La ecología, como ciencia, no necesariamente provee lineamientos para orientar el accionar humano. La filosofía es la instancia más general para debatir los fundamentos, descriptivos tanto como prescriptivos, y la filosofía política es una de sus secciones:

> **Por una *ecosofía* yo entiendo una filosofía de la armonía ecológica o del equilibrio. Una filosofía como un tipo de *sofía* o sabiduría, es abiertamente normativa, contiene tanto normas, reglas, postulados, anuncios sobre prioridad de valores e hipótesis concernientes al estado de los hechos en nuestro universo. Sabiduría es sabiduría política, prescripción, no sólo descripción científica y predicción.** ('The Shallow and…' p. 8)[36]

La consideración y análisis de estas dos citas nos muestran ciertos aspectos distintivos en la matriz del *MEP*, tal como la entiende Naess y algunos seguidores. Los mismos son:

- El reconocimiento de cierta prevención hacia la ciencia.
- La exaltación de la figura del ecólogo o biólogo de campo.
- Un afianzamiento de la distinción ciencia/sabiduría.

[35] '(…) the norms and tendencies of the Deep Ecology Movement are not derived from ecology by logia or induction. Ecological knowledge and the life-style of the ecological field-worker have suggested, inspired, and fortified the perspectives of the Deep Ecology Movement.'

[36] 'By an *ecosophy* I mean a philosophy of ecological harmony or equilibrium. A philosophy as a kind of sofía or wisdom, is openly normative, it contains both norms, rules, postulates, value priority announcements and hypotheses concerning the state of affairs in our universe. Wisdom is policy wisdom, prescription, not only scientific description and prediction.'

1.2.- Prevención hacia la ciencia y valoración del naturalista de campo

Esta actitud se percibe en la frase donde Naess advierte que los principios del movimiento *no se derivan lógicamente de la ciencia ecológica*, si bien la ecología -pero sobre todo *el estilo de vida* de los ecólogos de campo- han *inspirado, sugerido* y *fortalecido* su perspectiva. El *MEP* intenta ir más allá de la aproximación científica, a la que considera parcializada. Pero parcializada no quiere decir innecesaria; de ningún modo se niega el valor del aporte científico: ese reconocimiento aparece permanentemente, ya sea que se busque apoyo en la antropología cultural o biológica, en investigaciones sociológicas o psicológicas, en la biología o la ecología. Claro que en Naess tales saberes y aportes aparecen entrelazados con visiones e inspiraciones filosóficas muy diversas, como el budismo mahayana, el concepto de Naturaleza en Spinoza o el empirismo radical de James. [37]

En el Postulado 1 promueve esta visión integrada de la relación hombre-medio: así, se destaca la conveniencia de sustituir la imagen de *'el-hombre-en-el-ambiente'* por la imagen totalizadora y relacional de *'el-hombre-con-el-ambiente'*. Naess usará con frecuencia la expresión 'ontología gestáltica' para caracterizar esa idea, contra la visión meramente atomista asociacionista de la materia.

Cabría preguntarse ¿qué aspectos de la vida del ecólogo o biólogo de campo son los que producen la inspiración a que se hace referencia en 'The shallow and the deep…'? Al estar supuestamente lejos del laboratorio y en contacto directo con la diversidad viviente, se considera al biólogo o ecólogo de campo en mejores condiciones para comprender el hecho de que todos los seres tengan igual derecho a vivir y florecer, lo cual captaría de un modo más intuitivo, directo. No se trata de una cuestión meramente metodológica o de la orientación del marco teórico; la diferencia pasa más bien por su particular percepción, su capacidad o posibilidad de conexión con los seres naturales no humanos. Más allá de las mediaciones teóricas, el trabajador científico de campo lograría un respeto y veneración hacia el conjunto de los seres vivos como habitualmente sólo sentimos hacia otros humanos cercanos o hacia unos pocos seres no humanos. En síntesis, podrían adherir fácilmente a su Postulado 2: *Igualitarismo biosférico -en principio-*.

El igualitarismo biosférico o *biocentrismo*, supone una afirmación y defensa del derecho a vivir y florecer de la totalidad de los seres vivos, tanto humanos como no

[37] A lo largo de este trabajo aparecerán referencias al valor que nuestro autor concede a teorías e investigaciones científicas contemporáneas, tanto en biología, antropología biológica y cultural, economía o sociología. Él mismo fue un químico aficionado durante años, dedicándole largas horas a la experimentación en un laboratorio 'casero' de su cabaña *Tvergastein*.

humanos. El Postulado 2 lleva el agregado 'en principio' como reconocimiento de que toda práctica real implica algún grado de matanza, explotación y supresión. El biocentrismo es una construcción antrópica, aunque no antropocéntrica. Visualiza a *Homo sapiens* como una especie des-centrada, como una parte más de esa delicada trama de la biosfera de la cual depende. Esto no significa una negación de *lo propio* humano; la ecofilosofía sólo aspira a reconsiderar, por un lado, si eso *propio* es exclusivo del hombre, y por otro, repensar hasta qué punto es legítimo hacer a las demás especies no humanas todo lo que el hombre le hace, en nombre de eso *propio*.

Numerosos representantes de la ética ambiental y de la filosofía ambiental tales como Baird Callicott, Tom Regan, Holmes Rolston, George Sessions, Naess, etc., han reconocido en su momento la fuerte impresión que dejó en ellos algún biólogo o ecólogo de campo, como lo fueran Aldo Leopold y Rachel Carson. Algunas expresiones típicas de Carson, como las del artículo 'El mundo real que nos circunda', dan ejemplo de sus vivencias e indican la tendencia a ir más allá del saber minucioso, hacia una percepción sensible de lo particular. Carson parecía alcanzar una profunda empatía con cada uno de los seres que estudiaba, con la maravilla de la diversidad biótica que se ofrecía a sus ojos, sentidos y a su corazón:

> **La belleza natural ocupa un lugar necesario en el desarrollo espiritual de todo individuo y de cualquier sociedad.** ('El mundo real…' p. 42)
>
> **La preocupación por el prodigio y la belleza de la Tierra ha ejercido un poderoso influjo sobre el curso de mi vida.** ('El mundo real…' p.43)
>
> **He dedicado gran parte de mi vida a algunos de los misterios y bellezas de esta Tierra que constituye nuestro entorno, y a los misterios aún mayores de la vida que mora en ella. Nadie puede vivir largo tiempo en ese medio sin concebir pensamientos profundos, sin plantearse a sí mismo preguntas penetrantes y a menudo incontestables, y sin arribar a cierta filosofía.** ('El mundo real…' p.41) [38]

Para Naess, el hecho de que yo forme parte de la naturaleza se vuelve una y otra vez asombroso. Las ideas de *diversidad y simbiosis* del Postulado 3 deben ser interpretadas:

[38] Rachel CARSON, 'El mundo real que nos circunda', en Teresa KWIATKOWSKA, & Jorge ISSA, (comp.) *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos.* Tomo II, CONACYT, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, Editorial Plaza y Valdés. México D.F. 2003, pp. 41-44.

> **(…) en el sentido de capacidad para coexistir y cooperar a través de relaciones complejas en lugar de habilidad para matar, explotar y suprimir.** ('The Shallow and…', p. 4) [39]

Desde la conceptualización de la Teoría de Sistemas, que ha alimentado conceptualmente la perspectiva ecofilosófica, se distingue entre lo que es complicado –sin *gestalt* o principio unificador, como sería el caso de abrirnos paso en una ciudad caótica- y lo que es complejo –que responde a un principio unificador, sistémico. De ahí el Postulado 6: *'Complejidad, no complicación'*.

La naturaleza relacional nos lleva a la perspectiva de amplios sistemas integrados, de los cuales no tenemos una comprensión completa, cabal, lo cual introduce uno de los factores de 'la complejidad'. Pero además, está lo complejo como *complexus*, a *lo que está tejido junto*. Según el sociólogo y epistemólogo francés Edgar Morin, el pensamiento complejo trata a la vez de vincular y de distinguir, pero *sin desunir*.[40] Comentando el Postulado 6, Naess considera que nuestro trabajo diario sigue pautas, como el método para fabricar un objeto, el uso de un mapa para orientarnos, la organización de las actividades diarias. Los organismos, los distintos senderos por donde corre la vida, las interacciones en la biosfera, exhiben en general un alto grado de complejidad, que puede llegar a impresionar considerablemente la perspectiva de ecólogos y ecologistas. Tal complejidad nos mueve a pensar inevitablemente en términos de vastos ecosistemas, así como en nuestra profunda ignorancia de tales procesos y en los efectos de las disturbaciones producidas por la actividad antrópica.

Aplicado a los humanos, el principio de complejidad-no complicación favorece la división del trabajo aunque no su fragmentación, las acciones integradas en las cuales la persona completa está activa –no meramente reaccionando-; favorece las economías complejas, una variedad integrada de medios de vida –combinación de actividad industrial y agrícola, de trabajo intelectual y manual, de ocupaciones especializadas y menos especializadas, de actividad urbana y no urbana, de trabajo en las ciudades con recreación en un medio natural con recreación en la ciudad con trabajo en medio de la naturaleza, etc.

Para Naess, el pensamiento ambiental complejo también favorece las tecnologías blandas e investigaciones futuras blandas –con menos prognosis y más análisis y clarificación de posibilidades-. Promueve, además, una mayor sensibilidad hacia la

[39] '(…) in the sense of ability to coexist and cooperate in complex relationships, rather than ability to kill, exploit, and suppress.'
[40] Edgar MORIN, 'Por una reforma del pensamiento' en Revista *El Correo de la UNESCO*, febrero 1996, pp.10-14.

continuidad de la vida y de las tradiciones vivas y mayor atención sobre nuestro estado de ignorancia de ellas. El principio de simplicidad impone separar y reducir. El principio de complejidad preconiza reunir, sin dejar de distinguir. El objetivo de la complejidad es, por una parte, unir (o sea contextualizar y globalizar) y, por otra, aceptar el reto de la incertidumbre (o sea de la relación dialógica, antagónica, competitiva y complementaria entre el orden, el desorden y la organización. ('The Shallow and…' p.6)

1.3.- La dimensión política del movimiento

Los ambientalistas, independientemente del color político, deben colaborar en la implementación de políticas ambientales que tengan una perspectiva amplia, no sólo reformista, a fin de no colaborar –muchas veces sin darse cuenta- con los detentores del poder que ocasiona el deterioro ambiental. El Postulado 4: *Postura anti-clasista* y el Postulado 7: *Autonomía local y des-centralización* son de corte netamente político. Y es que una actitud ambientalista amplia debería favorecer la extensión de los anteriores criterios a las relaciones sociales, ya que tanto el explotador como el explotado quedan adversamente afectados en sus potencialidades de auto-realización. Al mismo tiempo, la vulnerabilidad de las distintas formas de vida es fuertemente proporcional a la presión que reciben desde el exterior a ellas mismas, y esto entorpece a muchas regiones locales en las cuales pueden venirse desarrollando prácticas de vida ecológicamente más equilibradas. Sería conveniente, entonces, mantener el gobierno local y la auto-suficiencia espiritual y material.

El fin último de esta propuesta de movimiento social de base amplia sería, entonces, contribuir a salvar la biosfera de futuras devastaciones, que no sólo atentan contra los intereses de humanos y no humanos sino que traerían aparejada una disminución en las posibilidades reales de una vida gozosa para todos. Por su diseño, podría ser sostenido por activistas sociales de todos los matices del espectro político. El contraste *shallow-deep* no es análogo a *izquierda-derecha* y cruza a través de muchas distinciones convencionales.

Si bien la aproximación global es esencial, las diferencias regionales deberán determinar los caminos de las políticas ambientales en los años venideros. Los siete principios se muestran como vagas generalizaciones que deberán adquirir un perfil más preciso en alguna dirección, al momento de su consideración práctica.

En síntesis, a lo largo del mundo y en medio de la diversidad cultural, la inspiración de la ecología –según Naess- parecía estar alcanzando convergencias notables. El *MEP* no

pretendía ser más que la expresión de una de tales convergencias. ('The Shallow and…', p.7) [41]

1.4.- El valor de la sabiduría.

Estamos viendo que para muchos sostenedores del *MEP*, el saber científico, si bien muy necesario, es parcializado. Una cosa sería, por ejemplo, preguntar qué es un ecosistema, qué es la simbiosis, cómo funcionan en el medio natural las relaciones entre componentes bióticos y abióticos, y otra muy distinta sería preguntarse cómo y en qué momento, con qué objetivos y hasta qué punto deberíamos ocuparnos científicamente, o de otros modos, de los ecosistemas, de la simbiosis, de las múltiples relaciones ambientales, etc.

En la segunda perspectiva estamos completamente implicados, vamos más allá del saber científico y nos abrimos a una preocupación más integradora, totalizadora, que sería la sabiduría. El hombre se interroga acerca de sí mismo; para vivir y actuar desarrolla una sabiduría como fruto de los interrogantes que no puede dejar de plantearse acerca de la totalidad de lo real.

La ciencia –considerada en el sentido de la modalidad que ha tomado a partir del siglo XVII- y la sabiduría –como saber total- responden a necesidades muy distintas. A lo largo de la historia, el hombre no ha necesitado la ciencia incondicionalmente. Civilizaciones enteras lograron su plenitud sin el concurso de un saber científico al estilo moderno. En cambio, ningún pueblo que haya buscado su plenitud lo ha hecho sin sabiduría. La exigencia de sabiduría es incondicional en el hombre. Parece brotar de su propia situación existencial en busca de la plenitud de la realización de tal ser. Para Naess, la sabiduría representa una exigencia incondicionada de autorrealización humana plena; además, pertenece al orden del compromiso y del riesgo. Adhiriendo a una sabiduría, interpretando el mundo y nuestra acción, nos arriesgamos. La ciencia, en cambio, en sus procedimientos, no se arriesga o ha intentado mantenerse neutral.

Así, la *ecofilosofía*, como filosofía práctica, no consiste en la aplicación de la teoría a la práctica sino que surge de la experiencia de la práctica misma; siguiendo a Gadamer, diríamos que la praxis no significa actuar según determinadas reglas o aplicar

[41] 'Many of the formulations in the above seven-point survey are rather vague generalizations, only tenable if made more precise in certain direction. But all over the world the inspiration from ecology has shown remarkable convergences. The survey does not pretend to be more than one of the possible condensed codifications of those convergences.'

conocimientos, sino que se refiere a la situacionalidad más original del ser humano en su entorno natural y social. [42]

Unos años después del lanzamiento de la primera versión del *MEP* en 1972, Naess ya consideraba que su modo de encarar el ambientalismo era compartido por una activa -aunque pequeña- minoría de sostenedores. El texto 'The Primacy of the Whole' [La primacía del Todo] de 1978, (en adelante 'The Primacy of…') [43] presentaba cinco aspectos que estaban implícitos en algunas de las aproximaciones a la problemática ambiental en ese momento:

1. la tendencia a pensar en términos de 'campos' o 'formas' más que en 'cosas' o 'átomos';
2. el esfuerzo por entender los fenómenos particulares a la luz de fenómenos más abarcadores o totalizadores, y no desde el punto de generalizaciones o términos genéricos.
3. la presencia de un movimiento de 'liberación animal', y un incremento en la solidaridad con otras especies o con el planeta como un todo.
4. el incremento del respeto hacia la Naturaleza (con mayúscula), acompañado de un resurgir de cierta sensibilidad religiosa característica de muchas sociedades no-industriales. Asociado con este punto considera como relevante el pensamiento de Spinoza en términos de 'Dios como Naturaleza'.
5. la tendencia al activismo hacia cambios en los estilos de vida y la participación política y social a favor de valores ambientales básicos. ('The Primacy of…', p.1)

En este trabajo, Naess destacaba también cómo la filosofía ambiental pareció querer alejarse de la tradición 'Descartes-Bacon-Hegel-Marx' centrada sobre todo en la naturaleza *como un obstáculo* para la satisfacción de las necesidades humanas básicas. Así, por ejemplo, transportar agua desde una zona húmeda a una zona seca suele ser vivido –desde esa tendencia- como una lucha 'contra' la naturaleza. Dentro de la tradición mencionada, la maravillosa abundancia de agua en la zona húmeda y el prodigio de la fertilización de los suelos áridos por el agua transportada, no son vividos, en principio, como una riqueza y regalo de la naturaleza. ('The Primacy of…', p. 8)

Según Naess, los cambios deseables hacia una sociedad más sustentable podrían desarrollarse, obviamente, sin demasiada reflexión filosófica. Sin embargo, desde los primeros años de la emergencia del pensamiento ambiental, sostuvo la posibilidad de que el

[42] Hans-Georg GADAMER, *Hermeneutik im Rückblick*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1995 (*El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 2001; traducción de Arturo Parada) p. 183.
[43] Arne NAESS, 'The primacy of the Whole', 19778, en Arne NAESS, Danilo DOLCI, *Holism and ecology*, Japan, The United Nations University, 1981, pp.1-10.

filósofo profesional pueda contribuir con esa tarea. ¿De qué modo?: destacando -aunque fuera modestamente-, las filosofías de la naturaleza que puedan resultar compatibles con una 'sana visión eco-política'.

Algunos pensadores ambientales han encontrado mejores caminos en Schelling o Whitehead; Naess se inclinó a favor de Spinoza. Así, en varios trabajos solía recordar cómo, a los diecisiete años, durante los juegos invernales en la montaña, un abogado de Oslo le recomendó ¡la lectura de la *Ética* de Spinoza! Desde entonces se transformó en un admirador profundo y luego en destacado estudioso del filósofo holandés, aún mucho antes de considerarlo uno de sus inspiradores del *MEP*. [44]

[44] Naess refiere cómo Goethe y otros representantes europeos que han experimentado a la Naturaleza en un sentido *amplio y profundo*, han reconocido a Spinoza como un máximo exponente en esa experiencia.

Capítulo 2

Aspectos distintivos del pensamiento de Baruch de Spinoza

A fin de poder presentar las relaciones entre spinozismo y ambientalismo naessiano, dedicaremos un breve espacio a la figura de Baruch de Spinoza y a las ideas que han influido más directamente en la *ecosofía* de Naess. Queda claro que, al no tratarse este ensayo de un trabajo *sobre* Spinoza, seleccionamos sólo aquellos conceptos que estarían más en concordancia con las intenciones de Naess hacia un ambientalismo profundo. En este sentido nos hemos centrado en la noción de Sustancia, sus atributos y modos; la caracterización de los cuerpos y el individuo humano; las afecciones, el conato, la dinámica de la naturaleza; la potencia de actuar; los grados del saber, entre otras.

2.1.- Breve reseña sobre vida y obras de Spinoza

Benedicto de Spinoza (originariamente Bento Despiñoza, y, por religión, Baruch de Spinoza) nación en Amsterdam en 1632. Su familia pertenecía a una comunidad judía expulsada de Portugal, que había buscado refugio en los Países Bajos, debido a las persecuciones religiosas. Destinado en un principio a rabino, estudió la *Biblia*, el *Talmud* y la gramática hebrea. Conoció también la filosofía hebraica medieval de Maimónides, del averroísta Gersonides y del platónico León Hebreo.

Con el tiempo se fue distanciando espiritualmente de la religión de los rabinos. Acusado de herejía, sus opiniones sobre la fe heredada le ocasionaron la expulsión de la sinagoga. Se dedicó luego al estudio del griego y el latín gracias a lo cual pudo tomar contacto con la filosofía antigua, con la teología escolástica y muy especialmente con el cartesianismo, el cual impactó de modo predominante en la formación de su pensamiento. Con relación a otras influencias se puede decir:

> **Su horizonte mental se amplía todavía a través de los frecuentes contactos que mantuvo con algunas sectas cristianas que florecían en los Países Bajos, y que aspiraban a poner el amor y la justicia como fondo de la religiosidad universal, por encima de toda diferencia dogmática.** (Lamanna, Tomo III, p.118)

Cuando conoció los escritos de Descartes quedó maravillado del método que ese filósofo seguía. Rompió definitivamente con la sinagoga y comenzaron para él una serie de amenazas que culminaron en un atentado contra su vida en las calles de Amsterdam, realizado por un fanático, y del que logró salvarse. En 1656 abandonó la ciudad natal y se

refugió en la casa de campo de su amigo el doctor Tulp, dedicándose al estudio del cartesianismo y trabajando en su propia doctrina. Sucesivamente vivió en Rijnsburg, Voorburg y en 1659, en La Haya.

Por prescripción del *Talmud* había aprendido el oficio de pulir cristales ópticos. Con estos trabajos y la ayuda monetaria de algunos amigos, pudo solventar las exiguas necesidades económicas de una vida dedicada al estudio. Hasta 1671 vivió en la casa de la viuda de van Velen, y desde ese año hasta su muerte en 1677, en casa del pintor van der Spick. En 1673 declinó una invitación a enseñar filosofía en Heidelberg, a pesar de la libertad de expresión que se le permitiría, alegando que tal designación no le permitiría continuar con sus estudios. Murió víctima de una enfermedad pulmonar adquirida a edad temprana.

Durante su vida sólo publicó dos obras: la exposición de los *Principios de la filosofía cartesiana* (*Renati des Cartes Principiorum philosophiae*, 1663) junto con los *Pensamientos metafísicos* (*Cogitata metaphysica*) y, en forma anónima, el *Tratado teológico-político* (*Tractatus theologico- politicus*, 1670) Spinoza no se decidió a publicar todos sus trabajos en vista a la hostilidad que suscitó el *Tractatus*, referido a una interpretación crítica de la Biblia y a su doctrina sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado. No obstante, el resto de su obra era bien conocido en un amplio sector intelectual, pues circulaban manuscritos entre sus amigos, quienes no le dejaron publicar la *Ética* por cuestiones de seguridad.

Las opiniones políticas y político-religiosas de Spinoza, así como su defensa de la libre interpretación y crítica de las Escrituras fueron violentamente combatidas, juntamente con su sistema, al que se calificó frecuentemente de ateo e impío. Luego de su muerte apareció un volumen de *Opera posthuma*, 1677, que contenía la *Ética* (*Ethica ordine geometrico demonstrata*), el *Tratado político* (*Tractatus politicus*), el *Tratado sobre la reforma del entendimiento* (*Tractatus de intellectus emendatione*), una colección de numerosas *Cartas* al pensador con sus respuestas (*Epistolae*), y un *Compendio de gramática de la lengua hebrea* (*Compendium grammaticae linguae Hebreae*).

En el siglo XIX fue descubierto el manuscrito del *Tratado sobre Dios, el hombre y su felicidad*, (*Tractatus de Deo et homine ejusque felicitate*), compendio de anotaciones al *Tratado teológico-político*.

Se tendrá en cuenta principalmente el texto de la *Ética* [45], complementando con aportes de otras obras todas las veces que resulte oportuno.[46]

2.2.- La Sustancia, Dios, Naturaleza

Para Descartes, *pensamiento* y *extensión* constituían mundos cualitativamente separados, en cambio para Spinoza no serían sino dos de los infinitos *atributos* de una única Substancia infinita. La definición de *substancia*, tal como podemos encontrarla en *Ethica ordine geometrico demostrata* [47], expresa en la Parte 1:

> **Por *substancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí; esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa.** EIDef.3

Como una sustancia no puede ser producida por otra, tendrá que ser entonces causa de sí misma, *causa sui*:

> **Por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente.** EIDef. 1.

Spinoza define a Dios en tanto Substancia:

> **Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita** EIDef.6
>
> **A la naturaleza de una substancia pertenece el existir.** EIP7

En Spinoza, la Substancia, Dios absoluto, no es persona teológica ajena al mundo, sino existencia plena, necesaria, eterna, *una* en sentido cuantitativo (no hay *otra* sustancia de

---

[45] Cuando nos refiramos a esta obra, hemos de utilizar la notación abreviada convencional para referirnos y citar los textos de la *Ética* de Spinoza:
A: axioma
Cor.: corolario
D: demostración
Def.: definición
Esc. : escolio
P: proposición
L: lema
Las cinco partes del texto de la *Ética* se indican con números romanos y con los arábigos se hace referencia a los números de las proposiciones o de los escolios. Ejemplo: con la nomenclatura EIIP4D queremos indicar que estamos en la parte II, proposición 4, demostración, de la *Ética*.

[46] La *Ética* - considerado el texto más acabado del autor, atípico entrecruzamiento de metafísica, teoría del conocimiento, física, psicología- se divide en 5 partes: 1.- de Dios, 2.- de la naturaleza y del origen del alma, 3.- del origen de la naturaleza de los afectos, 4.- la servidumbre humana, o de la fuerza de los afectos, 5.- del poder del entendimiento o de la libertad humana.

[47] Baruch de SPINOZA, *Ethica ordine geometrico demostrata.*1677 (*Ética demostrada según el orden geométrico*, Introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Alianza, Madrid, 2007). Nos manejaremos siempre con la traducción de Vidal Peña.

infinitos atributos) e infinitamente múltiple en sentido cualitativo como infinidad absoluta. Con frecuencia, la asignación del rótulo `monista' a la idea de sustancia en Spinoza, ha producido una sobre-simplificación u olvido de su ser absolutamente *plural*.

> **Dios, o sea, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente.** EIP11
>
> **No puede darse ni concebirse substancia alguna excepto Dios.** EIP14
>
> **Todo lo que es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse.** EIP15

Ese poder de existir implica necesidad, potencia, poder. De ahí que:

> **Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas.** EIP18

Es decir, la causa no se separa de su efecto, y es causa siempre; su carácter de ser causa y potencia de actuar es inmanente, eterno e infinito. Al mismo tiempo tenemos que:

> **La esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia.** EIP24

Spinoza sostiene una concepción del ser como productivo, de una dinámica causal eficiente e interna:

> **En la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera.** EIP29

En el Escolio de esta proposición 29, Spinoza advierte sobre cómo debe entenderse la relación entre Dios y sus infinitas expresiones. Así, caracteriza a la Naturaleza naturante, *natura naturans*, como lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la substancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es, Dios, en cuanto considerado como causa libre. Y por Naturaleza naturada, *natura naturata*, en cambio, entiende todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de sus atributos, en cuanto se les considera como cosas que son en Dios y que sin Dios no pueden ser ni ser concebidas. Otra nota relevante dice:

> **La potencia de Dios es su misma esencia.** EIP34

Siguiendo con la Primera Parte, podemos ampliar las ideas de *atributos* y *modos*.

2.3.- Atributos y modos de la Substancia

Los atributos, expresan, cada uno en un cierto aspecto, la totalidad de la esencia divina. El atributo no es una propiedad de la sustancia, sino la esencia de la misma sustancia:

> **Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma.** EIDef. 4

Los atributos no son adjetivos; no son un equivalente a un predicado respecto al sujeto gramatical. En la Substancia no hay división ni está situada más allá de los atributos. [48]

> **No puede verdaderamente concebirse ningún atributo de una sustancia del que se siga que esa substancia puede ser dividida.** EIP12

Lo cual se refuerza con la expresión siguiente:

> **Una sustancia absolutamente infinita es indivisible.** EIP13

Los humanos sólo podemos conocer con claridad y distinción, dado lo limitado de nuestro entendimiento, dos de tales atributos, a saber: el atributo 'pensamiento' y el atributo 'extensión'. Y, como ya dijimos, la Substancia en tanto causa eterna, se expresa en infinitos atributos que se *modifican*; así:

> **De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito).** EIP16

El atributo *pensamiento*, al *modificarse* como efecto eterno, se expresa en una concatenación infinita de pensamientos y mentes. El atributo *extensión*, al *modificarse* como efecto eterno, se expresa en la concatenación infinita en la que se determinan recíprocamente todos los cuerpos particulares.

En la *Epístola* LXIV a H. G. Schuller [49], Spinoza incorpora, a pedido de su discípulo, algunas aclaraciones parciales a la caracterización de los modos, que distribuye en dos sistemas según los atributos de la extensión y el pensamiento. Los clasifica en *modos infinitos* y *finitos*; los infinitos se subdividen a su vez en inmediatos o mediatos. Así tendríamos:

Modo infinito según la extensión:

- inmediato: el movimiento y reposo;
- mediato: la faz de todo el universo, *facies totius universi*

---

[48] Como en lo referente a numerosos aspectos del pensamiento de Spinoza, existe una prolongada controversia sobre la interpretación de los atributos. La interpretación idealista o subjetivista define al atributo como una forma de conocer y no de ser. La tradición hegeliana defiende esta visión a partir de la *Ciencia de la Lógica*. Martial GÉROULT, *Spinoza: Dieu (Éthique, 1)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, sostuvo lo contrario: los atributos son reales, no *ens rationis*, la relación de los atributos con la sustancia es anterior a la aprehensión que haga el intelecto de esta relación e independiente de ella. Vidal I. PEÑA GARCÍA, *El materialismo de Spinoza. Ensayo sobre la Ontología spinozista*, Biblioteca de Filosofía Nº 5, Madrid, Revista de Occidente, 1974, sostiene un hiato entre la Substancia (como materialidad ontológico-general) y los atributos (como uno de ámbitos de la materialidad ontológico-especial).

[49] Baruch de SPINOZA, *Epistolae* (*Correspondencia completa*, traducción, introducción, notas e índices de Juan Domingo Sánchez Estop, Hiperión, Madrid, 1988) pp. 162-163.

Modo infinito según el pensamiento:

- inmediato: el entendimiento absolutamente infinito (modo de la Substancia infinita que significa un impersonal y universal 'orden y conexión', donde Dios es un género de la *Natura naturata*)
- mediato: este lugar de la clasificación queda sin determinar. ('pero se lo puede deducir como el sistema de las verdades eternas del que participan todos los sabios en la medida en que poseen entendimiento -y su mente es al menos en parte, eterna- ', según notas de Sánchez Estop a *Epistolae*, pp.214-215)

Por su parte, en el caso de los *modos finitos* o las cosas particulares, su existencia no está determinada por esencia sino ligada a cierto tiempo y a cierto lugar. Sólo conocemos modos finitos tales como los cuerpos finitos y las mentes finitas. A través de los atributos (las expresiones), la Substancia (el agente que expresa, *Natura naturans*) es absolutamente inmanente en el mundo de los modos (lo expresado, *Natura naturata*).

Entre los atributos de pensamiento y extensión hay correspondencia pero no prioridad ni subordinación. Mientras los acontecimientos mentales pueden determinar solo otros acontecimientos mentales y los movimientos físicos pueden determinar solo otros movimientos físicos, la mente y el cuerpo sin embargo tienen una coordinación preestablecida, puesto que la misma esencia divina establece las conexiones entre ambas clases y no puede ser auto-contradictoria.

Un ente dado es un cuerpo y la idea del cuerpo, siendo la idea del cuerpo el cuerpo como idea. El hombre es el cuerpo humano y es el alma humana, en cuanto que cuerpo y alma son dos modos finitos:

> **El orden y la conexión de las ideas son los mismos que el orden y la conexión de las cosas.** EIIP7

Una valorización del espíritu sobre la materia, del alma sobre el cuerpo no está alentada en la *Ética*. No hay una desvalorización de lo corporal, ni tendencia al idealismo. En el Escolio a la indicada Proposición 7 Spinoza sostiene que substancia pensante y substancia extensa es una sola y misma substancia, comprendida tan pronto bajo un atributo como bajo otro. De igual manera, también un modo de la extensión y la idea de ese modo (se refiere a cualquier modo, a cualquier singularidad), es una sola y misma cosa, pero expresada de dos maneras. Un círculo existente en la Naturaleza y la idea del círculo existente, la cual exista también en Dios, es una sola y misma cosa, que se explica por medio de atributos diferentes.

Así, ya concibamos la Naturaleza bajo el atributo de la Extensión o bajo el atributo del Pensamiento, encontraremos un solo y mismo orden o una sola y misma conexión de causas, o sea, las mismas cosas deduciéndose las unas de las otras.

2.4.- Caracterización de los cuerpos; el individuo humano.

Por *cuerpo* se entiende un modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se la considera como cosa extensa. Que la naturaleza extensa esté compuesta de 'cuerpos' o 'partes' separables es resultado de la captación distorsionada de la imaginación; si pudiéramos considerar la cuestión por el entendimiento –lo cual es muy difícil, según el propio Spinoza (EIP15Esc.)-, comprenderíamos que no hay hiato ni vacío en la naturaleza. Las 'partes' de la naturaleza no tienen distinción real sino modal, se distinguen modalmente no realmente. Tal como ejemplifica el Escolio de la Proposición 15 (la aclaración en corchetes es nuestra):

> **Por ejemplo, concebimos que el agua, en cuanto agua** [como un modo de la extensión] **se divide, y que sus partes se separan unas de otras; pero no en cuanto que es substancia corpórea** [o sea el atributo extensión]**, pues en cuanto tal ni se separa ni se divide. Además el agua, en cuanto agua, se genera y se corrompe, pero en cuanto substancia ni se genera ni se corrompe.** EIP15Esc.

Ya entrando en la Parte 2 de la *Ética*, encontramos que la realidad modal es esencialmente dinámica, como se describe en los axiomas y lemas que siguen a la proposición 13:

> **Todo cuerpo, o se mueve, o está en reposo.** EIIA. 1
>
> **Cada cuerpo se mueve, ya más lentamente, ya más rápidamente.** EIIA. 2
>
> **Los cuerpos se distinguen entre sí en razón del movimiento y el reposo, de la rapidez y la lentitud, y no en razón de la substancia.** EIIL. 1
>
> **Todos los cuerpos convienen en ciertas cosas.** EIIL. 2
>
> **Un cuerpo en movimiento o en reposo ha debido ser determinado al movimiento o al reposo por otro cuerpo, el cual ha sido también determinado al movimiento o al reposo por otro, y éste a su vez por otro y así hasta el infinito.** EIIL. 3

Recordemos que no estamos ante el desarrollo de una Tesis doctoral sobre Spinoza, sino que tratamos solamente de identificar aspectos de su pensamiento que nos puedan resultar útiles al momento de presentar la lectura que hace Naess de las relaciones spinozismo-ambientalismo. Y en el carácter relacional, estructural o sistémico de las nociones de cuerpo, de cosa singular, de individuo, encontramos claves significativas para nuestros objetivos. Volviendo a una definición anterior:

> **Entiendo por cosas singulares las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada; y si varios individuos cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este aspecto, como una sola cosa singular.** EIIDef. 7.

Esta suerte de 'endosimbiosis' –como diríamos hoy-, se acentúa en proposiciones subsiguientes.

> **Cuando ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud, son compelidos por los demás cuerpos de tal modo que se aplican unos contra otros, o bien –si es que se mueven con igual o distinto grado de velocidad- de modo tal que se comuniquen unos a otros sus movimientos según una cierta relación, diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos.** EIIP13Def.

Se va presentando una noción de individuo o cuerpo compuesto, -de claro tinte estructural, sistémico, relacional aunque no holístico orgánico (según las interpretaciones más actuales de Spinoza)-; un cuerpo ya no es una unidad aislada, fija, sino una relacionalidad dinámica cuya estructura interna y cuyos límites externos están abiertos y continuamente sujetos a ciertos cambios. Y lo que constituye la forma de un individuo [o sea su realidad objetiva] consiste en una unión de cuerpos, unión que es relación *entre* dichos cuerpos componentes, y tal forma queda constituida por esas relaciones internas entre las partes y no por la mera suma de ellas:

> **Si de un cuerpo o individuo compuesto de varios cuerpos se separan ciertos cuerpos, y a la vez otros tantos de la misma naturaleza ocupan el lugar de aquellos, ese individuo conservará su naturaleza tal y como era antes, sin cambio alguno en su forma.** EIIL.4
>
> **Un individuo así compuesto conserva, además, su naturaleza, ya se mueva todo él, ya esté en reposo, ya se mueva en un sentido, ya en otro, con tal que cada parte conserve su movimiento y lo comunique a las demás como antes.** EIIL.7

Spinoza elimina así la idea de una identidad sustancial, en tanto que una identidad se mantiene a nivel de las relaciones que el compuesto posee internamente. Lo que identificamos como un cuerpo es meramente una relación temporalmente estable. Pero más allá de este individuo compuesto por cuerpos, Spinoza concibe otro individuo de segundo género, conformado por individuos compuestos, y al que se aplicarían las mismas propiedades que para los individuos del primer género; y luego un tercer género de individuos formados por individuos compuestos del segundo género, y así hasta el

infinito…La conclusión es que toda la naturaleza es un solo individuo, cuyas partes –esto es, todos los cuerpos- varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total [como 'sistema de sistemas' o 'forma de formas', según interpretaciones actuales]. EIIL.7 Esc.

Al ser el individuo humano un modo finito compuesto más de la Extensión, tampoco hay en el hombre ninguna sustancialidad; en el caso del hombre:

> **El objeto de la idea que constituye el Alma humana es el Cuerpo, es decir, cierto modo de la extensión existente en acto, y no es otra cosa.** EIIP13

Obviamente para Spinoza el hombre piensa, pero lo primero que piensa el hombre que piensa, no es que piensa, sino la idea de una cosa singular existente en acto, es decir, el cuerpo y sus afecciones.

> **No percibimos ni tenemos conciencia de ninguna cosa singular más que los cuerpos y los modos de pensar.** [Éstos serían el amor, el deseo, o cualquier otro de los llamados 'afectos del ánimo'] EIIA.5

El cuerpo humano es, sintetizando un poco:

- más complejo que otros (está compuesto por muchos otros cuerpos diferenciados),
- por lo tanto es más receptivo (tiene más posibilidades sensitivas de verse afectado dada su mayor comunicación con el medio) y
- es más versátil (puede mover y disponer de muchos otros cuerpos).

La realidad humana, su capacidad de reflexión o autoconciencia, no indicaría ningún privilegio, aunque sí muchas ventajas útiles frente a otros individuos, humanos o no. En el Escolio a la Proposición 13 citada, Spinoza viene diciendo que tanto los hombres como los otros individuos, -aunque en diversos grados- están animados.

> **De cada cosa hay en Dios necesariamente una idea, de la cual Dios es causa del mismo modo que lo es de la idea del cuerpo humano** [del alma humana]**, y, por ello, todo cuanto hemos dicho acerca de la idea del cuerpo humano** [del alma humana] **debe decirse necesariamente acerca de la idea de cualquier cosa.** EIIP13Esc.

Por lo menos parece evitarse que los animales sean considerados meras máquinas, como en el mecanicismo cartesiano. Pero claro está que a una capacidad corpórea para obrar o padecer muchas cosas a la vez le corresponde mayor aptitud del alma para entender distintamente. Ya que:

> **El alma humana no conoce el cuerpo humano mismo, ni sabe que éste existe, sino por las ideas de las afecciones de que es afectado el cuerpo.** EIIP19

Así, las diferencias entre humanos y entre éstos y los animales, se basan en su disposición particular y en sus relaciones con el mundo, más o menos ricas, dichosas e

inteligentes o no, etc. Las ideas de *afección* y de *conato*, en la Parte 3 de la *Ética*, vienen a complementar significativamente lo dicho hasta acá.

2.5.- Las afecciones; el conato

> **Por *afectos* entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, ideas de esas afecciones. *Así pues, si podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones,*** [si percibimos clara y distintamente el efecto como producido por nuestra propia causalidad inmanente] ***entonces entiendo por 'afecto' una acción; en los otros casos,*** [si no soy causa adecuada de la afección ya que el efecto es causado por un agente externo] ***una pasión.*** EIIIDef.3

El principio del poder o potencia de todo individuo no es sólo un *principio de acción*, sino también, y en el mismo grado, *de afección.* Considerar al hombre desde el punto de vista de su posesión de ideas adecuadas es insuficiente; el hombre tiene *pasiones* que dependen de las ideas inadecuadas (y sólo de ellas). En el terreno de la extensión, las *afecciones pasivas* se caracterizan por los encuentros entre nuestro cuerpo y otros cuerpos y pueden parecer encuentros casuales - *fortuitus occursus*- pues no están causados por nosotros. Y si bien la potencia de Dios no tiene límites, la potencia de las cosas singulares sí, pues está limitada por la de las otras cosas, y necesita para afirmarse oponerse a todo aquello que pueda privarle de su existencia. Recordemos la famosa proposición:

> **Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser.** EIIIP6
>
> **El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma.** EIIIP7

Conato, *conatus,* significa *esfuerzo* y una característica que distingue la expresión del conato en el ser humano es que él es conciente de dicho esfuerzo. Así manifiesta Spinoza:

> **El alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo.** EIIIP9

El esfuerzo, cuando se refiera al alma sola, se llama *voluntad*, pero cuando ser refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama *apetito*. En el hombre, *apetito* sería lo mismo que *deseo*, *cupiditas,* en tanto consciente de sí y capaz de relacionarse y componerse con el entorno de diversas maneras. EIIIP9Esc. En el mismo Escolio concluye Spinoza que no nos esforzamos, queremos o apetecemos nada porque juzguemos que es bueno, sino que lo juzgamos bueno porque nos esforzamos hacia tal cosa, la queremos, apetecemos o deseamos.

La teoría de las pasiones spinoziana se basa en el principio de que siendo propio de toda cosa el perseverar en su ser, hay que considerar como afecto principal del hombre el del apetito o deseo. De él nace la alegría (*laetitia*) como idea del aumento de perfección, y la tristeza (*tristitia*) como idea de la disminución de la misma.

El entrechocamiento o encuentro casual de las partes es el estado habitual entre los modos finitos, ya sean cosas en general, animales o personas. Un encuentro entre dos cuerpos se caracteriza en Spinoza por la *componibilidad* o *incomponibilidad* de sus dos relaciones. Si me encuentro con un cuerpo cuya relación interna no es compatible con la de mi cuerpo, este cuerpo no está de acuerdo con mi naturaleza. Cualquiera de los dos descompondrá la relación del otro o ambos cuerpos serán descompuestos. No habrá un aumento de poder, porque un cuerpo no puede obtener poder de algo que no está de acuerdo con él. Resulta una merma de poder, y por lo tanto la afección produce *tristeza*.

Si me encuentro con un cuerpo cuya relación interna es compatible con la relación interna de mi cuerpo y, por lo tanto, los dos cuerpos juntos componen una nueva relación, que está de acuerdo con mi naturaleza o que es 'buena' o 'útil' para mí, entonces este encuentro produce *alegría*. Sería una afección pasiva pero alegre, porque presenta una relación 'componible' y por consiguiente aumenta mi poder de actuar. [50] Acorde con esto Spinoza sostiene:

> **De aquí en adelante entenderé por *alegría: una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección*. Por *tristeza*, en cambio, *una pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección*.** EIIIP11Esc.

Así, entonces, *deseo*, *alegría* y *tristeza* son los tres afectos primarios, de los que surgen los demás. Spinoza dedica abundantes y agudísimas consideraciones sobre la psicología de los afectos pasivos (en la Parte 3) y de los activos (en la Parte 4). A modo de ejemplo del constructivismo deductivo de las afecciones, podemos citar:

- El amor como ‘alegría unida a la idea de la causa externa’
- El odio como ‘tristeza unida a la idea de la causa externa’
- La esperanza como representación de algo futuro unido a la alegría,
- El temor como representación de algo futuro unido a la tristeza.
- El bien es lo que favorece la tendencia a perseverar en su ser,

[50] Resulta notable que la neurobiología contemporánea avale algunas de estas intuiciones: el sentimiento o afecto es una idea («cartografía») del cuerpo en relación a unas circunstancias, de modo que la alegría (armonía interior) activa la corteza pre frontal y «aumenta la eficiencia del proceso de razonamiento», mientras que la tristeza opera al revés.

- El mal es, por el contrario, lo que se opone a dicha tendencia.

Pero la gama de afecciones es numerosa (por nombrar sólo algunas de las tratadas: devoción, desprecio, irrisión, desdén, gula, embriaguez, lujuria, avaricia, ambición, templanza, sobriedad, castidad, fortaleza, firmeza, generosidad, hastío, repugnancia, humildad, arrepentimiento, soberbia, abyección, vergüenza, etc.), sin pretender agotar su espectro, el cual es infinito, según reconoce el mismo Spinoza.

2. 6.- El valor de la cooperación

Si la Parte 4 refiere a las afecciones activas, las mismas deben estar acordes con la razón. La razón, según Spinoza, no exige nada que sea contrario a la naturaleza; es decir, sólo exige a cada uno que se ame a sí mismo, que busque su utilidad en el perseverar en su ser, que apetezca aquello que lo mueva a una mayor perfección. EIVP18Esc.

A tales fines racionales, nadie puede prescindir de lo que está fuera de nosotros, nadie puede perfeccionarse sin tener algún contacto con lo otro, lo externo. Nuestro entendimiento sería más imperfecto si el alma estuviera aislada en si misma. Lo más valioso para el ser humano, la virtud, es la conservación del ser, y también, la conservación de las almas y los cuerpos de todos, que compongan una sola alma y un solo cuerpo, esforzándose todos juntos en conservar su ser y buscar todos juntos la utilidad común a todos. EIVP18Esc.

Sólo el *estado civil* permite al ser humano conseguir la perseverancia de su ser, logrando la concordia y la ayuda de unos a otros, dado que en el *estado natural* cada uno busca su propio provecho con arreglo a su propia complexión, obedeciendo nada más que a sí mismo.

> **El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo.** EIVP73

La composición social implica una relación de conveniencia, ya que todo cuerpo conviene con otro cuerpo en cierto sentido, pero sobre todo de ‘cooperación’.

2.7.- Los tipos de saber

También la idea de superación de los modos del saber, desde los más limitados hacia el entendimiento racional de las cosas, es muy importante para los objetivos de nuestro trabajo. Destacamos esta suerte de *emendatio*, de corrección de la perspectiva inadecuada para acceder a la perspectiva adecuada, con todas las consecuencias que eso traería para la

realización y liberación del individuo humano de la servidumbre de sus limitaciones. Se abre así la posibilidad de captar la verdad de las relaciones entre las cosas y Dios. La conocida Proposición 40 en la Parte 2 de la *Ética* que se comenta a continuación, nos ilustra sobre este punto.

2.7.1.- Imaginación, vaga experiencia, conocimiento parcial, inadecuado

> **(…) resulta claro que percibimos muchas cosas y formamos nociones universales: *primero,* a partir de las cosas singulares, que nos son representadas por medio de los sentidos, de un modo mutilado, confuso y sin orden respecto del entendimiento (*ver Corolario de la proposición XXIX de esta Parte*), y por eso suelo llamar a tales percepciones "conocimiento por experiencia vaga"; *segundo*, a partir de signos; por ejemplo, de que al oír o leer ciertas palabras nos acordamos de las cosas y formamos ciertas ideas semejantes a ellas, por medio de las cuales imaginamos esas cosas (*ver Esc. de la Prop. XVIII de esta Parte.*). En adelante, llamaré, tanto al primer modo de considerar las cosas como a este segundo, "conocimiento del primer género", "opinión" o "imaginación"; (…)** (EIIP40Esc.2)

Es propio de la imaginación el considerar a las cosas como contingentes, sin referir a una explicación de las causas de las cosas. Esta modalidad del saber implica el registro pasivo de imágenes, de las palabras, las experiencias repetidas. Es parcial y por consiguiente, inadecuado; sería falso en tanto está incompleto, mutilado. El defecto epistemológico de la sensibilidad es su limitación, fragmentación; se conocen ideas dispersas o se las liga de manera accidental. La imaginación y el sentido común aíslan los modos particulares de la unidad divina, los vinculan en una concatenación indefinida de fenómenos sucesivos, fragmentaria y siempre incompleta, y ponen las relaciones como externas a sus términos. Sólo la razón es capaz de concebir que las relaciones son internas a la realidad considerada y la constituyen como tal.

2.7.2.- Conocimiento racional por las causas

La razón brinda ideas completas y adecuadas porque pone de manifiesto las causas de lo que existe y de lo que no existe, brinda necesidad y no contingencia, toda búsqueda conceptual adecuada es una búsqueda de lo necesario. Siguiendo con el mismo párrafo anterior:

> **(…) *tercero,* a partir, por último, del hecho de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas (*ver Corolario de la Prop. XXXVIII;***

> ***Prop. XXXIX con su Corolario, y Prop. XL de esta Parte*)**; **y a este modo de conocer lo llamaré "razón" y "conocimiento del segundo género.** (EIIP40Esc.2)

El conocimiento es racional por las causas o por las nociones comunes de lo que es común a las partes y al todo; es decir, el razonamiento y el pensamiento discursivo resulta superior al conocimiento vago o parcializado. Pero aunque la razón concibe las cosas de manera adecuada, no sabe en virtud de qué se da esta comprensión correcta; aunque la razón muestra que las cosas son necesariamente así, lo hace desde la perspectiva del pensamiento y no desde la esencia misma de la naturaleza de infinitos atributos. La razón está bajo uno sólo de los infinitos atributos de Dios o Naturaleza. En cambio una captación directa de tal unidad, la *ciencia intuitiva*, sí lo podría lograr.

2.7.3.- Conocimiento intuitivo

> **Además de estos dos géneros de conocimiento, hay un tercero -como mostraré más adelante-, al que llamaremos "ciencia intuitiva". Y este género de conocimiento progresa, a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas.** (EIIP40Esc.2)

Este conocimiento superior es intuitivo, fundante de la ciencia intuitiva, y es racional puesto que procede lógicamente de la esencia de los atributos a la esencia de las cosas. Existen pasos rigurosamente lógicos y sin embargo intuitivos. La intuición es una percepción inmediata, la percepción evidente de un lazo lógico de implicación (o, lo que es lo mismo, del orden inmanente de la Substancia). El único ejemplo que da Spinoza para ilustrar esto es la captación inmediata del valor cuarto término en una relación de dos proporciones, cuando se anticipan tres de ellos: 2 es a 4 como 3 es a 'x', y el 6= x se captaría por costumbre, por cálculo o de modo intuitivo inmediato. (EIIP40Esc.2 y en *Tratado de la reforma del entendimiento*, 23) [51]

Ésta es la clase de conocimiento al que puede aplicarse rigurosamente el método geométrico de pensar: a partir de definiciones captadas intuitivamente, se construye deductivamente la idea, o esencia concreta, de una cosa. El mundo es 'deducido' de Dios-Naturaleza, deriva de Dios-Naturaleza, se 'sigue' de Dios-Naturaleza, como de la definición del triángulo se 'sigue' que la suma de sus tres ángulos internos es igual a dos rectos, o como del espacio infinito se forman infinitas figuras geométricas.

---

[51] Baruch SPINOZA, *Tractatus de intellectus emendatione* (1662), 1677, (*Tratado sobre la reforma del entendimiento* y otros escritos; estudio preliminar, traducción y notas de Lelio Fernández y Jean Paul Margot, Madrid, Tecnos, 2003) p. 14.

Pero la *Ética* hace referencia a la imaginación, en muchos ejemplos, y aspira a estructurarse según la razón; no queda claro dónde se ha aplicado la ciencia intuitiva –tal vez en al comprensión intuitiva de algún axioma-. Se discute, obviamente, si Spinoza la usó en alguna oportunidad. Él mismo reconoció en distintas ocasiones que eran escasísimas las cosas que él conocía por este tercer género de conocimiento. Cabe recordar, por ejemplo, la serie de correspondencias con Von Tschirnhaus (ver *Epistolae* LIX, LX, LXXX, LXXXI, LXXXII y LXXXIII), en las que 'el muy noble y culto' señor insistirá, sin resultados positivos, en que Spinoza ofrezca precisiones y aclaraciones sobre el tema.

> **¿Cuándo nos haréis conocer vuestro Método para regir correctamente la razón en la adquisición de las verdades desconocidas (…)?** (*Epistolae,* LIX)

Von Tschirnhaus reiterará 'al muy destacado y perspicaz filósofo' que le explique cómo, entre otras varias dudas que implican la vía intuitiva:

> **(…) se pueda demostrar a priori la existencia de los cuerpos que tienen movimiento y figura, pues en la Extensión considerada absolutamente** [como atributo] **no se encuentra nada que lo permita. (…)** (*Epistolae,* LXXX)

Es sabido que Spinoza jamás dará una respuesta satisfactoria a estas cuestiones; tampoco en la *Ética* se deducen los modos de la Extensión del concepto del atributo Extensión. En la Parte 2, donde encontramos las especificaciones de la Proposición 40 sobre los grados del saber, pareciera que no hay necesidad o utilidad teórica del tercer tipo de saber. Según apunta en el Escolio de la Proposición 47 (El alma humana tiene un conocimiento adecuado de la eterna e infinita esencia de Dios), tendría una justificación ética en la Parte 5 donde se trata del poder del entendimiento o de la libertad humana.

Desde la ciencia intuitiva, el tercer género de conocimiento, brota necesariamente un amor intelectual hacia Dios; se considera la posibilidad de concebir al Dios o Naturaleza como un todo, necesario y atemporal, en su infinitud, más allá de los dos atributos conocidos. El *amor intelectual de Dios* se refiere a Dios

> **(…) no en cuanto que nos imaginamos a Dios como presente (…), sino en cuanto que conocemos que es eterno (…)** EVP32Corol.

La libertad del hombre será directamente proporcional al logro del mayor conocimiento posible, por el segundo y tercer tipo de saber; la libertad no es cosa de la voluntad humana, sino del entendimiento. El encadenamiento causal de todas las cosas en el seno de la substancia infinita, no excluye la idea del aumento de potencia del entendimiento en el mundo de los modos, como ideal propio del sabio y del hombre libre 'que piensa en todo menos en la muerte' y cuya sabiduría 'es una meditación de la vida'.

En la comprensión del sentido totalizante de la substancia nace el afecto activo, feliz, en el cual se perfila la autonomía del hombre libre, una autonomía que es una coincidencia con el curso eterno de las cosas. La felicidad exige la libertad, se confunde con ella, y ésta no es separable del conocimiento (de lo verdadero en sí) y de la lucidez más rigurosa. Esto supone en Spinoza una idea amplia y rica de moralidad, en tanto camino de acceso a la libertad y a la alegría. Como sostiene Misrahi:

> **Lejos de ser una doctrina fría de la razón pura que asimilaría al sistema toda realidad viva, vaciándola de su sustancia, el spinozismo es antes bien una filosofía de la acción viva y de la individualidad feliz.** [52]

2.8.- Recepción e influencias del pensamiento de Spinoza

En un primer momento, la obra de Spinoza fue criticada o ignorada; tanto filósofos como religiosos y políticos juzgaron sus ideas como peligrosas e inaceptables. Luego, a partir del siglo XVIII, su impronta se fue haciendo cada vez más notable.

> **La filosofía de la naturaleza de Spinoza preparó argumentos y una forma de pensamiento para todos aquellos que, en los siglos XVIII y XIX, quisieron, casi siempre sin romper del todo con la idea de Dios, promover al individuo (los derechos y las libertades de todo individuo) y criticar los abusos de poder de la Iglesia y del Estado (y de su colusión).** [53]

Tal fue el caso de los sostenedores del *deísmo*, creencia en Dios sin suscribir los dogmas ni las prácticas de una religión determinada. El spinozismo alimentó el vitalismo materialista de Denis Diderot e inspiró, a su vez, los valores más destacados de la Ilustración en el siglo XVIII como la tolerancia religiosa, la libertad de expresión y los derechos individuales, (a realizarse todos en el seno de un Estado cuya función es garantizar y proteger esos derechos y libertades individuales).

El sistema de Spinoza cobró relevancia también en torno a los debates sobre panteísmo. El término fue utilizado a comienzos del siglo XVIII, pero tomó vuelo en Alemania, cuando el panteísmo, ligado entre otros factores al spinozismo, centró los debates filosóficos (*Pantheismusstreit*) que atrajeron a Jacobi, Lessing, Herder y Goethe.

---

[52] Robert MISRAHI, *Spinoza*, Mondial by Editions Seghers, Paris, 1964 (*Spinoza*, Madrid, EDAF, 1975; traducción de Francisco López Castro) p. 27.

[53] Gilbert HOTTOIS, *De la Renaissance à la Posmodernité*, De Boeck & Larcier, 1997 (*Historia de la Filosofía del Renacimiento a la Posmodernidad*, Buenos Aires, Cátedra, 1999, traducción de Marco Aurelio Galmarini) p.91.

Aunque la ontología spinoziana fue considerada estática a ciertas interpretaciones simplificadoras, con el tiempo ejerció gran influencia sobre visiones dinámicas y desarrollistas. Los idealistas alemanes creyeron ver en Spinoza un predecesor de su panteísmo. Tal sería el caso de los sistemas idealistas de Hegel, Fichte y el romanticismo de Schelling en Alemania, el neo-idealismo de Bradley en Inglaterra y de Royce en Estados Unidos, entre otros.[54]

Disciplinas científicas emergentes en el siglo XIX aportaron nuevas visiones afines al *monismo*. Schelling tuvo como referente los estudios científicos de Galvani y Volta sobre las fuerzas eléctricas. La electricidad se mostraba en ese entonces como la fuerza universal de la naturaleza, generadora tanto de procesos del mundo inorgánico como del reino animal. Parecía esclarecer la continuidad del paso de los hechos físicos a los químicos, del mundo inorgánico al orgánico.

Samuel Alexander subrayó, en lo que hace a la concepción del mundo del filósofo judío (en *Lessons from Spinoza*, en *Chronicon Spinozanum*, t. V, 1927, pág. 14-29), las siguientes ideas:

> **Nuestro filósofo trabajó con las ideas mecánicas de reposo y movimiento, pero para él cada cosa física tiene su *alma* unificadora, que es la idea o esencia de su cuerpo. No se trata aún de la noción de organismo, pero sí, indudablemente, de una enmienda a la interpretación puramente mecánica de lo corpóreo. La concepción de una totalidad sólo es empleada por Spinoza de manera definida en relación con Dios o la Naturaleza. Pero la insistencia del filósofo en la idea de todo prepara la mente para la visión de lo orgánico.** [55]

El biólogo evolucionista alemán Ernst Haeckel (1834-1919), considerado el padre del término 'ecología', fomentó un *monismo naturalista*, o *hilozoísta,* al tomar a la materia como algo vivo y dinámico. Para Haeckel la materia es la única realidad, si bien posee desde sus manifestaciones más simples características espirituales; aún las formas de vida primitivas, como una ameba, tendrían cualidades como psiquismo, intención, autoconciencia. En su devenir, la Naturaleza se convierte en Idea, la materia experimenta un proceso de continua evolución hacia la conciencia de sí misma. La filogénesis o desarrollo

[54] Sin embargo, en lo que hace a la clasificación del spinozismo como panteísmo, Hegel advirtió que no sería tal, ya que Spinoza era 'acosmista', la Substancia en modo alguno era un Sujeto, no llegaba a ser 'para sí', o sea que no era lo mismo que su Idea. Hegel también consideró que para Spinoza los modos, la diversidad de la realidad empírica, serían pura apariencia frente a la identidad única de la Substancia. Ver en Vidal PEÑA, Introducción a Spinoza, *Ética.*…, p. 32.

[55] Citado por León DUJOVNE, *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia,* Vol. 4, Ensayos Filosóficos, Facultad de Filosofía, Instituto de Filosofía, Universidad de Buenos Aires, 1945, p.225.

histórico de una especie, variedad o raza le sirvió de modelo para explicar la ontogénesis o desarrollo individual de un ser vivo. Haeckel adhirió a la línea darwiniana de la lucha por la supervivencia y la selección natural. Bajo esa influencia, acuñó en 1868 el termino *Oekologie*, para significar el tratado del nido o nicho y las relaciones de los organismos con su medio físico y biológico, *relaciones tanto positivas o amistosas como negativas o de enemigos.*

Al decir de especialistas como Vidal Peña, Espinosa Rubio, Deleuze, Guéroult, entre otros, en Spinoza se insinúa la idea de *estructura*, de cierto estructuralismo, a medio camino entre el holismo y el atomismo. Esta tendencia es sin duda relevante para una lectura 'ambiental' de Spinoza, lo cual ampliaremos en el próximo capítulo, en especial en el Punto 6.

Capítulo 3

Reflejo de las ideas de Spinoza en el ambientalismo naessiano

Como ya expusiéramos al final del Capítulo 1, los cambios deseables hacia una sociedad más sustentable se pueden desarrollar sin demasiada filosofía. Sin embargo, el filósofo profesional puede y debe contribuir -desde su especial formación- con esa tarea, destacando por ejemplo aquellas concepciones de la naturaleza que aporten una perspectiva fructífera desde la cual afrontar la situación ambiental actual. Naess se inclinó por destacar el valor paradigmático del carácter estructural e infinitamente rico de relaciones inmanentes, en la noción de Naturaleza de Spinoza.

3.1.- Los vínculos 'spinozismo-ambientalismo'

Naess presentó y reelaboró su particular lectura de Spinoza en una larga serie de trabajos, conferencias o libros, producidos hasta ya entrado el siglo XXI, entre los que podemos mencionar, sin agotar la lista:

- 1974, 'Is Freedom consistent with Spinoza's Determinism?' ['¿Es la libertad consistente con el determinismo de Spinoza?]
- 1975, *Freedom, Emotion and Self-subsistence: the structure of a central part of Spinoza's Ethics* [*Libertad, emoción y auto-subsistencia: la estructura de una parte central de la Ética de Spinoza*] (en adelante *Freedom, Emotion and.*…)
- 1977a, 'Spinoza and attitudes towards nature' ['Spinoza y actitudes hacia la naturaleza'] (en adelante 'Spinoza and attitudes…)
- 1977b, 'Through Spinoza to Mahayana Buddhism or through Mahayana Buddhism to Spinoza?' ['¿A través de Spinoza al budismo mahayana o a través del budismo mahayana hacia Spinoza?']
- 1978, 'Spinoza and Ecology' ['Spinoza y Ecología'] (en adelante 'Spìnoza and…')
- 1981, 'Spinoza's finite God' ['El Dios finito de Spinoza']
- 1991, *Spinoza and the Deep Ecology Movement* [*Spinoza y el Movimiento Ecología Profunda*] (en adelante *Spinoza and the DEM*)
- 1993, *Is it Painful to Think* [*¿Es doloroso pensar?*]
- 2002, *Life's philosophy. Reason and feeling in a deeper World* [*Filosofía de vida. Razón y sentimiento en un mundo más profundo*]

Nuestro filósofo no creía en la neutralidad de sus abordajes; con frecuencia ha expresado que sus interpretaciones no tratan de probar nada, invita al lector a considerarlas como hipotéticas conexiones entre el pensamiento spinozista y el ambiental. Tal como advierte en 'Spinoza and ecology', (en adelante 'Spinoza and…')[56] la mayoría de tales conjeturas le resultan a él obvias, construidas a partir de un grupo de interpretaciones de la ecología y de los textos de Spinoza, aunque admita igualmente que cada una necesitaría ser cuidadosamente escrutada. ('Spinoza and…', p.418) [57]

A efectos de poder sistematizarlas mejor, hemos seleccionado como guía y texto base el mencionado artículo 'Spinoza and Ecology', donde Naess presenta una síntesis de los aspectos que para él serían más destacables como para vincular a Spinoza y su propia ecofilosofía. Simplemente los numera en dieciséis puntos; nosotros les hemos agregado un subtítulo a cada uno, como para identificar brevemente su contenido. A partir de tal eje, hemos agregado otros aportes, tanto del mismo Naess como de opiniones críticas relativas a ellos.

En cada uno podemos identificar características que Naess atribuye a su ideal, digamos, de ambientalismo, bajo inspiración spinoziana: una actitud ambientalmente activa y no pasiva; respeto a todas las formas de vida frente al excesivo antropocentrismo; consideración del valor irremplazable de la diversidad cultural y natural; considerarnos como partes activas, creativas, de una naturaleza omniabarcadora e infinitamente enriquecedora; dejar de lado las posturas simplificadoras dicotomizantes a favor de abordajes más totalizadores, integradores, contextualizados; valoración de lo particular, del contenido concreto, frente al esquema abstracto del concepto, etc.

Punto 1.- La Naturaleza no es algo pasivo, inerte.

Este punto destaca un lugar común en el pensamiento de Naess: se trata de una referencia frecuente a los ecólogos de campo, desde cuya perspectiva –a diferencia del mecanicismo- la naturaleza no es algo pasivo, 'muerto' ni libre de valores, sino algo semejante al *Deus sive Natura* de Spinoza. ('Spinoza and…', p.419).

---

[56] Arne NAESS, 'Spinoza and Ecology' *Speculum Spinozanum 1677-1977*, London, Routledge Kegan Paul. También en Genevieve Lloyd (ed.): *Spinoza. Critical assessments*, Routledge, London-New York, 2001, vol. IV.

[57] '(…) I do not try to prove anything. I invite the reader to consider a set of hypothetical connections between Spinozist and ecological thought. Most of them seem obvious to me, but every one needs to be carefully scrutinized. They are (of course) built upon a set of definite interpretations of ecology and of the texts of Spinoza'.

La expresión *Deus sive Natura* aparece en la *Ética* de Spinoza, en primer lugar en el Prefacio de la Parte 4, con las expresiones:

> **(…) Hemos mostrado, efectivamente, en el Apéndice de la Parte Primera, que la naturaleza no obra a causa de un fin, pues el ser eterno e infinito al que llamamos Dios o Naturaleza obra en virtud de la misma necesidad por la que existe. Hemos mostrado, en efecto, que la necesidad de la naturaleza, por la cual existe, es la misma en cuya virtud obra (*Proposición 16 de la Parte 1*). Así, pues, la razón o causa por la que Dios, o sea, la Naturaleza obra, y la razón o causa por la cual existe, son una sola y misma cosa. (...)**

Más adelante, en la misma Parte 4**,** Proposición 4, Demostración, se lee:

> **La potencia por la que las cosas singulares -y, por consiguiente, el hombre- conservan su ser, es la misma potencia de Dios, o sea, de la Naturaleza, *(por el Corolario de la Proposición 24 de la Parte 1)* no en cuanto es infinita, sino en cuanto puede explicarse a través de una esencia humana actual *(por la Proposición 7 de la Parte III)*. Así, pues, la potencia del hombre, en cuanto explicada por su esencia actual, es una parte de la infinita potencia, esto es, de la esencia de Dios o la Naturaleza (…).**

Naess sostiene una tendencia a la *identificación* de Dios con Naturaleza, de *Natura naturans* con *Natura naturata*, si bien a nivel de denotación, extensión o referencia, aunque no en el plano conceptual o connotativo. Esto traería aparejado una revalorización de la Naturaleza con perfección, valor y sacralidad. Naess también realiza varias interpretaciones 'libres' de la equivalencia extensional entre Dios y Naturaleza, a las que expresa en teoremas como los siguientes:

> **La Naturaleza no existe aparte de las cosas finitas particulares. La Naturaleza o *natura naturans* es inmanente a la naturaleza como *natura naturata*. Es inmanente a las cosas particulares; particularidad y divinidad podría decirse tal vez que son aspectos igualmente básicos de 'el Todo'.** ('Spinoza and attitudes…', p. 384)

Por otro lado, Naess visualiza a la Naturaleza como infinitamente diversa y 'viva' en el sentido amplio de un *pampsiquismo*, aunque manifestando siempre una estructura (en el sentido de las así llamadas leyes de la naturaleza según Spinoza) ('Spinoza and…', p.419)

Con respecto al uso del término pampsiquismo (*pan-psychism*), el filósofo español Luciano Espinosa Rubio,[58] en 'Una revisión del ecologismo desde Spinoza', 2001, hace una

[58] Profesor de la Universidad de Salamanca, ha dedicado varios trabajos al análisis del ambientalismo y de la filosofía ambiental, en particular sobre las relaciones que ésta viene estableciendo con el pensamiento de Spinoza; suele ser muy crítico con los sostenedores del *MEP*. Hemos establecido

lectura crítica de las aventuras naessianas. En general, puede decirse que acepta las aproximaciones a Spinoza realizadas por algunos seguidores del *MEP*, aunque con algunas reservas. Así, asevera:

> **Es cierta la inclusión de todos los órdenes de lo real en sentido monista, así como la relacionalidad interna de las partes y su interdependencia, pero a condición de no hacer de ello un revuelto indiferenciado y animista, cuando no vivo y dotado de un sentido rector.** ('Una revisión…' p. 247) [59]

Si bien Espinosa Rubio cree adecuada la hermenéutica de Spinoza desde la noción de *eco-sistema* que realizan algunos filósofos ambientales incluido Naess, aplicable tanto al concepto físico-ontológico de individuo compuesto, a las nociones comunes que fundan el conocimiento racional y a las instituciones que conforman la esfera de lo socio-político, por otro lado indica mantenerse a distancia tanto del atomismo mecanicista como del *holismo* organicista.

En este sentido, el investigador español ha criticado afirmaciones de George Sessions en el sentido de que para Spinoza *Deus sive Natura* puede interpretarse como un vasto ser orgánico divino. Y nos alerta sobre expresiones de Naess acerca de que la Naturaleza estaría viva en el sentido de un *pampsiquismo*. El *panpsiquismo* de Spinoza lo encuentra Naess expresado en diversos párrafos de la *Ética*; por ejemplo, en el Escolio a la Proposición 13 citada, Spinoza viene diciendo que tanto los hombres como los otros individuos, -aunque en diversos grados- están animados:

> **De cada cosa hay en Dios necesariamente una idea, de la cual Dios es causa del mismo modo que lo es de la idea del cuerpo humano** [del alma humana]**, y, por ello, todo cuanto hemos dicho acerca de la idea del cuerpo humano** [del alma humana] **debe decirse necesariamente acerca de la idea de cualquier cosa.** EIIP13Esc.

Spinoza también usa la expresión 'las almas de otras cosas' (*alliarum rerum mentes*) en EIIIP1Dem. Naess destaca que Spinoza raramente toca cuestiones concernientes a los animales, aunque cuando lo hace muestra que sus conceptos clave no se aplican sólo al mundo humano. ('Spinoza and…', p.425n8)

Naess sostiene que la vivencia de muchos naturalistas de campo estaría acorde con la comprensión intuitiva o directa de la naturaleza como 'perfecta' en el sentido spinoziano, como completa en su plenitud y realidad. Por *perfección* Spinoza entiende la realidad, esto

---

contacto con él, para ubicar y catalogar sus trabajos, siendo prácticamente el único investigador en lengua hispana en profundizar estas vinculaciones en la ecofilosofía actual.

[59] Luciano ESPINOSA RUBIO, 'Una revisión del ecologismo desde Spinoza', en José María GARCÍA GÓMEZ-HERAS (coord.) *Ética del medio ambiente: problemas, perspectivas, historia*, Granada, Comares, 2001, pp. 242-251.

es, la esencia de una cosa cualquiera en tanto existe y opera de cierto modo, sin considerar su duración. (EIVPref.) Naess menciona palabras de Harry Austryn Wolfson, otro de los destacados estudiosos de Spinoza[60], cuando reconoce la originalidad del uso de perfección como completitud (*Spinoza and the DEM*, p. 3).[61] En este Punto 1, Naess amplía o extiende la percepción de completitud, entendida ahora en sentido ecosistémico, connotando máxima diversidad, máximo equilibrio dinámico y lejos del mero punto de vista utilitario o estético.

Punto 2.- Dejando de lado los dualismos cuerpo/alma, materia/espíritu, etc.

La noción spinozista de 'alma' es poco espiritualista.

> **Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni la reposo, ni a otra cosa alguna (si la hay).** EIIIP2

Spinoza no reduce por cierto la realidad pensante a lo corpóreo ni viceversa. Pero también en cierto, como acota Vidal Peña, que pone siempre mucho mayor cuidado en subrayar la independencia del cuerpo que la del alma, le interesa más disolver el prejuicio espiritualista que el 'corporeísta'.[62] Para Naess, el dualismo valorativo espíritu-materia, alma-cuerpo, en el que el primer término es considerado como superior, no se sostienen en el sistema de Spinoza ni tienen utilidad alguna entre los ecólogos de campo. En este Punto 2, y de acuerdo con el contexto de otras obras de Naess, nuestro filósofo también parece querer luchar contra el prejuicio espiritualista, (o contra un idealismo que plantee una desvalorización moralista de lo corporal) ya que para referirse a los atributos de extensión y pensamiento - ambos atributos completos y perfectos de una realidad única- prefiere usar la frase 'extensión y no-extensión'. ('Spinoza and…', p.419)

Punto 3.- Naturaleza o Universo, fuera del tiempo.

Spinoza destacó el carácter ilusorio de las causa finales. La Naturaleza como un Todo, como realidad absolutamente abarcadora, no tiene propósitos, objetivos o fines que la refieran al tiempo. El tiempo (al igual que el la física contemporánea) es sólo definible dentro de la trama de interrelaciones de las cosas particulares de la *Natura naturata.* Pero dado lo limitado de nuestro conocimiento, solemos considerar las causas próximas de

---

[60] Harry A. WOLFSON, *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of his Reasoning*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1934.
[61] Arne NAESS, *Spinoza and the Deep Ecology Movement*, 1991, Het Spinozahuis, Delft, Holanda. También en Mededelingen vanwege het Spinozahuis, 67, Eburon, Delft, 1993.
[62] Ver Vidal PEÑA, nota 3 p. 201, a SPINOZA, *Ética*.

nuestras voliciones no en términos de causas eficientes sino como causas finales. Según Spinoza, esta falsa expectativa finalista genera en nosotros incertidumbre, desdicha, temor.

En el *Apéndice* al Libro I de la *Ética*, Spinoza destaca las consecuencias de los errores de percepción, por parte del ser humano, de su verdadero lugar en el todo de la Naturaleza. Así, nos aferramos a un supuesto designio divino en la naturaleza, llegamos a suponer que las cosas naturales actúan, al igual que nosotros, según fines, y que Dios gobierna a esas cosas naturales en provecho del hombre, quien a cambio le rinde culto y pleitesía. Esta sería la base de otros errores, como la antropomorfización de Dios, y consecuentemente de toda la naturaleza, concebida finalmente como instrumento al servicio del deseo humano.

Naess plantea el tema por su importancia para la acción ambiental; en las investigaciones más avanzadas se estaría fortaleciendo una marcada reacción contra la concepción de un *finalismo fácil* en la naturaleza. En el campo de las ciencias ambientales de los siglos XIX y XX, y hasta cierto punto, las ideas de potencia o vitalidad de la naturaleza han quedado asociadas al evolucionismo. Pero la evolución, no implicaría la emergencia progresiva de formas de vida superiores respecto de formas de vida previas visualizadas como *meros* escalones para alcanzar lo que está por venir. Para Naess esta es una visión tradicional teleológica de la evolución, bastante superada.

Desde el *finalismo crítico* que postula, considera que el evolucionismo tampoco responde a un *telos*, en el sentido de que una bacteria –por ejemplo- deje de tener alguna función al emerger otra forma superior de vida. El desarrollo de formas de vida 'superiores' no hace a los ecólogos o biólogos de campo menos exaltadores de otras formas de vida consideradas 'inferiores', muchas de las cuales han florecido hace incontables millones de años y se preservan aún fuertes. La aparición de formas más complejas o 'superiores' no supone el propósito de que otras configuraciones de vida conformadas previamente, perfectas o completas en sí mismas, deban dejar de estar vigentes. ('Spinoza and…', p. 419)

En este Punto 3 se intentaría contrarrestar la pervivencia de una imagen frecuente sostenida en cierta etapa del desarrollo de la teoría de la evolución, tal como la podemos encontrarla en Ernst Haeckel, considerado el padre de la ecología. El árbol de la evolución humana de Haeckel ilustra una concepción lineal de la evolución de la vida, desde las bacterias hasta la especie humana que está en su tope: los seres cercanos al ápice son 'más evolucionados' o 'superiores' y los que están en la base son 'menos evolucionados' o 'inferiores'. Esta perspectiva, que Naess quisiera desalentar en favor de un rescate de la amplia diversidad bio-cultural, puede llevar a convicciones como las que tuvo Haeckel en su

época, sobre la superioridad de la raza germánica -que incluía a ingleses y alemanes-, sobre otros grupos humanos.[63]

Punto 4.- No habría un orden moral mundial establecido definitivamente.

Como mostráramos en el capítulo anterior, la *Ética* no privilegia al hombre; no lo considera un 'imperio dentro de otro imperio' (EIII Pref.) ni en el sentido de que pueda imponer su voluntad al resto de las cosas, ni en el sentido de que deba sentirse inferior a un orden de la naturaleza que lo supera. La plataforma ontológica spinoziana no hace distinciones cualitativas entre lo humano y lo no-humano, aunque al momento de considerar el plano ético Spinoza hace distinciones específicas acerca de lo humano como tal; se distingue netamente el estado natural del civil, y se concluye que todos los valores son convencionales (EIVP37Esc. 2).

En efecto, no hay un orden moral del mundo ya establecido, es decir, la justicia humana no es una ley de naturaleza. Todas las cosas actúan en un campo de juego neutral, y cada una a su modo es responsable de su desarrollo. En el caso del ser humano, esto implica un esfuerzo ético y político, a fin de sacar provecho de lo que a cada uno le ha tocado en suerte. El enfoque 'amoral' de la Naturaleza, su necesidad, no excluye la praxis ulterior de la parte, que en el caso del hombre, valora de acuerdo a su utilidad.

Pero del mismo modo, sostiene Naess en este Punto 4, no hay una ley natural que impida o limite la tarea de ampliar el campo de la justicia, no hay una ley natural que impida extender nuestras consideraciones sobre piedad y justicia más allá de las establecidas en el ámbito de las relaciones interhumanas. Una sociedad futura, ambientalmente sostenible, supondría para Naess la instalación de esta tercera vía (*third way*), entre una actitud amoral (todo tipo de formas de lucha por la vida) y una actitud moralista y antagonista superficial. ('Spinoza and…', p.420)

Punto 5.- Sobre el Bien y el Mal.

Siguiendo con lo planteado en el ítem anterior, para Spinoza *Bien* y *Mal* sólo pueden ser definidos en relación con los seres para los cuales algo es bueno o malo, útil o dañino. (EIV Defs. 1 y 2). A su vez entiende por bien a todo género de alegría y todo cuanto a ella conduce, y, principalmente, lo que satisface un anhelo; por mal, en cambio, a todo

[63] Eduardo SPIVAK, 'El árbol de la vida: una representación de la evolución y la evolución de una representación', en *Revista Ciencia Hoy*, Volumen 16 Nº 91, Buenos Aires, febrero/marzo 2006, pp.10-24.

género de tristeza, y principalmente, lo que frustra un anhelo. (EIIIP39Esc.) También sostiene que:

> **(…) cuanto mayor es la alegría que nos afecta, tanto mayor es la perfección a la que pasamos y, por consiguiente, tanto más participamos de la naturaleza divina, y no puede ser mala ninguna alegría que se rija por la verdadera norma de nuestra utilidad. (…)** (EIV Apéndice 31)

Naess destaca especialmente que desde el 'utilitarismo' de Spinoza, la expresión '*x* es útil a *y*' es equivalente a la expresión '*x* causa un incremento de poder en *y*', '*x* es la causa de un incremento de libertad en *y*', '*x* causa un incremento en la perfección de *y*'. Una sociedad humanamente útil, establecería estrategias para vivir conjuntamente en lugar de competir negativamente, lo cual, desde Spinoza y Naess, marca una ganancia en poder.

También en el *Tratado de la reforma del entendimiento* leemos:

> **(…) hay que anotar que bien y mal se dicen sólo relativamente, de tal manera que una misma cosa puede ser llamada buena o mala, según las relaciones diversas que se consideran; dígase lo mismo cuando se trata de lo perfecto y de lo imperfecto. En efecto, nada puede ser llamado perfecto o imperfecto si sólo se lo considera en su naturaleza misma, sobre todo una vez que lleguemos a comprender que cuanto acontece se realiza según un orden eterno y según leyes determinadas de la naturaleza.** (*Tratado de la reforma…*, 12)

Desde el punto de vista de 'la naturaleza misma' de cada cosa, cada cosa en su esencia siempre es perfecta. Recordemos que por *perfección* Spinoza entiende la realidad, esto es, la esencia de una cosa cualquiera en tanto existe y opera de cierto modo, sin considerar su duración.

En este Punto 5 Naess destaca el esfuerzo de los ecólogos de campo en general y de la antropología social en particular, en el sentido de aprehender y valorar cada cultura desde dentro, desde sí misma. Se trataría de contrarrestar las explicaciones y valoraciones que se llevan a cabo en base a un único código de valores, por lo general externo y dominante desde las sociedades industrializadas. ('Spinoza and…', p.420)

Punto 6.- La interconexión de todas las cosas.

El concepto de *ecosistema* y la noción de *red de interdependencia* de todos los componentes del medio, tópicos muy repetidos del pensamiento ambiental, son afines, según Naess, a la ontología relacional spinoziana. Pero, llegados a este punto, conviene hacer algunas observaciones sobre *holismo* y *sistemismo*, antes de seguir avanzando con ciertas

afirmaciones trivializadas sobre el 'todo' y la 'parte', o sobre el '*holón*' como organismo que se identifica con la naturaleza, etc.

Para el físico y epistemólogo argentino Mario Bunge y el zoólogo alemán Martín Mahner, en *Fundamentos de Biofilosofía*, 2000, (en adelante *Fundamentos de Bio.…*), el postulado de que el universo es un sistema, no debe confundirse con una tesis *holista*. Para los autores, la hipótesis sistémica es más débil (y aceptable) que la cosmología holística de Platón, los estoicos o Hegel, de acuerdo con quienes toda cosa está ligada a toda otra cosa, de manera que el mundo como totalidad es un 'todo orgánico' u '*holon*'.

Si esta hipótesis holista fuese verdadera, entonces resultaría imposible estudiar cualquier cosa particular sin considerar debidamente toda otra cosa, es decir, el universo entero, y sería imposible actuar sobre cualquier cosa en particular sin perturbar ese universo entero.

> **El sistemismo ('Toda cosa va junto con *alguna* otra cosa o cosas') navega por un derrotero intermedio entre el holismo ('*Todas* las cosas van juntas') y el atomismo ('Toda cosa va por su propio camino'). Ninguna parte del universo está completamente aislada, sino que cada cosa está aislada *en algunos aspectos* de algunas otras cosas. Esta condición, de interconexión parcial entre las partes del universo posibilita su estudio, dado que el estudio de cada cosa es parcial y se basa en la posibilidad de establecer contacto (aunque sea indirecto) con la cosa. Téngase en cuenta cualquier experimento científico, que presupone que el sistema sujeto a investigación puede aislarse en forma suficiente (aunque nunca completamente) de su ambiente.** (*Fundamentos de Bio.…*, p.41) [64]

Bunge y Mahner sostienen que cuando dos o más cosas se juntan e interactúan fuertemente, de una manera específica, constituyen *sistemas*, es decir, una cosa compleja que posee una estructura definida. Los sistemas, a diferencia de los *agregados*, son más o menos cohesivos. La mera agregación se caracteriza por la falta de una estructura específica, signada por lazos fuertes. Las agregaciones, una vez formadas, pueden desintegrarse bastante fácilmente bajo la acción de fuerzas externas. Por ejemplo, la adición de un simple grano a una pila de arena, puede causar su desplome.

Sistemas serían, por su parte, los núcleos atómicos, átomos, moléculas, cristales, organelos, células, organismos, biopoblaciones, ecosistemas, familias, empresas, sociedades. No se recomienda usar la definición convencional de sistema como un *conjunto* de

[64] Martin MAHNER, Mario BUNGE, *Foundations of Biophilosophy*, Berlín, Springer, 1997 (*Fundamentos de Biofilosofía*, México, Siglo XXI, 2000; traducción de Mariano Moldes)

elementos interrelacionados, porque los conjuntos son conceptos mientras que los sistemas son concretos.

> **Además, un conjunto tiene una membresía fija: cualquiera de sus elementos pertenece a él permanentemente. En contraste, la composición de un sistema concreto puede variar con el tiempo: piénsese en una célula o en un ecosistema.** (*Fundamentos de Bio.…*, 2000, p.41)

En tono crítico, consideran que el holismo es más propenso a ser adoptado por los ambientalistas anticientíficos (o románticos) que por los ecólogos científicos. Los holistas usualmente rechazan el análisis, confundiéndolo con desmantelamiento. Al ser antianalítico, el holismo atrae al ambientalismo irracionalista (piénsese -nos recuerdan-, en la 'ecología profunda' o en la versión New Age de la hipótesis Gaia). El sistemismo admite la existencia de totalidades, pero las analiza en términos de su composición, ambiente y estructura. Los autores mencionan que, lo que a menudo se clasifica como holismo en ecología, se encuentra más cerca de un enfoque sistémico. Con frecuencia, los sistemistas se identifican erróneamente como holistas. (*Fundamentos de Bio.…*, p.204)

Esto último es completamente cierto. En el caso de Naess, podríamos decir – y de manera muy provisoria pues ampliaremos más en el Capítulo 8 dedicado a su ontología gestáltica- que desde el punto de vista ontológico sostiene la postura holista del: '*Todas* las cosas están interrelacionadas'. Pero a nivel epistemológico, dado lo limitado de nuestro entendimiento (idea también fundamental en Spinoza), asume un sistemismo que lleva a percibir que 'Podemos captar la vinculación de muchas cosas con muchas otras', vinculación que se trataría de ampliar y profundizar más y más y más… [65]

Ahora bien, ese `Todo' del que habla Naess es en realidad un sistema de interrelaciones entre sub-sistemas vinculados internamente a sistemas más abarcadores, lo que él llamará *gestalts* subordinadas en interrelación con *gestalts* más abarcadoras. El ejemplo del individuo compuesto al infinito que describía Spinoza en EIIL.7 Esc. (ver Capítulo 2), sería análogo al sistema de *gestalts de gestalts* que visualiza Naess, lejos ambos autores de referirse propiamente a un *holón*, a un conjunto definidamente abarcable de partes, y por supuesto, lejos también del atomismo.

Punto 7.- Mantenimiento y desarrollo de la esencia específica de cada cosa.

Para Spinoza lo propio de cada cosa -su bien- es *perseverar en su ser* (*Ética* IIIP6), Ahora bien, en Naess, *perseverar* en el propio ser no es lo mismo que luchar por la vida, que

[65] Mencionado en el diálogo Naess-Diehm, en Christian DIEHM, 'The Self of Stars and Stone: Ecofeminism, Deep Ecology and the Ecological Self' *The Trumpeter 19,* 3, 2003, pp. 31-45.

sobrevivir, ni es equivalente al mero evitar la muerte en actitud pasiva o meramente defensiva ante los estímulos externos. Naess toma *perseverar* en un sentido más activo que el mero sobrevivir o *preservar* la existencia; la supervivencia física y la lucha por la supervivencia serían una condición necesaria pero no suficiente del *perseverar en el propio ser*.

Sugiere entonces la expresión 'auto-realización' como preferible a 'auto-preservación'; la primera sugiere actividad, creatividad mientras la última se reduciría a una actitud defensiva más pasiva. ('Spinoza and…', p.420) Así, considera *perseverar* como una noción equivalente a 'x incrementa su poder' o 'x incrementa su nivel de auto-preservación'. (*Freedom, Emotion and…*, p.97) [66] No se trata de un mero esfuerzo de adaptación a los estímulos externos sino más bien de una interacción activa con el medio.

Estas consideraciones no están basadas sólo en una perspectiva metafísica, sino que están acordes con la visión del evolucionismo actual y con sus diferencias frente al evolucionismo darwiniano inicial; categorías tales como *lucha por la vida* o *supervivencia del más apto* propias del evolucionismo darwiniano deben ser interpretadas, según Naess, en el sentido de *la habilidad de los seres para coexistir y cooperar a través de relaciones complejas* –tal como lo muestra el evolucionismo actual- en lugar de significar sólo habilidad para matar, explotar al otro o hacerlo desaparecer. ('The Shallow and…', p. 4)

En este Punto 7 se destacan entonces los procesos de adaptación y acomodación activa al medio, como muestra la *simbiogénesis* postulada a comienzos del siglo XX, la cual considera que algunos logros exitosos en la adaptación fueron creando unidades más complejas en la relación organismo/medio. [67]

[66] Arne NAESS, *Freedom, Emotion and Self-subsistence. The structure of a central part of Spinoza's Ethics*, Oslo, Bergen, Tromso, Universitetsforlaget, 1975.

[67] La *simbiogénesis* viene probando que un importantísimo paso en la organización de la vida, la aparición de las células eucariotas, involucró la fusión de dos o más linajes por medio de la *simbiosis*. La misma se define aquí como una relación de mutuo beneficio entre dos especies distintas, que puede llegar a ser obligatoria. Esto fue probado empíricamente a fines de los sesenta del siglo pasado al constatarse una *endosimbiosis* en las células eucariotas de sus mitocondrias (originariamente bacterias independientes) y sus cloroplastos (originariamente cianobacterias independientes) ya que ambas organelas –mitocondria y cloroplasto- poseen ADN diferente. Hoy ya se han descubierto organismos que poseen en su estructura hasta cinco genomas distintos (¡nos resuena tan afín a la idea de individuo compuesto spinoziana!) Ver Lynn MARGULIS, Dorion SAGAN *What is Life?*, New York, Nevraumont, 1995 (*¿Qué es la vida?* Barcelona, Tusquets, 1996; traducción de Ambrosio García)

Punto 8.- Sobre la potencia del ser.

Potencia (*potentia,* sustantivación del verbo *posse*) indica la disposición a desplegar cada uno su propia naturaleza, y no es idéntico a ejercer coerción sobre los otros. Según Spinoza:

> **Todo lo que existe expresa de un modo cierto y determinado la naturaleza o esencia de Dios (…) esto es, todo cuanto existe expresa de cierta y determinada manera la potencia de Dios (…)** (EIP36Dem)

El modo finito *hombre* alcanza la virtud o felicidad cuando, actuando en conformidad con su propia naturaleza, realiza máximamente esa potencia. Esto implica hacer lo que se sigue solamente de su esencia, reduciendo lo que se impone en encuentros fortuitos y exteriores a él mismo. Con esto el hombre no hace más que imitar la autonomía de la naturaleza de Dios, que actúa en virtud de su sola esencia y no forzado por nada. El hombre puede descubrir cómo su potencia particular es tan sólo una expresión singularizada de la potencia infinita de Dios, así logra integrarse adecuadamente en la totalidad natural.

A partir de esa idea, Naess quiere resaltar en este Punto 8 una idea complementaria: que la potencia de Dios se resume en la potencia de todo cuanto existe, y arriesga en otro texto:

> **Sin nuestra esencia no hay Dios; sin Dios no somos nada. Aún cuando Spinoza subraya la segunda parte de esta aseveración, la primera está también implicada en su filosofía de la inmanencia.** ('Spinoza and attitudes…', p. 383) [68]

Naess no es proclive a explayarse sobre Dios, menos aún como realidad ligada a una religión personal particular. En general usa el término en sentido muy amplio, o, como en esta referencia explícita:

> **La palabra *Dios* está tan cargada de ideas preconcebidas que no encuentro utilidad en utilizarla yo mismo; pero si tuviera que hacerlo, elegiría una terminología como la adoptada por Spinoza. Para él, Dios, *Deus,* es 'inmanente' -no algo externo a nuestro mundo-. Dios está constantemente creando el mundo *siendo* la fuerza creativa en la Naturaleza. Las criaturas vivientes están implicadas en la creación. Yo soy favorable a aceptar tal concepto de Dios como fuerza creativa singular. En el movimiento de la ecología profunda, también encontramos que todo en la vida está interrelacionado.** (*Life's philosophy*, pp. 8-9) [69]

---

[68] Arne NAESS, 'Spinoza and attitudes towards nature', en Spinoza: His Thought and Work. Entretiens in Jerusalem, 6-9 septiembre de 1977, Nathan Rotenstreich y Norma Schneider eds. Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem, 1983, 160-175.

[69] 'The word *God* is so loaded with preconceived ideas that I see no purpose in using it myself, but if I were to do so, I would chose terminology like that adopted by Spinoza.

Pero tengamos cuidado; es cierto que Naess hubiera preferido que Spinoza se mantuviera dentro de una *ontología de la inmanencia*, ya que por cierto nos dice que Dios es causa *inmanens*, no *transiens*. Sin embargo reconoce (como otros estudiosos) que Spinoza nunca pudo llegar a proponer un sistema en el cual el Dios sea consistentemente una presencia real inmanente a los objetos concretos de todos los días. De la esencia de Dios se sigue su existencia, pero sólo una *existencia como esencia*. Para nuestro filósofo, Spinoza nunca pudo apartarse de su fe judía en un Dios trascendente, tal como lo consideró en su juventud. (*Spinoza and the DEM*, p. 4). [70]

De todos modos, y como le gusta subrayar a Naess desde la interpretación inmanentista, cada uno somos polos creativos de la Naturaleza, más que meras criaturas. Se trata entonces de seguir desplegando y enriqueciendo el propio ser a través de experiencias gratificantes de comprensión del sentido de lo maravilloso del mundo; que ningún individuo pase por este tránsito terrestre sin haber experimentado la maravillosa excepcionalidad del proceso de creación de la vida. Siguiendo a Spinoza, ser libre implica la conciencia de lo que uno es potencialmente, para dar pleno despliegue a esa verdadera naturaleza. La felicidad no es un fin en sí mismo, sino lo que acompaña a la experiencia de aumentar cada ser su potencialidad.

En cierta concordancia con esta perspectiva, el *biocentrismo* propone cambiar un destino de empobrecimiento espiritual, estético, práctico, social. Para el *MEP*, el exceso de antropocentrismo dominante impide ese goce profundo, reduce el placer y la satisfacción de experimentarnos en contacto con otras formas de vida. El gran desafío para Naess y sus seguidores será persuadirnos de que la degradación del planeta no sólo atenta contra los intereses de humanos y no humanos, sino que trae aparejada una disminución en las posibilidades reales de vida gozosa para todos.

For him God, *Deus*, is 'immanent' –no something outside our world. God is constantly crating the world by being the creative force in Nature. Living creatures are involved in creation. I am inclined to accept such a concept of God as a single creative force. We also find in the deep ecology movement that everything in life is interrelated.'

[70] Así es que Naess atribuye a Spinoza una postura *panenteísta*. El *panenteísmo* consistente en afirmar que Dios es a la vez inmanente y trascendente al Universo; engloba el Universo pero no se limita o reduce a él, diferenciándose del *panteísmo*, que afirma la identidad entre Dios y el Universo. El creador del concepto fue el filósofo alemán y masón heterodoxo Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832). Para esta pensador, el Dios del panenteísmo es el creador y la energía vital del universo, así como la fuente de la ley natural.

Punto 9.- Un derecho natural de todas las cosas.

Como prolongación del tema anterior, en Spinoza cada ser tiene el derecho de hacer aquello que le permite su poder o potencia. En sus palabras:

> **Cada cual existe por derecho supremo de la naturaleza, y, por consiguiente, cada cual hace por derecho supremo de la naturaleza lo que de su naturaleza se sigue necesariamente; (…)** (EIVP37Esc.2)

En el Escolio 1 de dicha Proposición 37, Spinoza hace algunas afirmaciones que se han utilizado para criticar los favores que recibiera el filósofo holandés por parte da la postura naessiana. No pocos pensadores han declarado una terminante incompatibilidad entre ambientalismo y spinozismo. El párrafo al que nos referimos dice:

> **(…) es evidente que leyes como la que prohibiera matar a los animales estarían fundadas más en una vana superstición, y en una mujeril misericordia, que en la sana razón. Pues la regla según la cual hemos de buscar nuestra utilidad nos enseña, sin duda, la necesidad de unirnos a los hombres, pero no a las bestias o a las cosas cuya naturaleza es distinta de la humana. Sobre ellas, tenemos el mismo derecho que ellas tienen sobre nosotros, o mejor aún, puesto que el derecho de cada cual se define por su virtud, o sea, por su poder, resulta que los hombres tienen mucho mayor derecho sobre los animales que éstos sobre los hombres. Y no es que niegue que los animales sientan, lo que niego es que esa consideración nos impida mirar por nuestra utilidad, usar de ellos como nos apetezca y tratarlos según más nos convenga, supuesto que no concuerdan con nosotros en naturaleza, y que sus afectos son por naturaleza distintos de los humanos.(…)** (EIVP37Esc.1)

A Naess le ha resultado siempre legítimo recortar un poco este escolio, destacando sólo la parte: '(…) Sobre ellas, tenemos el mismo derecho que ellas tienen sobre nosotros **(…)'**; el '*igualitarismo biosférico –en principio-*' enunciado en la primera versión del *MEP* tiene hasta cierto punto ese fundamento. ('The Shallow and…', p. 4)

La cláusula 'en principio' recuerda que la práctica concreta implica, necesariamente, momentos de supresión, explotación y/o matanza. Pero siempre sosteniendo que los humanos no tienen un derecho especial para matar o injuriar, ya que la naturaleza no les pertenece. ('Spinoza and…', p.421) Lo cual, como decimos, le ha valido no pocas críticas. [71]

[71] Por ejemplo, las criticas que realizara Tomás MALDONADO, *Cultura, democrazia, ambiente. Saggi sul mutamento*, Milán, Feltrinelli, 1990 (*Hacia una racionalidad ecológica*, Buenos Aires, Infinito, 1999; traducción de Alexandra Lomónaco) sobre todo en el capítulo sobre ''la caja ecológica', ecofascismo y ecosofía', pp. 26-34. También el artículo de Genevieve Lloyd 'Spinoza's Environmental Ethics' en Nina WITOSZEK, Andrew BRENNAN (edits.) *Philosophical Dialogues. Arne Naess and the Progress of Ecophilosophy*, London, Boulder, New York, Oxford, Rowman & Littlefield Publ., 1998. pp. 73-90.

En última instancia, Naess cree que la distancia de los seres humanos y no humanos a Dios es infinita, y sin negar lo específico humano, frente a esa diferencia infinita con lo absoluto quedamos todos equiparados.

En el contexto de la ética ambiental, Naess se distingue por no adherir a la adjudicación de derechos morales a todos los seres vivos, al modo en que lo plantea Freya Mathews, filósofa australiana que atribuye valor moral de cada ser por el hecho de serlo. Es cierto que todo ser tiene un *valor intrínseco*, subjetivo y objetivo, cifrado en su *conatus*, pero la calificación moral propiamente dicha corresponde al ámbito civil socio-cultural del ser humano, tanto para Spinoza como para Naess.

En este Punto 9 nuestro pensador destaca que no adhiere a lo que considera como interminables discusiones sobre la elusiva cuestión de si los humanos tienen más derechos que los seres no humanos. Tampoco se inclina a la cuantificación del tema: ¿cuánto más derecho tienen los humanos sobre los seres no humanos? Finalmente prefiere –bajo la influencia spinoziana- restringirse a la idea de que, al menos, los seres humanos y no humanos tienen *un tipo de derecho en común*: esto es, el derecho a vivir y florecer. ('Spinoza and *DEM*', p.14) [72]

Punto 10.- Desalentando el mero daño o dominación.

Desde Spinoza, al menos en la naturaleza humana, no hay nada que sólo pueda ser manifestado o expresado a través de la injuria a los otros. Para Naess, la actitud humana de violencia y hostilidad hacia ciertas especies animales ha hecho imposible estudiar con propiedad sus vidas y función en el ecosistema más amplio. El biólogo o ecólogo de campo que se identifica profundamente con las especies estudiadas, es capaz de vivir pacíficamente con cualquier tipo de animal salvaje.

Espinosa Rubio también se ubica -con recaudos- dentro del estilo de pensamiento de la filosofía ambiental vigente, en tanto coincide en que, para Spinoza:

> **La Naturaleza no es algo manejable a capricho, el hombre no goza de privilegios al igual que tampoco está disminuido, la razón está abierta por definición hacia lo que la rebasa, sin dejar de ser el punto de vista humano el único posible (…). En síntesis, hay una *descentralización* global del discurso que puede denominarse**

[72] 'I tend to disagree with any quantification here. Animals and humans may be said to have at least one kind of right in common, namely the right to live and blossom'

> **ecológica, pero en modo alguno un planteamiento anti-humanista, sino cierto antropocentrismo crítico (o *débil*).** [73]

La idea de respetar la diversidad y alentar la simbiosis –como en el principio 3 de la primera versión del *MEP*- mueve a garantizar la persistencia de un mundo rico y variado en formas de vida, donde la preferencia por el *vivir y dejar vivir* instala una ética de la tolerancia. Debe quedar claro que se trata del respeto a la diversidad tanto natural como cultural; las culturas vienen siendo destruidas por una falta de comprensión y respeto por parte de la cultura industrializada economicista.

La postura spinoziana nos inspira a dejar de lado la noción de naturaleza sólo como aquello contra lo que tenemos que luchar, e incorporar la vivencia de una Naturaleza omniabarcadora de la que somos parte [si bien la Naturaleza es algo contra lo que tenemos que luchar…]. Y aún aquellos que nunca oyeron hablar de Spinoza, no obstante pueden compartir, según Naess, ese tipo intuitivo de concepción de la Naturaleza. ('Primacy of the Whole', p. 9)

Punto 11.- Hacia el Supremo Bien, una tarea colectiva.

En su *Tratado de la reforma del entendimiento*, Spinoza anticipaba que todo ser tiene su única dirección de realización de su particular esencia, pero el 'mayor bien' es *el conocimiento de la unión que el Alma tiene con toda la naturaleza* (*cognitio unionis*). Sin embargo, tal logro no queda descontextualizado de sus 'condiciones reales de producción'.

> **He aquí, pues, el fin que me propongo: alcanzar tal naturaleza y esforzarme para que muchos la adquieran junto conmigo; es decir, que también forma parte de mi felicidad entregarme a que muchos conozcan lo mismo que yo, para que el entendimiento y el deseo de ellos coincida plenamente con mi entendimiento y con mi deseo. Para que así suceda sólo es necesario conocer de la Naturaleza lo que basta para alcanzar tal naturaleza; después, formar una sociedad tal como debe ser deseada para que el mayor número posible alcance el fin de la manera más fácil y segura.** (*Tratado de la reforma…*, 14)

Naess retoma la idea de que tal empeño ha de ser una tarea colectiva, asociándose o creando consensos que faciliten o potencien la intencionalidad de los promotores. Un movimiento social de base, y de amplio espectro cultural como intenta ser el *MEP*, aportaría, según Naess en este Punto 11, su esfuerzo o potencia en la prosecución de mejores objetivos vitales, para una cantidad de seres cada vez mayor.

[73] Luciano ESPINOSA RUBIO, 'Una revisión del ecologismo desde Spinoza', en José María GARCÍA GÓMEZ-HERAS (coord.) *op. cit.*, p.246.

Naess recuerda que sin emociones no hay cambios. Potenciados por un deseo promovido por la alegría, podemos cambiar nuestro accionar y *sentirnos* de otra manera. Pero ¿se trata sólo de promover las emociones de la familia de la alegría? Nuestro autor, a diferencia de Spinoza, le otorga un valor instrumental e inmensa utilidad a las emociones negativas, como el enojo, la ira, la 'bronca', el horror, etc., en tanto puedan ser usadas en sentido constructivo. Y cita el ejemplo del biólogo de la conservación Michael Soulé, quien movido por una tremenda frustración y desesperación ante el creciente deterioro del ámbito biosférico de la Tierra, llegó a ser uno de los activistas científicos ambientales más destacados. (*Life's philosophy*, p. 78) [74]

En el pasado, cada generación podía dejar el futuro en manos de la siguiente, la cual podía asumir su propio destino en el momento oportuno, encontrar sus propias soluciones, aprovechar recursos naturales nuevos, crear nuevas técnicas y métodos, hacer de modo que la vida siguiera su curso y tal vez incluso progresara.

> **Pero, en este siglo el impresionante crecimiento demográfico ha dado lugar a la consiguiente intensificación de la explotación de los recursos naturales, provocando, además, tal grado de contaminación que la atmósfera terrestre está sufriendo daños que representan una amenaza para el futuro común de la humanidad. Es ahora cuando hay que adoptar las decisiones oportunas para que la humanidad pueda vivir el siglo XXI. Nuestra generación tiene que hacer frente a dos riesgos concretos, la carrera de armamentos nucleares y la contaminación, es decir, a dos bombas: la nuclear y la ecológica.** (Informe Brundtland, 1990)

Hans Jonas, había propuesto que la reflexión ambiental *debe ser capaz de despertar temor ante los efectos no deseados de nuestras acciones.* Si no podemos sentir todos el mismo respeto por las normas éticas, *la base del nuevo sentimiento moral deberá ser el temor* que nos inspira el descontrol de nuestro poder y el peligro que amenaza a la supervivencia de la vida. Ahora tenemos influencia sobre la biosfera del planeta, y tendremos que responder por nuestro poder sobre ella.

Frente a esto, sin embargo, el filósofo francés posmoderno Felix Guattari, recomendaba estar atentos a los sentimientos negativos, ya que:

---

[74] Arne NAESS, *Life's philosophy. Reason and feeling in a deeper World*, Georgia Univ. Press, 2002. (Traducción de Roland Huntford del original en noruego Livsfilosofi: et personlig bidrag om følelser og formuft, 1998)

> **(…) el peligro puede ejercer un poder de fascinación. El presentimiento de la catástrofe puede desencadenar un deseo inconsciente de catástrofe, una aspiración a la nada, una pulsión de abolición.** [75]

En efecto, no se trata de regodearse en un estado de temor, de compulsión imaginativa a aprehender lo peor, lo monstruoso. En esto coincidiría Naess con Guattari; no se puede actuar positivamente si uno está condicionado por la alternativa terminante del 'todo o nada'.

Punto 12.- No al distanciamiento del mundo concreto.

Esta idea continúa lo que veníamos diciendo. En Spinoza, la realización de la unión con el todo de la Naturaleza se logra a través del entendimiento de las cosas particulares como un complejo de expresiones o manifestaciones de Naturaleza o Dios. [76]

> Cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios. EVP24

No se trata de alguna suerte de unión mística (*unio mystica*) cuyo resultado sea un volver la espalda a las cosas singulares y a la naturaleza. En 'Spinoza and *DEM*', p. 5, Naess resalta que la *Ética* no proporciona ninguna base para sostener que el Dios inmanente expresa su naturaleza, esencia o poder, de algún otro modo que no sea a través de cada ser existente.[77] Esto implica, tanto en Spinoza como en Naess, un rechazo de la vida ascética: cuanto más activo está el cuerpo, más penetrante resulta la mente. Naess resalta:

> **(…) sin las cosas particulares, el poder o esencia de la Naturaleza no queda expresado. La Naturaleza es totalmente dependiente de las cosas particulares. Lo anteriormente dicho debe considerarse como una negación de toda concepción jerárquica de la existencia. Ningún subgrupo de cosas particulares expresa más la esencia de Dios que algún otro.** ('Spinoza and attitudes…', 389)

En este Punto 12 se vuelve a considerar cómo cierto tipo de pensamiento ambiental también supone una identificación con las cosas particulares en sus interrelaciones recíprocas. El proceso de identificación conduce más profundamente a la Naturaleza como un todo, pero también más profundamente hacia los aspectos únicos de cada ser particular.

---

[75] Felix GUATTARI, 'Hay que crear un nuevo eje progresista' en *Diario Clarín,* Buenos Aires, 07-07-1992.

[76] Gebhardt interpreta la *Ética* en tono religioso, aunque se trataría de una *mística de la inmanencia*; Carl GEBHARDT, *Spinoza*, Leipzig, Reclam, 1932 (*Spinoza*, Losada, Buenos Aires, 2008³ [1940]; traducción de Oscar Cohan, prólogo Diego Tatián)

[77] 'The Ethics furnishes no basis for assuming that the immanent God expresses its nature, essence or power, in any other way than through each existent being'. Y hace referencia a sus elaboraciones sobre el *Deus modificatus*, o Dios finito, como en el artículo 'Spinoza's Finite God' *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 35, 1981, pp. 120-126.

No implica una situación de abstracción o contemplación, sino una *interacción conciente, intuitiva, íntima.* ('Spinoza and…', p. 422)

Siendo que Naess suele traer a colación el ejemplo de los naturalistas de campo, dedicaremos unos breves párrafos para dejar hablar a los naturalistas mismos. La nueva dimensión del trabajo de ciertos ecólogos de campo y/o biólogos de la conservación va más allá de la prueba de hipótesis y de la consistencia lógica como criterios de validación científica, y enfatiza las relaciones entre el contexto histórico-social, la formulación de explicaciones científicas y el tipo de relación que establecemos con la naturaleza. A modo de ejemplo transcribiremos algunas observaciones de nuestro notable colega chileno Ricardo Rozzi, filósofo y ecólogo, tal como aparecen en uno de sus artículos 'Integrando los modos de conocer y convivir con la diversidad biocultural':

> **Proponemos la adopción de una actitud activa de parte de los ecólogos respecto a la discusión y definición de los referentes sociales implícitos en las proposiciones ecológicas. Esta tarea ha sido delegada hasta ahora principalmente a los ambientalistas, mientras los ecólogos frecuentemente han supuesto acríticamente que el proyecto social deseado corresponde al modelo de desarrollo y crecimiento económico vigente. La integración entre ecólogos y ambientalistas permitiría un trabajo crítico respecto a los referentes sociales y valores deseados, a la vez que posibilitaría la búsqueda de una sabiduría ambiental, lo que comprendería un trabajo no sólo respecto al conocimiento de la naturaleza, sino también respecto a un modo de vida en relación a ella.** (p. 84) [78]

Evidentemente la ecología queda tan ligada a la ética, pues el modo en que concebimos la naturaleza condiciona cómo la tratamos. Dice Rozzi (quien entre otros cargos es director del Parque Etnobotánico Omora ubicado al norte de la Isla Navarino, extremo austral de Chile):

> **Para atisbar tal vastedad de modos de vida y experimentar la inagotable diversidad de percepciones frente a esta asombrosa ramificación de expresiones bióticas y culturales, es necesario desembarazarnos de los números y de otros conceptos universales e ir al encuentro directo con cada ser vivo, humano o no humano. Esta ruptura con el encierro del cuerpo conceptual científico-tecnológico-industrial de la Modernidad respecto de la naturaleza, nos permite traspasar el umbral de los discursos y números universalizantes para encontrarnos cara a cara con la inaprensible riqueza de cada árbol, cada niña, cada cascada. Recuperamos así la**

[78] Ricardo ROZZI, 'Integrando los modos de conocer y convivir con la diversidad biocultural', *Revista Ambiente y Desarrollo*, Vol. XX, nº 1, 2004, pp. 83-86.

> **percepción de las particularidades de cada ser. Tal recuperación es imprescindible para establecer relaciones de respeto en el conocimiento y la convivencia con seres que hoy suelen quedar ocultos tras los números y los conceptos.** (pág. 84)

Nos recuerda las palabras de Carson o de Leopold que transcribiéramos en el Capítulo 1, en ese ir al encuentro con cada uno de los seres que laten vitalmente en nuestros entornos. Y completa Rozzi:

> **Es en esos momentos de encuentro con un ser particular humano o no humano, que pueden transformarse nuestros pre-conceptos y surgir nuevas percepciones y comprensiones acerca del otro ser. Se establece una relación cognitiva única que va generando una relación de convivencia única. Así, las relaciones científico-cognitivas son al mismo tiempo relaciones de convivencia con el ser vivo observado y comprendido.** (pág. 84)

Punto 13.- El Amor intellectualis Dei.

Para Spinoza, el progreso humano, la virtud, no consiste en alterar la realidad, que es plena, positiva, perfecta, infinita, eterna, sino en rectificar la visión sobre ella, superar la perspectiva aparente de un mundo *sub specie temporis* y captar el orden natural tal cual es, en su realidad más profunda, considerado *sub specie aeternitatis.* La virtud, la racionalidad, surge entonces de considerar la realidad de cada cosa no en lo que ella presenta de mudable y caduco sino en su esencia inmutable, y actuar en consecuencia con esta percepción más *real.*

Como habíamos indicado en el Capítulo 2, el grado más alto de conocimiento es un amor cognoscitivo de Dios, *amor intellectualis Dei*. Pero el *amor intelectual de Dios* no lleva a una mística de lo trascendente. Naess subraya que el amor al Dios inmanente es la comprensión intuitiva más alta, del tercer tipo, pero también el conocimiento de las leyes de la naturaleza está promoviendo poder, libertad, gozo y perfección. [79] Esto implicaría actos de comprensión desde una perspectiva lo más abarcadora posible, pero también el amor por la inmersión e interacción en el contexto de la Naturaleza, inmersión en lo humano y en lo no humano.

Tal como ha sostenido Misrahi, la *Ética* no describe una dialéctica ascendente que conduciría al hombre desde el conocimiento abstracto de Dios (Primera Parte) a la fusión

[79] '(…) not only intuitive understanding of the highest (third) kind but also the understanding of the laws of nature is promoting power, freedom, joy and perfection' ('Spinoza and…', p.424n7)

personal y al amor íntimo con Dios (Quinta Parte). La quinta parte de la *Ética* habla del hombre y de las cosas particulares, no de Dios.

> **El movimiento de la *Ética* es el de una espiral que, permaneciendo en un mismo plano horizontal, partiría del exterior e iría hacia el interior, denotando un progreso no de la naturaleza sino del conocimiento. El centro está bien descrito en el quinto libro, pero se trata no de un éxtasis místico, sino de la alegría que da la verdadera libertad, ganada por el conocimiento verdadero.** [80]

Punto 14.- Acción y pensamiento conjuntamente.

En Spinoza, la interacción con las cosas y el conocimiento de las cosas no deben considerarse separadamente; y cuanto más progresa el cuerpo más progresa el alma. Esto está presente en toda la obra de Spinoza. Así, por ejemplo:

> **Entiendo por idea un concepto del alma, que el alma forma por ser una cosa pensante.**
>
> ***Explicación:*** **Digo concepto, más bien que percepción, porque la palabra 'percepción' parece indicar que el alma padece por obra del objeto; en cambio 'concepto' parece expresar una acción del alma.** [no una pasión] EIIDef.3

Naess ha resaltado el carácter activo y dinámico de 'concepto' en tanto 'concepción', como sustantivación de 'concebir'. Las unidades de comprensión no son 'proposiciones' sino 'actos'. La comprensión tiene más que ver con causar, liberar, aprehender el conocimiento, que simplemente poseerlo. En este sentido Naess ha planteado el neologismo '*lambanología'*, término derivado del verbo griego *lambáno*: tomar, agarrar, aprehender, comprender, entre otros sentidos. Considera que se acerca más al estilo proactivo del saber en Spinoza, sustituyendo así el término 'epistemología', al que siente estático y platónico. (*Freedom, Emotion and…*, p.12)

En este Punto 14 Naess nos recuerda cómo toda realidad, y en particular el pensamiento, es poder de acción. Ante una crisis ambiental que se agrava, puede resultar desmoralizante ver los millones de seres humanos que critican, pero pasivamente, el estado de las cosas. Un incremento de racionalidad y libertad es proporcional al incremento de la actividad (frente a la pasividad). Una vez más, bajo otra forma, aparece la intención de fortalecer el ser proactivo de la persona humana integral, desprendida de dicotomías empobrecedoras, y asumirse como parte de la creatividad inabarcable de Dios o Naturaleza.

[80] Robert MISRAHI, *Spinoza*, *op. cit*. p. 62.

Entre las muchas fuentes de inspiración para iniciar y continuar el activismo ambiental, Naess encuentra estas enseñanzas en Spinoza (*Spinoza and the DEM*, p. 8)

Punto 15.- Una etiología distinta. [81]

En tanto una ganancia de entendimiento se expresa para Spinoza como un acto, una acción, ésta forma parte del contexto global de la naturaleza y debe ser estudiada en ese contexto. Spinoza da lugar a una etiología con un marco de referencia completamente desprovisto del tipo de mentalismo o introspectivismo que a menudo obstaculizan el estudio de la cognición en animales y humanos. La perspectiva de Spinoza vendría bien, dice Naess, para contrarrestar la tendencia a concebir el conocimiento humano como algo que pueda existir con independencia de los actos de los individuos particulares en situaciones particulares, y acumulado en bibliotecas.

Punto 16.- Atento a la diversidad cultural y natural.

Según Naess, la mayoría de los conceptos básicos usados en la *Ética* para caracterizar el predicamento humano son tal que pueden ser aplicables en cualquier contexto cultural. Pueden además adaptarse a la caracterización de pequeños o grandes sectores de los reinos animal y vegetal y mineral ('Spinoza and…', p. 423). Entre esos conceptos encontramos: *perfección, bien y mal, esfuerzo por expresar la propia esencia, auto-preservación, autorrealización, poder, racionalidad, virtud, libertad, conocimiento, sentimiento, emoción, etc.*

Desde Spinoza, no obstante, no debe pensarse que la alegría de un insecto es la misma que la de los humanos; cada tipo de ser está satisfecho y se deleita con aquello que corresponde a su esencia. Tampoco menciona Spinoza directamente que los animales tengan racionalidad, sin embargo, habla sobre 'virtud o poder' de los animales y más o menos –destaca Naess- identifica virtud con racionalidad; Naess trae a colación expresiones como:

> **(…) actuar según la virtud no es otra cosa que actuar bajo la guía de la razón (…)** EIVP56Dem.

3.2.- A modo de síntesis.

Nuestro filósofo ha estado interesado en la tendencia principal del razonamiento y los aspectos predominantes de la terminología spinoziana. En virtud de las equivalencias que

[81] *Etiología* refiere en general al estudio de las causas de los fenómenos naturales, las conductas de los seres vivos, y especialmente los factores causales de enfermedades.

pueden establecerse entre muchos de sus conceptos, los mismos podrían ser considerados –sin ejercer demasiada violencia a los textos de Spinoza- compatibles con la ecología y la teoría de la evolución. Sin embargo, esa aplicabilidad comparativamente amplia de conceptos básicos de Spinoza, no implica en modo alguno afirmaciones a-críticas sobre similitudes entre los humanos y otros seres vivos. (‘Spinoza and…’, p. 423)

En todo caso nos permiten entender algo del sentido de los principios de la primera versión del *MEP*, como *‘igualitarismo biosférico –en principio-‘, ‘diversidad y simbiosis’***,** *‘visión total del hombre con el ambiente’*. Desde Naess, los textos de Spinoza, como cualquier texto significativo, pueden conllevar distintas interpretaciones, las cuales, a su vez, pueden ser usadas para hacer reconstrucciones muy diversas de su sistema. Muchas de estas interpretaciones pueden resultar indiferentes a la causa ambiental, pueden estar muy alejadas de las actitudes de muchos ecólogos de campo, -entre los cuales por otra parte- no rige un acuerdo completo tanto en lo epistemológico como en lo político.

Nuestro filósofo nos advierte sobre afirmaciones entusiastas no críticas en relación al pensamiento de Spinoza; cuando Naess asume cierta lectura del pensamiento spinoziano no pretende estar representando la voz de todos, aunque sí considera que habla en nombre de un subgrupo significativo (‘Spinoza and attitudes…’. pp.393-394). Probablemente no haya olvidado las reflexiones del propio Spinoza sobre el final de su *Tratado Breve*:

> **(…) no os admiréis por estas novedades, ya que bien sabéis que una cosa no deja de ser verdad porque no es aceptada por muchos. (…)** (*Tratado Breve* II, 26, Conclus.) [82]

En todo caso, Naess asumió su postura de manera positiva y favorable:

> **Ningún gran filósofo tiene tanto para ofrecer en el sentido de una clarificación y articulación de las actitudes ecológicas básicas como Baruch Spinoza.** (‘Spinoza and…’, p. 423) [83]

¿‘Actitudes ecológicas básicas’?…, está claro que no se trata de tomar sólo la ontología de Spinoza, ya que su inspiración es ética y política (en sentido amplio), como iremos mostrando en los capítulos siguientes. Baste recordar que el filósofo holandés consideró, como factor de su alegría y de su felicidad, el hecho de que otros puedan gozar con él de ese incremento de potencia y perfección. Pero la reflexión sola no basta para una

[82] Baruch SPINOZA, *Korte Verhandeling* (Baruch SPINOZA, *Tratado Breve*; traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1990)

[83] ‘No great philosopher has so much to offer in the way of clarification and articulation of basic ecological attitudes as Baruch Spinoza’.

ampliación de la alegría; para su realización y mantenimiento hacen falta instituciones civiles apropiadas, en una sociedad apropiada, democrática. (*Tratado de la reforma*…, 14)

A su vez, como sostienen Deleuze y Negri entre otros,[84] el análisis de los cuerpos –desde Spinoza- permite comenzar un proyecto práctico; el reconocer las composiciones o relaciones similares entre cuerpos, provee criterios para favorecer los encuentros compatibles (las pasiones alegres) y evitar los encuentros incompatibles (las pasiones tristes). Esto alienta proyectos éticos, socio-políticos y en última instancia una filosofía práctica de la alegría, al favorecer las afecciones activas y desalentar las afecciones pasivas.

[84] Ver por ejemplo Gilles DELEUZE, *Spinoza, philosophie practique*, Presses Universitaires de France, 1970 (*Spinoza: filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2004; traducción de Antonio Escohotado); también Antonio NEGRI, *L'anomalia selvaggia*, Giangiacomo Feltrinelli, 1981 (*La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, México, Barcelona, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Anthropos, 1993; traducción de Gerardo de Pablo).

Capítulo 4

La segunda propuesta del *MEP*; características principales.

Como ya señalamos, la década del '70 indica un pasaje del segundo Naess de la etapa crítica al tercer Naess del pensamiento ecosistémico, desde una etapa de interés por los modelos y la nueva filosofía de la ciencia, hacia una perspectiva que resalta más los sistemas filosóficos o las visiones totalizadoras o cierta perspectiva relacional sistémica, en la base del activismo ambiental.[85] Efectivamente, en el 'tercer Naess' juegan muy fuerte tanto a) la necesidad del activismo de base, como b) el anhelo de totalidad; y ambos aspectos estarán vinculados de algún modo al pensar de Spinoza y James (entre otras influencias, claro, que estamos dejando de lado).

Con respecto al primer móvil, se puede mencionar cómo la vinculación 'ontología-ética-política' recorre la obra de Spinoza. En el caso de Naess, subrayamos una integración de 'ontología-estilos de vida-activismo social' bastante análoga a la spinoziana. Desde el punto de vista estrictamente histórico, existe una gran brecha entre los ideales de Spinoza en el siglo XVII y los del *MEP* en la actualidad. Pero, insiste Naess, hay algunas similitudes que sugieren una continuidad básica a través de los siglos… Por ejemplo, el ámbito de la acción socio-política, común al desarrollo del pensamiento de Spinoza y al *MEP*.

En lo que hace al segundo factor, su preferencia por las perspectivas totalizadoras se nutre del sistema filosófico de Spinoza –entre otras fuentes-, aunque Naess nunca asumió una dependencia del modelo deductivo o raciocinante propio del siglo XVII. Lejos de ello, sostiene Naess, el sistema de Spinoza, con sus detalles y encadenamientos complicados, puede resultar escasamente comprensible hoy en día para muchos, y no tiene mucha chance de ser aceptado sin más por el grueso de la gente.

Por otra parte, ningún discurso filosófico puede funcionar, para Naess, con conceptos perfectamente definidos ni con argumentos identificables con demostraciones lógico-matemáticas.[86] En su lugar, el pensador noruego adhiere a la idea de *paradigma* como sistema, a la perspectiva gestáltica en la que cada objeto puede ser considerado una

[85] Arne NAESS, *The Pluralist and Possibilist Aspect of the Scientific Enterprise*, Oslo, Universitetsfortlager, 1972, (ahora también en *SWAN*, Tomo IV) p. 138.

[86] Incluso aquel pretendido orden de razones en la presentación de la *Ética*, por medio de axiomas, definiciones, teoremas, etc., presenta aspectos que no satisfacen hoy el estricto rigor lógico; las incoherencias en la lógica deductiva spinoziana no son pocas. Obviamente, el interés de Naess estaba mucho más allá del estilo argumentativo.

estructura o gestalt subordinada a un sistema o gestalt más abarcadora. Nuestro filósofo rechaza que debamos sucumbir ante una reverencia irracional hacia el primado de la lógica. En todo caso harían falta profundas articulaciones diferentes, incluso la poética (*Spinoza and the DEM*, p. 2). Y efectivamente, el tercer Naess tendrá como aliados, además de filósofos, a numerosos ecólogos y biólogos de campo comprometidos con los objetivos de la conservación bio-cultural, y a varios poetas también.

4.1.- Hacia la segunda versión del *MEP*

A partir de sucesivos encuentros desde mediados de la década del setenta con pensadores y filósofos estadounidenses, canadienses, australianos, entre otros, Naess consideró que aquella primera versión esbozada en 'The shallow and the deep...' resultaba muy acotada como alternativa a largo plazo para ser adoptada por una amplia gama de seguidores. En 1984, conjuntamente con el filósofo estadounidense George Sessions durante una expedición al Valle de la Muerte, en California, concibieron una nueva propuesta centrada en ocho principios rectores.[87]

Esta versión de 1984 es la más conocida, e incluso hay estudios que identifican al *MEP* sólo con esta última propuesta.[88] El cuadro 1 expone los principios de ambas versiones. Aunque las presentamos en dos columnas paralelas, eso no quiere decir que haya una correspondencia entre los postulados de cada nivel:

Propuesta de 1973	Plataforma de 1984
1.- Rechazo de la imagen del 'hombre-en- el ambiente' a favor de otra relacional, integradora.	1.- El bienestar y el florecimiento de la vida humana y no humana en la Tierra tienen un valor en sí mismo. Estos valores son independientes de la utilidad del mundo no humano para los objetivos humanos.
2.- Igualitarismo biosférico -en principio-.	2.- La riqueza y diversidad de las formas de vida contribuyen a la percepción de estos valores y son también valores en sí mismos.
3.- Principios de diversidad y simbiosis.	3.- Los humanos no tienen derecho a reducir esta riqueza y diversidad, salvo para satisfacer necesidades vitales.

[87] George Sessions, profesor de filosofía en el Sierra College; admirador del pensamiento de Spinoza, es autor de numerosos escritos sobre ecofilosofía y editor de la antología *Deep Ecology for the 21st. Century*, 1995.

[88] Sería el caso del libro de Andrea SPERANZA, *Ecología Profunda y autorrealización. Introducción a la filosofía ecológica de Arne Naess*, Buenos Aires, Biblos, 2006.

4.- Postura anti-clasista.	4.- El florecimiento de la vida y cultura humanas es compatible con un descenso sustancial de la población humana. El florecimiento de la vida no humana requiere ese descenso.
5.- Lucha contra la polución y el agotamiento de los recursos.	5.- La interferencia humana actual en el mundo no humano es excesiva y la situación continúa empeorándose.
6.- Complejidad, no complicación.	6.- Por lo tanto deben cambiarse las políticas. Estas políticas afectan a las estructuras económicas, tecnológicas e ideológicas básicas. El estado de cosas resultante será profundamente diferente del presente.
7.- Autonomía local y des-centralización.	7.- El cambio ideológico consiste fundamentalmente en apreciar la *calidad de vida* (habitar en situaciones de valor inherente) más que adherirse a un nivel de vida cada vez más alto. Habrá un profundo reconocimiento de la diferencia entre grande y magnífico. 8.- Quienes suscriben los puntos precedentes tienen una obligación directa o indirecta de tratar de llevar a cabo los cambios necesarios. [89]

Cuadro 1

Esta nueva versión del *MEP* está concebida como modificable, provisoria, abierta a futuras propuestas y cambios. Sus ideas se presentan en lenguaje directo, a veces expresamente ambiguo, evitando las jergas académicas para adaptarse a distintos contextos

[89] Arne NAESS, George SESSIONS, 'Platform Principles of the Deep Ecology' 1985, en Bill DEVALL, George SESSIONS, *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*, Salt Lake City, Gibbs Smith, 1985. La version sería:
1.- The well-being and flourishing of human and nonhuman Life on Earth have value in themselves (synonyms: intrinsic value, inherent value). These values are independent of the usefulness of the nonhuman world for human purposes.
2.- Richness and diversity of life forms contribute to the realization of these values and are also values in themselves.
3.- Humans have no right to reduce this richness and diversity except to satisfy vital needs.
4.- The flourishing of human life and cultures is compatible with a substantial decrease of human population. The flourishing of nonhuman life requires such a decrease.
5.- Present human interference with the nonhuman world is excessive, and the situation is rapidly worsening.
6.- Policies must therefore be changed. These policies affect basic economic, technological, and ideological structures. The resulting state of affairs will be deeply different from the present.
7.- The ideological change is mainly that of appreciating life quality (dwelling in situations of inherent value) rather than adhering to an increasingly higher standard of living. There will be a profound awareness of the difference between big and great.
8.-Those who subscribe to the foregoing points have an obligation directly or indirectly to try to implement the necessary changes.

culturales y a todos aquellos que no son filósofos profesionales (no porque los consideren *vulgo*, en sentido spinoziano…). En comparación con la propuesta de 1973, el mismo Naess explica las diferencias:

- Se ha suprimido la exigencia de una visión relacional totalizadora, asociada a la doctrina de las relaciones internas, consustancial al monismo ontológico. La intención es no discriminar las metafísicas dualistas o pluralistas.
- Desaparece también la exigencia de la autonomía local y descentralización, a fin de captar una gama más amplia de estilos sociales.
- La exigencia anti-clasista fue dejada de lado al no ser un tema estrictamente ecológico.
- Sigue muy presente la idea de que toda forma de vida tiene un valor en sí misma.

El movimiento fue entonces diseñado para incorporar simpatizantes de culturas tan diversas del mundo, con un modo de pensar, de sentir y de vivir su realidad bien distinto al de los seguidores en el llamado Primer Mundo.

4.2.- Sentido general de los principios

La adhesión a los postulados implica, de algún modo:

- compartir un diagnóstico de situación, por ejemplo: que el impacto humano sobre los seres no humanos es excesivo,
- a su vez, ellos señalan y destacan hechos que se consideran significativos, tales como la pérdida de calidad de vida para muchos humanos, la pérdida acelerada de diversidad natural y cultural, etc.,
- la puesta en común de postulados también revela un acuerdo en torno a valores compartidos, como el valor intrínseco de toda forma de vida.

No todos los principios tienen el mismo peso ideológico. Acá haremos una presentación somera de los mismos, porque apuntamos ahora al carácter estructural de esta segunda propuesta; pero hemos dedicado los Capítulos 9 y 10 para ampliar más sus lineamientos y contenidos clave.

4.2.1.- El biocentrismo

Los tres primeros despliegan la aproximación biocéntrica:

P1.- El bienestar y el florecimiento de la vida humana y no humana en la Tierra tienen un valor en sí mismo. Estos valores son independientes de la utilidad del mundo no humano para los objetivos humanos.

P2.-La riqueza y diversidad de las formas de vida contribuyen a la percepción de estos valores y son también valores en sí mismos.

P3.- Los humanos no tienen derecho a reducir esta riqueza y diversidad, salvo para satisfacer necesidades vitales.

El *biocentrismo* sería una construcción antrópica, gestada por el hombre, aunque no antropocéntrica. Lo visualiza como des-centrado, como una parte más de la delicada trama de la biosfera de la cual depende (cabe destacar la influencia de la *ética de la tierra* de Aldo Leopold). La postura *biocéntrica* promueve el valor intrínseco no sólo de animales sensibles (sería el caso del movimiento de *animal liberation*), sino que reclama el sostenimiento de condiciones para el florecimiento y despliegue de toda forma de vida. Algunos seguidores del *MEP* como el ecofilósofo australiano Warwick Fox, usan el término *ecocentrismo* para subrayar el valor intrínseco de realidades que las ciencias biológicas no considerarían 'vivas', como ríos o montañas.

Pero no se reduce el *biocentrismo* a una sensibilidad especial hacia los otros seres vivientes, sino que implica la posibilidad de autorrealización de uno mismo en contacto con la diversidad de las criaturas. Implica experiencias profundas de empatía con lo otro humano o no humano, etc., aspectos que se irán presentando a lo largo del trabajo, y que no deben olvidarse aunque mencionemos simplemente el término *biocentrismo*.

Otros pensadores destacan la distinción alternativa entre 'subjetivismo' y 'sujeto-centrismo'. El *subjetivismo* no es necesariamente antropocéntrico como lo sería el *sujeto-centrismo*; aun si los seres humanos son los únicos que pueden hacer valoraciones (*subjetivismo*), esto no implica que sólo ellos sean el origen de los valores ni que sólo ellos *tengan* valor. [90] Se sostiene, entonces, que más allá de los intereses humanos, hay valores intrínsecos producto de la evolución y/o de la creación divina, que los humanos deberían respetar. [91]

4.2.2.- El impacto humano

Los datos concretos sobre la situación socio-ambiental del planeta acentúan el 'pronóstico reservado' del impacto antrópico de la especie humana sobre la biosfera:

[90] Anthony WESTON, 'Más allá del valor intrínseco: el pragmatismo en la ética ambiental', en KWIATKOWSKA, Teresa & ISSA, Jorge (comp.) *Los caminos…* Tomo II, *op. cit.* 2003; pp. 94n1.
[91] Bryan NORTON, 'Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism'…*Op.Cit.*

P4.- El florecimiento de la vida y cultura humanas es compatible con un descenso sustancial de la población humana. El florecimiento de la vida no humana requiere ese descenso.

P5.- La interferencia humana actual en el mundo no humano es excesiva y la situación continúa empeorándose.

4.2.3.- La necesidad de actuar

Los últimos tres postulados subrayan la intencionalidad socio-política del movimiento (entendiendo 'política' en un sentido amplio: no sólo en relación a lo que hacen los funcionarios del estado, sino, y sobre todo, al modo de conducirnos cada uno de nosotros en la *polis)*:

P6.- Por lo tanto deben cambiarse las políticas. Estas políticas afectan a las estructuras económicas, tecnológicas e ideológicas básicas. El estado de cosas resultante será profundamente diferente del presente.

P7.- El cambio ideológico consiste fundamentalmente en apreciar la calidad de vida (vivir en situaciones de valor inherente, cualitativo) más que adherir a un nivel de vida cada vez más alto.

P8.- Quienes suscriben los puntos precedentes tienen la obligación directa o indirecta de tratar de llevar a cabo los cambios necesarios.

A menudo, las propuestas desde el *MEP* han resultado extrañas para algunos o poco comprensibles. Otros las han rechazado ácidamente al no comulgar con los estilos de vida sugeridos. Para Naess, la sencillez de medios no impide volverse rico y complejo en los fines buscados. Muchos sostenedores del movimiento la consideran una virtud clave; en un mundo complicado, tal sencillez nos permite entender los efectos de nuestras acciones y actuar con integridad. Vivir de manera sencilla disminuye el impacto sobre otros seres vivientes.

El *MEP* plantea ciertas coincidencias acerca de los fines aunque deja abierto el camino para una amplia diferencia en cuanto a los medios.

4.3.- Visión totalizadora: relevancia del *'diagrama del delantal'*

Sólo una minoría de los adeptos al *MEP* son filósofos académicos. Y aunque no se trate de un sistema filosófico terminado, sus ideas deben ser lo más claras posible; en este sentido, podría ser muy útil tratar al movimiento como un eslabón dentro de un sistema derivacional entre premisas y conclusiones. En efecto, y frente a la postura corriente que considera los ocho postulados en sí mismos, separados, como un sistema cerrado, consideramos que la segunda versión del *MEP* debe ser visualizarla como una parte,

integrante de un esquema conceptual –o paradigma- más amplio. Esta idea, a la que la literatura crítica no le ha dado –a nuestro entender- la importancia que merece, estaba bien asumida en Naess al presentar los ocho postulados integrados en un esquema englobante llamado 'diagrama del delantal', *apron diagram.* [92]

La imagen que ideó Naess para esto es la figura de un delantal (como el que usamos en la cocina) con su parte superior o pechera, el cinturón que lo ciñe al cuerpo y lo sostiene, y la falda con su sobrefalda que pende de la cintura. Y es desde este recurso gráfico-conceptual que haremos la lectura de la segunda versión del *MEP*.

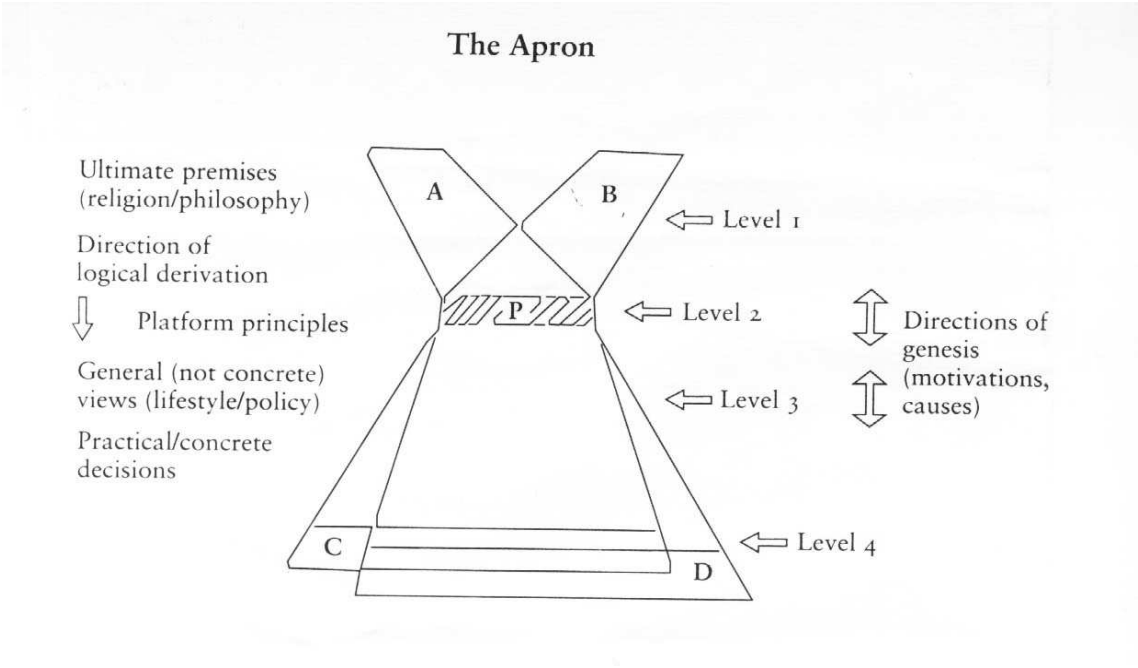

Figura 1. Apron diagram, tomado directamente de una de las versiones dibujadas por Naess.

La parte superior del delantal sería el *nivel 1*. Corresponde a filosofías, religiones, sistemas de creencias o normas últimas de cada uno, que en el fondo colorean o guían el estilo de vida particular de cada persona y subyace a los ocho principios. Son verdades consideradas últimas, no derivables de otras.

El *nivel 2*, la cintura del delantal, la parte que lo hace funcional al sujetarlo, contiene los ocho postulados del movimiento; los mismos son compatibles con aquellas filosofías o creencias a *nivel 1*, y se pretende que pueden ser compartidos por todos o al menos por una

[92] Arne NAESS, 'The Apron Diagram' en DRENGSON Alan, INOUE Yuichi (edit.) *The Deep Ecology Movement, An Introductory Anthology*, Berkeley, North Atlantic Books, 1995, pp. 11-12. También en Arne NAESS 'Intuition, Intrinsic Values and Deep Ecology' en *The Ecologist 14*, 1984, o en Arne NAESS, 'Deep Ecology and Ultimate Premises' en *The Ecologist 18*,1988.

gran diversidad. Desde allí penden a su vez: el *nivel 3* con los puntos de vista generales que guían proyectos de acción, y un *nivel 4* de las realizaciones concretas particulares.

Hemos escaneado directamente (ver *Figura 1*) una de las soluciones gráficas planteadas por Naess –las hay diversas aunque son todas isomorfas-, a fin de no perder la riqueza de la intención del autor. Esa suerte de modelo piramidal tiene algunos rasgos en común con los sistemas hipotéticos-deductivos. La diferencia principal, sin embargo, es que algunas oraciones que se encuentran en el *nivel 1*, son normativas; hay 'debes' en nuestras premisas al igual que en nuestras conclusiones. No se trata de un mero pasaje del 'es' al 'debes'. ('Algunos aspectos…', p. 34) [93] El paso desde el *nivel 1* de las premisas últimas hasta el *nivel 4* de las acciones concretas, sería una derivación 'aproximadamente lógica', que parte de suposiciones y normas más fundamentales, y llega a decisiones particulares en situaciones reales que se presentan en la vida.

Las flechas indican que admite una lectura doble, de arriba hacia abajo y viceversa. El camino del *nivel 4* hacia las verdades últimas es genético e histórico, e indica la posibilidad de profundización a través de un preguntar por las raíces de las propias creencias y acciones. Pero ahondando en las premisas de nuestro pensamiento, en algún momento nos detenemos. Esas premisas en las que nos detenemos son nuestras verdades últimas. Cuando filosofamos, sostiene Naess, todos nos detenemos en distintos lugares; todos utilizamos premisas que para nosotros son últimas, aunque no haya acuerdo entre ellas. ('Algunos aspectos…', p. 34)

Como ejemplo de este camino genético, citaremos algunas respuestas de Naess para una entrevista con Ian Angus, sobre la cuestión de ¿Por qué son tan significativos el cuestionamiento profundo y las premisas últimas en la ecología profunda?:

> **El cuestionamiento profundo –responde Naess- significa que uno se toma algo como cuestionable o como un problema antes de darle un sí final, porque lo estudia respecto a unas premisas dadas. Si uno se pregunta, por ejemplo, "¿Por qué protegemos esto y lo otro?" y contesta, "Porque es bueno para el crecimiento económico proteger esto y esto", uno tiene entonces lo que yo llamo una conclusión, en este caso: "Debemos proteger", y uno tiene una premisa: "El crecimiento económico". Si uno profundiza un poco más y pregunta: "¿Por qué crecimiento económico?", uno encuentra, quizás, que éste es bueno para el nivel de vida de la**

[93] Arne NAESS, 'The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects' *Philosophical Inquiry 8*, 1986, 10-31. ('El Movimiento de Ecología Profunda: algunos aspectos filosóficos' en: Teresa KWIATKOWSKA, Jorge ISSA, (comps.), *Los caminos…op. cit.* Tomo I, pp. 19-40. Ahora también en *SWAN*, Vol. X, 33-55).pp. 33-34; en adelante 'Algunos aspectos…'.

> **gente de su país. Uno profundiza más aún si toma, a su vez, la frase anterior como una conclusión respecto de premisas más profundas. Por ejemplo, uno concluye que la calidad de la vida crecerá si tenemos un nivel de vida más alto. Entonces, si uno se pregunta: "¿Por qué queremos una mejor calidad de vida?", y sigue así, eventualmente uno para en lo que considera una premisa última. Y tenemos, entonces, una cadena entre premisas y conclusiones. La profundidad en la ecología profunda se refiere a que sus seguidores están, en parte, motivados por lo que para ellos son *últimas premisas* en sus vidas: el punto más allá del cual no se puede seguir. Otros puede que no lleguen tan lejos filosóficamente, (pero puede que apliquen este rigor científicamente) y su contribución es igualmente importante. Por ejemplo, la gente que investiga las variaciones climáticas y que quizá no está interesada en una filosofía de la vida, pero que saben que el clima puede cambiar de maneras con las que podríamos no estar muy contentos.**[94]

Naess reafirma que ninguno de los ocho postulados de la plataforma puede pertenecer al *nivel 1* de las asunciones últimas, sino que 'derivan' de algún modo de ellas; tomando por ejemplo el principio 6, '*(…) deben cambiarse las políticas. Estas políticas afectan a las estructuras económicas, tecnológicas e ideológicas básicas (…)*', argumenta Naess:

> **Necesita justificarse el enunciado 'deben cambiarse las políticas. Estas políticas afectan a las estructuras económicas…'. Si no está próxima ninguna justificación lógica, se abre una interrogación: ¿por qué no afirmar más bien que deben continuar las políticas económicas ecológicamente destructivas tipo 'los negocios siguen como antes'?** ('Algunos aspectos…', p. 34)

Para facilitar la exposición, hemos simplificado el *diagrama del delantal* en el esquema que sigue:

Nivel 1 (es la pechera del delantal, la parte de arriba, con su lado izquierdo y su lado derecho, indicando oposición , diferencia, pluralismo)	En este nivel podemos encontrar filosofías, religiones, sistemas de creencias o normas últimas como: cristianismo de Francisco de Asís, budismo, sabidurías indígenas, ecosophy T (Naess), pampsiquismo, trascendentalismo (Emerson, Muir, Thoreau), ecología transpersonal (Fox), pernetarianismo (Drengson) etc. Supone un pluralismo de ideas y creencias básicas. Los seguidores del *movimiento* no necesariamente coinciden a este nivel. Esto permitiría un accionar social de base más amplia que si se basara en una sola filosofía o

[94] Ian ANGUS, 'Free Nature', *Alternatives 23.3*, Verano 1997, pp.18-21; citado en Margarita GARCÍA-NOTARIO, *Ecología profunda y educación*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2005, p. 215.

	concepción del mundo.
Nivel 2 (es la cintura del delantal, donde converge la parte superior y desde la que parten las faldas, los niveles de acción derivados de la plataforma)	Plataforma de los 8 principios, sujetos siempre a futuras rectificaciones, modificaciones o ampliaciones. Supone una homogeneidad de postulados, aceptados por todos, coherentes y en continuidad con las creencias y verdades últimas. Son compatibles con aquellas filosofías o creencias últimas y puede ser compartido por una gran diversidad de seguidores.
Nivel 3 Una sobrefalda	Planes y programas diseñados por diversas instituciones o agrupaciones ambientalistas gubernamentales o no gubernamentales, como Greenpeace, Earth First!, Movimiento Bioregional, MAB-UNESCO, Foundation for Deep Ecology, Natural Capitalism, Wildlands Project, Natural Step, Ecoforestry, Earth Institute, Agenda 21, Carta de la Tierra, etc.
Nivel 4 La falda	Proyectos y acciones concretas, propedéuticas o propiamente políticas, estrategias específicas sobre bosques, especies en peligro, conservación de naturaleza virgen, reservas de biosfera, prácticas individuales o grupales compatibles con los principios, etc.

Cuadro 2

Como dijimos, el esquema simboliza un camino posible a recorrer, desde las preguntas filosóficas últimas hasta los juicios concretos y las actividades de todos los días, que pueden llegar a producir cambios en la civilización tecnológica, como mitigar o reducir la actual crisis ambiental que enfrentamos. Un ambientalismo superficial o reformista, quedaría constreñido a los *niveles 3 y 4*.

Los partidarios del *MEP* tratan de articular las presuposiciones fundamentales que subyacen al enfoque económico dominante recurriendo tanto a prioridades valorativas como a la filosofía y la religión. En el movimiento superficial, el cuestionamiento y la argumentación se interrumpen mucho ante que esto. (‘Algunos aspectos…’, p.32-33)
(Complementaremos estas ideas en el Capítulo 10, considerando al *diagrama del delantal* como la estructura de un nuevo paradigma.)

Al mismo tiempo Naess pone en el tapete qué deba considerarse como una decisión racional, ya que racional se define en función de metas y propósitos.

> **Si una decisión es racional en relación con las metas y los propósitos que se encuentran en el nivel más bajo de nuestra pirámide, pero no en relación con el nivel más alto, entonces no debe considerarse como racional tal decisión. ¡Este es un punto importante! Si una decisión política orientada hacia el ambiente no se halla vinculada a valores intrínsecos o últimos, entonces todavía tiene que determinarse su racionalidad. El movimiento de ecología profunda liga la racionalidad con un conjunto de fenómenos filosóficos y religioso.** ('Algunos aspectos…', p. 34)

4.4.- Defensa de la diversidad cultural

Quisiéramos destacar la vocación pluricultural que está a la base del *MEP*. El filósofo canadiense Alan Drengson [95] refiere en 'Ecophilosophy, Ecosophy and the Deep Ecology Movement. An Overview' [Ecofilosofía, ecosofía y el movimiento ecología profunda. Una visión de conjunto], cómo hay mucho trabajo intercultural tras la redacción de los ocho principios citados. Sus sostenedores provienen:

> **(…) de una amplia variedad de culturas y lugares. Dado que viven en diferentes lugares, los cursos de acción práctica que se siguen de su compromiso con la plataforma son también diversos. Cada persona tiene algo único con que contribuir, al vivir su propia ecosofía.** ('Ecophilosophy, Ecosophy and…', p.3)

Estamos ante un movimiento concebido por filósofos pero no sólo basado en la filosofía, sino también en distintas creencias y concepciones del mundo. La propuesta se ha ido enriqueciendo con las reflexiones de otros pensadores y filósofos tales como Bill Devall (Estados Unidos) Warwick Fox, Freya Mathews (Australia), Alan Drengson (Canadá), Michel Sèrres (Francia) entre muchos otros (cada vez más numerosos y en distintas lenguas). No busca constituirse en un *paradigma* cerrado, compartido sólo por unos pocos iniciados, sino en un *movimiento* de base y alcance amplios, no exclusivo para los participantes del primer mundo o de los países más industrializados.

En 'Cultural Anthropology: A New Approach to the Study of How to Conceive Our Own Future', 1984, [Antropología cultural. Una nueva aproximación al estudio de cómo concebir nuestro propio futuro] Naess destaca cómo un grupo sustancial de antropólogos culturales considera que la presente sociedad de masas muestra profundas imperfecciones. Dos

[95] Alan Drengson, Profesor Emérito de Filosofía en la Universidad de Victoria, Canadá. Autor de numerosos trabajos, entre los cuales se pueden mencionar *The Practice of Technology*, 1995, y la co-edición de *The Deep Ecology Movement: an Introductory Anthology*, 1995. Es fundador y editor de la revista *The Trumpeter, Journal of Ecosophy*, uno de los medios emblemáticos de difusión de la ecofilosofía. Este artículo fue publicado en el vol. 14, n° 3, Summer 1997, pp. 110-111.

de ellas pueden conducir a consecuencias catastróficas para la vida. La primera tiene que ver con la amenaza de uso de armas de destrucción masiva en los conflictos políticos. La otra sería la falta de una decisión más contundente para abordar medidas necesarias de cuidado ambiental, ante el menoscabo ecológico global de la salud del planeta.[96]

Esto ha llevado a que la mirada de la antropología cultural esté ahora mucho más abierta en estudiar otro tipo de culturas no industriales, tratando a su vez de evitar el exceso de condicionamiento de su propio marco referencial occidental. Frente al desafío de imaginar un futuro para la humanidad, llama a la colaboración de la antropología cultural como fuente de información para sugerir qué aspectos positivos de las culturas pueden ser subrayados y hasta qué punto las tendencias negativas pueden ser evitadas.

En 'Culture and Environment' ['Cultura y ambiente'], 1993, Naess vuelve a advertir sobre lo negativo de pensar el camino hacia la sociedad ecológicamente sustentable como si fuera la realización de, o la tarea de, una sola cultura. Numerosas prospectivas de la sociedad sustentable futura reflejan un estilo de vida bastante uniforme. [97] En su opinión, la ausencia de culturas profundamente diferentes, en el futuro, sería una calamidad. Para Naess, la riqueza y diversidad de las culturas del futuro es un gran ideal; tal vez sea el único camino para el logro de futuros desarrollos de la especie humana. Entre alguna de tales tradiciones, afirma, es posible encontrar sofisticas prácticas técnicas ecológicas y estilos de vida beneficiosos.

Su visión es que la influencia de las sociedades industriales, incluyendo el turismo masivo, se ha incrementado en intensidad durante el siglo XX, y salvo unas pocas excepciones, ha sido negativa. Por otra parte, una diversidad de sub-culturas, tal como las vemos hoy, por ejemplo en las grandes ciudades, no puede reemplazar a la diversidad cultural. [98]

---

[96] Arne NAESS, 'Cultural Anthropology: A New Approach to the Study of How to Conceive Our Own Future', 1984, aparecido por primera vez en *The Trumpeter*, Vol. 21, nº 1, 2005.

[97] Arne NAESS, 'Culture and Environment' 1993, aparecido por primera vez en *The Trumpeter*, Vol. 21, nº 1, 2005.

[98] En su artículo 'La interculturalidad como desafío. Una mirada filosófica', *Stromata* Año 62, N° ¾, julio-diciembre 2006, pp. 211-226, el Dr. Jorge R. Seibold S. J. ha confeccionado, a partir de una analogía con los principios del *MEP*, ciertos postulados de valorización cultural, que incluyen:

1-Principio del valor intrínseco de las culturas: El bienestar y florecimiento de las culturas tiene un valor en sí mismo, de lo cual deriva el derecho básico de toda cultura a ser, a florecer y a evolucionar.

2-Principio de la diversidad cultural: La riqueza y variedad de las formas culturales a través de las cuales se expresa la vida humana tienen también un valor en sí mismo, en tanto contribuyen al acrecentamiento y desarrollo de tales culturas.

3-Principio de evolución cultural: Las formas culturales de la vida humana evolucionan de acuerdos a múltiples acontecimientos interactivos de diversa naturaleza. Esta evolución, sin embargo, en

Con gesto hermenéutico se aspira a ampliar nuestro horizonte de interpretación. Se acepta que otros valores y fines puedan ayudar a una mejor realización de nuestra vida, lo cual no atenta contra la autonomía de la propia cultura. La tendencia a la aceptación de la preferibilidad de cambios nos pone más fácilmente en el camino de la insoslayable transculturalidad desde la aceptación, por otra parte, de valores que puedan ser universalizables.

El escenario sobre el que se despliega el *MEP* muestra una situación ambiental y existencial altamente preocupante. Pero más que criticar un estado de cosas, sus sostenedores –salvo pocos tildados de ecoterrorista como Dave Foreman- alientan tendencias y prácticas nuevas o tradicionales que pueden ser alternativas interesantes de adoptar. Para muchos de ellos, la riqueza natural contribuye al bienestar personal en la medida que cada uno se identifique y se auto-despliegue en esa diversidad que enriquece el propio ser. Ante la maravilla, el prodigio, el valor estético y cultural de la diversidad, uno puede fortalecer a su vez el amor o sensibilidad por todo lo que existe. La consecuencia práctica deseable y esperable es que tales experiencias muevan al hombre a considerar la conservación de la naturaleza como un interés propio, en tanto vislumbre tal identificación como un camino para su propia autorrealización.

---

ningún caso debería producir una merma o un retroceso de los logros alcanzados en materia de derechos humanos, sociales, económicos, políticos y culturales.

4-Principio del peligro de extinción cultural: Las asimetrías de poder que rigen en el mundo tienen, como uno de sus efectos, la reducción de la riqueza cultural de los pueblos y hasta amenazan con eliminarla.

5-Principio de espacios geo-culturales emergentes: La formación de espacios geo-culturales emergentes, donde varias naciones confluyan para prestarse ayuda, evitar su aislamiento y eventual disolución, debe ser estimulada. Esto supone un rechazo a toda forma de imperialismo o fundamentalismo, que no respete los derechos básicos de otras culturas y nacionalidades.

6-Principio de políticas interculturales: Se ha de promover la puesta en práctica de políticas que fomenten la interculturalidad a nivel local, nacional, regional y global.

7-Principio de comunicabilidad intercultural: Las políticas de interculturalidad han de estar embebidas de una clara vocación de comunicabilidad cultural, que facilite el acercamiento y mutuo enriquecimiento de las culturas y desaliente tanto la imposición como la exclusión de bienes y valores.

8-Principio de puesta en práctica intercultural: Estas políticas de interculturalidad deben promover el desarrollo de proyectos concretos de aplicación práctica y que puedan verse concretados en las más diversas situaciones de la vida cotidiana.

El trabajo mencionado fue presentado en la IX Jornada de Reflexión Ético-Teológica: "El Desafío ético de las Migraciones", el 20 de agosto de 2005 en las Facultades de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador, San Miguel, Buenos Aires.

4.5.-La intencionalidad pragmática

En este sentido, otra de nuestras hipótesis concernientes a esta segunda versión del *MEP* es que es posible interpretar el sentido del *diagrama del delantal* desde la influencia pragmática –en particular, de William James-.

En la sección en que esbozamos una semblanza de nuestro pensador, ya habíamos indicado en qué importante medida James fue otro de los grandes compañeros de ruta de su quehacer filosófico y existencial. Haciéndose eco de una idea pragmática jamesiana, algunos sostenedores del *MEP*, en especial Naess, reconocen el valor de las creencias (*nivel 1*) para la acción (*nivel 4*); se destaca cómo juegan un rol fundamental en nuestras elecciones y acciones, en especial cuando hay que decidir nuevos caminos que nos conduzcan de una situación actual considerada insatisfactoria hacia una situación futura visualizada como preferible.

Nuestra convicción es que la propuesta refleja un fuerte color pragmático, manifiesto en la voluntad de generar movimientos orientados a la acción, antes que sistemas de ideas exclusivamente teóricos. Toda creencia es considerada en su carácter intencional, no como un conocimiento reflejo pasivo del mundo, sino como un medio para convertir al mundo en la clase de ámbito que queremos que sea.

La entusiasta adhesión a algunas ideas de James –como el *empirismo radical* y la *voluntad de cree*r- fue uno de los componentes que lo diferenciaron del grupo de empiristas lógicos del Círculo de Viena. Pero a diferencia de lo que ha pasado con su inclinación hacia Spinoza, los vínculos con James -muy fuertes según nuestra lectura-, no han sido explicitados en obras específicas dedicadas al tema. Por cierto que hay menciones claras al gusto ante las posturas del pragmatismo clásico de James, Schiller, Dewey o Mead, pero no son tantas; más bien, son muy escasas considerando el gran volumen de producción naessiana.

Rastreando en la bibliografía consultada por Naess (en los escritos en los cuales nuestro autor todavía hacía referencia a la bibliografía consultada…), aparece mencionado James, en especial por libros como *La voluntad de creer*, *Principios de Psicología*, *Un universo pluralista* o *Pragmatismo*. Pero, insistimos, no existe una producción naessiana explícita y abundante como la dedicada a Spinoza, en la que amplíe las influencias de James sobre su ambientalismo profundo.

Además, -y hasta donde sabemos- nadie se ha dedicado a destacar esas influencias. En el Capítulo 6 intentaremos dar forma a nuestra conjetura sobre tales lazos no explícitos

entre el pensamiento de Naess y James, en lo que hace a su eventual presencia en el sentido pragmático del *MEP*, y aún más, su influencia en la ontología gestáltica naessiana, como intentaremos presentar luego en los Capítulos 7 y 8.

Capítulo 5

El pragmatismo clásico; particularidades del pensamiento de William James.

A continuación, nos proponemos caracterizar brevemente al pragmatismo clásico y el pensamiento de William James. Al igual que en el caso de Spinoza, al no tratarse nuestro ensayo de una obra expresamente dedicada a James, la tarea se restringirá solamente a identificar las ideas que nos parecen que más influyeron en Naess en el sentido que le damos a esta trabajo. O sea, por un lado, en el estilo de presentación de la plataforma del *MEP* como parte de una estructura derivativa más amplia, suponiendo una relación 'creencias-acción'.

Por otra parte, en el impacto de las ideas jamesianas de 'experiencia' y de *self*, sí mismo. Sobre estas influencias sí hay indicaciones de nuestro pensador, aunque muy someras. Esta segunda parte tiene más que ver con la *ecosofía* personal de Naess, aunque extiende su influencia a ciertas notas del *MEP* mismo. La literatura crítica del movimiento prácticamente ha ignorado y sigue sin destacar estos aspectos.

5.1.- El pragmatismo filosófico clásico

Se considera a esta corriente como originada en los Estados Unidos en torno a las figuras de Charles Sanders Peirce (1839-1914), William James (1824-1910), George Herbert Mead (1863-1931) y John Dewey (1859-1952) y pasó luego a Inglaterra, donde fue representado por Ferdinand Canning Scott Schiller (1864-1937). A pesar de que se los reconozca a todos ellos bajo el rótulo de pragmatistas, el trabajo reflexivo de cada uno dio como resultado posturas con matices más o menos divergentes.

Distintas interpretaciones nos acercan perspectivas sobre el tema tales como:

> **El pragmatismo es un movimiento doctrinario que acentúa la estrecha conexión necesaria de nuestro conocer teórico con el actuar práctico, del pensar con el hacer, conexión que, en algunas de sus corrientes, se convierte en subordinación del primero al segundo.** [99]

[99] Paolo E. LAMANNA, *Storia Della Filosofia*, Florencia, Le Monnier, 1963 (*Historia de la Filosofía*, Tomo V: *La filosofía del siglo XX*, Buenos Aires, Hachette, 1973; traducción de Floreal Mazía) p. 153.

El pragmatismo no es más que un aspecto del naturalismo, o, mejor aún, es uno de los aspectos de la filosofía que considera la realidad como proceso y relación. [100]

El pragmatismo es *metodológico* en el sentido moderno del término (F. Bacon y R. Descartes), que designa un procedimiento seguro para adquirir un saber verdadero, pero también en el sentido etimológico, que evoca el camino (en griego, *hodós*) y el hecho de abrirse un camino, siempre azaroso y a tientas, con peligro de llegar a un callejón sin salida o de extraviarse. El *método* (*metá-hodós*) o mirada que se lanza al camino después del recorrido, y la metodología o discurso y saber adquirido gracias a ese examen, suponen la experiencia del camino que se ha abierto previamente sin ninguna seguridad prospectiva, aun cuando la experiencia pasada suministre instrumentos y reglas útiles. [101]

El pragmatismo, en realidad, desde los primeros escritos pragmáticos de Peirce, se ha caracterizado, por una parte, por su *antiescepticismo*: los pragmáticos sostienen que la duda requiere una justificación, exactamente igual que la creencia (Peirce introdujo una famosa diferencia entre la duda 'real' y la duda 'filosófica'); y, por otra parte, por su *falibilismo*: los pragmáticos sostienen que no existen garantías metafísicas merced a las cuales por lo menos nuestras creencias más inmutables no requieran jamás una reevaluación. Que se pueda ser al mismo tiempo falibilista y antiescéptico es, tal vez, *la* intuición fundamental del pragmatismo norteamericano. [102]

El término 'pragmatismo' fue introducido por primera vez por William James en su conferencia 'Philosophical Conceptions and Practical Results' [Concepciones filosóficas y resultados prácticos], dictada en la Universidad de California, Berkeley, en 1898. En tal circunstancia, James mencionó como impulsor del movimiento a Peirce, quien habría introducido la nueva tendencia en el artículo 'How to make our ideas clear' [¿Cómo hacer nuestras ideas claras?] (*Popular Science Monthly*, enero de 1878) –aunque sin usar propiamente esa palabra-.[103]

Una de las ideas fuerza de Peirce versaba:

---

[100] Enzo PACI, *La filosofia contemporanea*, Milán, Garzanti, 1957 (*La filosofía contemporánea*, Buenos Aires, Eudeba 1987; traducción de Rosa María Pentimalli de Varela) p. 124.

[101] Gilbert HOTTOIS, *De la Renaissance à la Posmodernité*. De Boeck & Larcier, 1997 (*Historia de la Filosofía del Renacimiento a la Posmodernidad*, Buenos Aires, Cátedra, 1999; traducción de Marco Aurelio Galmarini) p. 272.

[102] Hilary PUTNAM, *Il Pragmatismo: una questione aperta*, Roma-Bari, Laterza, 1992 (*El pragmatismo. Un debate abierto*, Barcelona, Gedisa, 1999; traducción de Roberto Rosaspini Reynolds) p. 36.

[103] Charles Sanders PEIRCE, 'How to Make our Ideas Clear', 1878, en Louis MENAND (edit.) *Pragmatism. A Reader*, New York, Vintage Books, 1997, pp. 26-48.

> **Consideremos qué efectos, que concebiblemente podrían tener peso práctico, concebimos que poseen los objetos de nuestra concepción. Entonces, nuestra concepción de esos efectos es el total de nuestra concepción del objeto.** ('How to make…', p. 36)

James llamó a esta perspectiva el 'principio de Peirce, el principio del pragmatismo', al que refirió luego de la siguiente forma:

> **(…) para lograr una perfecta claridad en nuestros pensamientos sobre un objeto, sólo necesitamos considerar qué efectos concebibles de índole práctica podría entrañar ese objeto; qué sensaciones hemos de esperar de él y qué reacciones habremos de preparar. Nuestra concepción de esos efectos, inmediatos o remotos, es nuestra concepción total del objeto, si es que esa concepción tiene algún significado real.** [104]

En 'How to make…' Peirce sostuvo que el pensamiento no implica sólo la posibilidad de clarificar ideas, sino también de producir hábitos de acción. La acción del pensamiento es estimulada por la irritación de la duda y cesa cuando se alcanza la creencia: de manera que producir la creencia es la única función del pensamiento. Nuestras creencias serían reglas para la acción. La noción de creencia, aquello en lo que se basa el hombre para actuar, fue un tópico muy debatido en las reuniones del club de 'pensadores metafísicos'; se consideraba al hombre constituido de tal forma que su accionar implica siempre una creencia.

Peirce nunca usó el término 'pragmatismo' en un texto escrito hasta el año 1904, aunque lo habría aplicado en conversaciones y disertaciones en los grupos de discusión a que era afecto. Lo tomó de un pasaje de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant.

> **Una vez propuesto un fin, son hipotéticamente necesarias las condiciones para lograrlo. Si no sé otras condiciones en que pudiera lograrse el fin, esta necesidad es suficiente subjetivamente, pero sólo de modo relativo; pero si sé con certidumbre que nadie puede conocer otras condiciones que conduzcan al fin propuesto, es suficiente absolutamente y para todos. En el primer caso, mi suposición y el tener por verdadera ciertas condiciones, es creencia meramente accidental, pero en el segundo es necesaria. El médico tiene que hacer algo en el caso de un enfermo en peligro; pero no conoce la enfermedad. Examina los síntomas y juzga que es tisis porque no sabe nada mejor. Su fe es puramente contingente en su propio juicio;**

[104] William JAMES, *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Cleveland, Meridian Book, 1907 (*Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*, Madrid, Alianza, 2000; prólogo, traducción y notas de Ramón del Castillo) p. 43.

> **acaso otro podría acertar mejor. Yo denomino *fe pragmática* esa fe contingente pero que sirve de fundamento para el empleo real de los medios para ciertos actos. La piedra de toque ordinaria para saber si lo que alguien sostiene es mera persuasión o por lo menos convicción subjetiva, o sea la fe firme, es la *apuesta*.** [105]

Es decir que Kant distinguía *lo pragmático –pragmatisch-* de *lo práctico –praktisch-*. Consideraba la creencia pragmática como un tipo entre otros de creencia, reconocible por el grado en que uno se juega por ella, en que apuesta a su consecución positiva. *Pragmatisch* tiene que ver con el uso hipotético de la razón, en condiciones hipotéticas y subjetivas de accionar; en cambio *praktisch* atañe a los principios categóricos, y refiere, según Kant, a condiciones necesarias y objetivas.

Pero a diferencia de Kant, para pensadores como Peirce toda creencia es *pragmática*, ya que siempre es sólo una conjetura sobre cómo se comportarán las cosas la mayor parte del tiempo. En un mundo cambiante, que nunca se repite con exactitud, creer es apostar. El trabajo reflexivo de estos pensadores dio como resultado posturas con matices más o menos divergentes. En Peirce se vio acentuada una intención epistemológica, en lo que hace a la reelaboración de la noción de significado y verdad de las ideas o proposiciones. James intentó llevar más allá el principio de indagación científica peirceano, hasta cubrir la forma de pensar común y todas nuestras creencias. En James –creador del primer laboratorio de psicología experimental de América- se destaca un interés psicológico: la verdad no es el *cogito* de la abstracción cartesiana, sino el resultado de un proceso psicológico inherente al proceso temporal.

Con el tiempo, Peirce prefirió tomar distancia del camino que para él estaba tomando el pragmatismo, sobre todo en la modalidad que le imprimía James, y terminó llamando a la suya *pragmaticismo*. John Dewey caracterizó su aproximación como *instrumentalismo*: en situaciones de crisis el pensamiento entra en acción, es búsqueda. Las ideas se conciben entonces como instrumentos o planes de acción, como predicciones, lo que permitiría una mejor organización de la conducta humana en el mundo. (Dewey, *Problemas del Hombre,* 1946)

Ferdinand Canning Scott Schiller usó el rótulo de *humanismo* para sus vastas elaboraciones. Para este filósofo, la verdad se construye en el tiempo, lo falso es tan poco absoluto como lo verdadero. Los errores de hoy pueden haber sido verdades en el pasado, y

[105]Inmanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft* 1781 (*Crítica de la Razón Pura*, Tomo II, Buenos Aires, Losada; traducción de José Rovira Armengol, 5ª edición cuidada por Ansgar Klein, 1960) pp. 392-393.

representan fases indispensables en el proceso humano de búsqueda de *verdades mejores*. (Schiller, *Estudios sobre el Humanismo,* 1907)

George Herbert Mead ha llamado a su propia doctrina *behaviorismo social*, conductismo social. Su principal tema ha sido el estudio de la aparición emergente del yo como organismo en estrecho contacto con el mundo social circundante. La teoría social de Mead intentó explicar la posibilidad de un progreso social incesante, lo cual atañe no sólo de una descripción y explicación de la conducta social humana, sino también de un sistema de valores que se va constituyendo en el curso de una acción social creadora.

Pero más allá de esas diferencias significativas, se pueden rescatar algunos rasgos distintivos comunes:

- Uno sería el *anticartesianismo*; se rechaza la herencia epistemológica moderna que acentúa dualismos como sujeto/objeto, razón/sensibilidad, teoría/práctica, hechos/valores. Si bien estas distinciones no desaparecen ya que siguen siendo usadas, son tomadas como simplificaciones, como distinciones o abstracciones de la razón aunque no como niveles ontológicos o clases de entidades distintas.
- El otro rasgo sería el *falibilismo*, el reconocimiento de que una característica irreductible del conocimiento humano es su falibilidad. El pragmatista sabe que el conocimiento es una actividad humana, llevada a cabo por seres humanos, y que por tanto siempre puede ser corregido, mejorado y aumentado. El falibilismo no es una táctica, sino más bien un resultado del método científico ganado históricamente.
- De algún modo el falibilismo está ligado al *pluralismo*, reconociendo que la experiencia humana acontece siempre de un modo plural, siempre encarnada en un contexto dado. En este sentido, 'la verdad' no puede ser agotada por ningún conocimiento humano, sino que queda siempre abierta a nuevas formulaciones. Se sostiene que la búsqueda de la verdad es enriquecedora, porque la verdad es perfeccionamiento y progreso humano.

El sociólogo francés Émile Durkheim, dictó en La Sorbonne (1913-1914) un curso titulado *Pragmatisme et sociologie* [*Pragmatismo y sociología*]. En la Introducción a la Primera Lección, Durkheim se preguntaba por los motivos de la elección de tal tema. Por un lado, consideró, que el pragmatismo era la única teoría de la verdad existente al momento. Además, encontró en el pragmatismo un sentido de la vida y de la acción que resultaba común a la sociología: las dos tendencias parecían hijas de una misma época, caracterizada, entre otros matices, por el 'asalto a la razón' (*assaut contre la Raison*) y un distanciamiento del rigorismo abstracto kantiano.

Podemos decir también que el pragmatismo se manifiesta con una particular tonalidad afectiva; se valoriza al filósofo capaz de salir de su torre de marfil, de trabajar en equipo, de comprometerse socialmente con su acción educativa.

5.2. La figura de William James (1842-1910)

Nació en Nueva York. Fue el hermano mayor del famoso novelista Henry James. Recibió su primera educación en Estados Unidos y Europa de manos de tutores privados políglotas, maestros de escuela provisionales y maestros de pintura. Pasó con su familia largas estadías en Londres, París, Ginebra y Berlín. Luego de intentar pintar sin mucho éxito, ingresó en 1861 a la Lawrence Scientific School de Harvard en Cambridge, Massachussets, donde también fuera asiduo asistente del *Club Metafísico* fundado por Peirce. Del ese encuentro James incorporó lo esencial del pragmatismo según su interpretación: superar los absolutismos del idealismo, y superar el materialismo tal como se expresaba en el evolucionismo materialista de Spencer.[106]

Durante sus viajes mantuvo amistad o contacto con filósofos como Renouvier y Bergson. Según el filósofo estadounidense Cornelius Krusé[107], James y Bergson reconocieron la convergencia de su pensamiento, aunque las influencias recíprocas fueron escasas. El nexo común mayor habría sido la lucha de ambos pensadores por la libertad creadora del espíritu humano.

En 1869 se doctoró en Medicina en Harvard, donde ocupó la cátedra de profesor de Psicología (1889-1892) y luego la de Filosofía, hasta su muerte en 1910. A partir de su formación de médico James desarrolló la psicología experimental, desde un método introspectivo y conductista. James visualizó la psicología como una ciencia natural y abordó el estudió de la conciencia a través de la fisiología experimental. Consideró la fisiología del sistema nervioso como fundamento de la investigación psicológica: nunca tienen lugar

[106] En los años setenta del siglo XIX, un grupo de intelectuales que se reunía regularmente, entre los que se encontraban Peirce y James, constituyó lo que dio en llamarse 'Club de los metafísicos' de Cambridge, Massachussets. El nombre era un tanto irónico pues la formación de los concurrentes era más científica que filosófica: Peirce matemático y químico, James psicólogo experimental, son algunos ejemplos. Pero si bien se sustentaban posiciones críticas respecto de las metafísicas abstractas o de los sistemas del idealismo en Hegel, Bradley o Royce (predominantes en círculos académicos de Estados Unidos) el grupo querían distanciarse del mero empirismo excesivo propugnado por el positivismo, al que también se oponían por su marcada tendencia anti-metafísica y anti-religiosa.

[107] Cornelius KRUSÉ 'El pragmatismo reexaminado', XXIII Congreso Internacional de Americanistas, Costa Rica, 1958, p.57, edición digital de las *Actas*: www.filosofia.org/his/1958am08.htm

modificaciones psíquicas que no vayan acompañadas de un cambio corporal o a las que no suceda un cambio corporal.

Pero su gran originalidad fue el apartarse del asociacionismo vigente. Yendo más allá de la psicofísica de Helmholtz y de Wundt, vinculó la explicación fisiológica de la percepción con la esfera de los significados simbólicos, ligados a los deseos o al interés personal. En 1890, en la cumbre de su carrera profesional, James produjo una de sus obras más trascendentes: los *Principles of Psychology*, [*Principios de Psicología*] en dos volúmenes. Su perspectiva fue que la ciencia psicológica debe desarrollarse en torno a una psicología cognitiva de la conciencia, lejos del cientificismo materialista y de la concepción sustancialista de un alma opuesta dualísticamente a un cuerpo.

La conciencia aparece, para James, como un campo con un centro y una periferia. Mientras el objeto en el centro de la atención puede permanecer idéntico a sí mismo, el fundamento de la percepción podría llegar a ser radicalmente alterado por fatiga, shock traumático o conflicto intra-psíquico de formas que la habitual explicación científica de la percepción no había tenido en cuenta. La experiencia contendría algo más que la simple conciencia despierta (por un lado) y un difuso reino llamado el inconsciente (por el otro). La conciencia despierta sería sólo un estado entre muchos otros estados que caracterizan la pluralidad de la personalidad. Su metáfora más conocida fue la del flujo del pensamiento en un proceso continuo, la ‘corriente de la conciencia’.

Entonces, la conciencia es actividad y no cosa, no es divisible en estados mentales (atomísticamente aislados) que luego deben asociarse entre sí (como en la visión asociacionista a la cual se opuso). Las ideas nunca existirían aisladas; es más, lo que da color a los pensamientos y continuidad al flujo palpitante sería el tono sensible del pensamiento. Destaca así una doctrina de las relaciones: así como los objetos pueden ser experimentados, también lo pueden ser las relaciones entre ellos; y cualquier psicología legítimamente científica debe explicar tanto el flujo del pensamiento como el sentimiento.

James describió también tres partes de la personalidad: un Mi mismo, Ego o Yo material (mi cuerpo), un Mi mismo, Ego o Yo social (las personas de nuestro alrededor como la familia, amigos, etc.) y un Mi mismo, Ego o Yo espiritual (lo que pienso, mis ideas y sensaciones). La perspectiva psicológica original desarrollada por James tuvo incidencia en su producción posterior más filosófica, con las nociones de *empirismo radical* y su ontología pluralista. Entre sus obras principales más conocidas se destacan:

- *Principles of Psychology* 2 Vol., 1890 [*Principios de Psicología*]
- *The Will to Believe,* 1897 [*La voluntad de creer*]

- *The Varieties of Religious Experience* , 1902 [*Variedades de la experiencia religiosa*]
- *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking* 1907 [*Pragmatismo, Un nuevo nombre para viejos modos de pensar*]
- *A Pluralistic Universe,* 1909 [*Un universo pluralista*], (conocida primero por la traducción francesa bajo el nombre de *La philosophie de l'expérience*, 1910);

Como ya indicáramos, tendremos en cuenta sólo aquellos conceptos que estarían más relacionados con la tendencia pragmática del *MEP* y con las intensiones de Naess hacia un cambio de percepción de la realidad, más profunda o concreta. Así, plantearemos un acercamiento a la idea de *pragmatismo como método*, la importancia de *la voluntad de creer* y del planteo de *hipótesis vivas*, y a la *ontología pluralista* jamesiana desde el *empirismo radical*.

5.3.- El pragmatismo según James

Como complemento a su trabajo profesional, James sintió la necesidad de una filosofía que no sólo ejercitara las facultades de abstracción intelectual, sino que tuviera una conexión positiva con el mundo real de las vidas humanas finitas, una filosofía que pudiera orientarnos en nuestro universo concreto, sin ser un sustituto, un remedio, una evasión.

El ampliamente conocido *Pragmatismo, Un nuevo nombre para viejos modos de pensar* de 1907 corresponde a una recopilación de ocho conferencias pronunciadas en el Lowell Institute de Boston (noviembre-diciembre de 1906) y en la Columbia University de Nueva York (enero de 1907).

Ramón del Castillo, quien realizara el prólogo, traducción y notas a una de las ediciones españolas de *Pragmatismo*, propone una muy útil recorrida por los variados matices que puede tomar el término griego *Prâgma*, del cual se ha formado la expresión que analizamos. Tales matices están conectados con *praxis* (acción), *praktikós* (práctico, eficaz) y *prátein* (acabar, ejecutar, realizar, acometer).

- En un sentido general, las expresiones se refieren a todo lo que puede rodear a una cosa, todo lo que puede llegar a implicar o suscitar; o si se quiere: cualquier cosa como objeto de la atención y del interés de los seres humanos, lo que nos importa o concierne, un asunto que tenemos de por medio, un objeto o materia de discusión.
- Puede significar un hecho realizado, un modo de obrar, una cosa que hay que llevar a cabo, una ocupación, una tarea, una empresa, un proyecto.

- Cuando se dice que alguien está prácticamente repuesto de una enfermedad, o que una empresa prácticamente ha quebrado, se quiere decir que, aunque no estrictamente cierto en la práctica, es verdad en teoría, es virtualmente verdadero, susceptible de ser verdad.
- En otros casos indica aquello sobre lo que se litiga, lo referente a los asuntos públicos y políticos (*pragmatikós*).
- A su vez, una circunstancia, una situación o coyuntura en la que estamos envueltos, algo de la realidad de lo que debemos hacernos cargo, y por tanto, cierta incertidumbre, eventualidad, incluso dificultad, aprieto, apuro.
- También, por práctico se entiende a menudo lo característicamente concreto, lo individual, lo particular y lo operante, como algo opuesto a lo abstracto, lo general y lo inerte. . [108]

James había reprochado a sus críticos el no haber considerado la diversidad y amplitud de usos de la palabra 'práctico', al que usa indistintamente con 'pragmático'. James toma el término 'acción' como lo que es práctico, en el sentido más lato y diverso, haciendo referencia al hablar, escribir, afirmar y negar tendencias de las cosas, afirmar y negar tendencias hacia las cosas, determinaciones emocionales, tanto referidas al presente como al futuro.

A partir de allí sostiene:

> **El pragmatismo vuelve su espalda de una vez para siempre a una gran cantidad de hábitos muy estimados por los filósofos profesionales. Se aleja de abstracciones e insuficiencias, de soluciones verbales, de malas razones a priori, de principios inmutables, de sistemas cerrados y pretendidos 'absolutos' y 'orígenes'. Se vuelve hacia lo concreto y adecuado, hacia los hechos, hacia la acción y el poder. (...) Al mismo tiempo no representa ningún resultado especial. Es un método solamente.** (*Pragmatismo*, p. 64) [109]

Para James, aún aquellas ideas consideradas como 'no prácticas' (como podrían ser las utopías éticas, las visiones estéticas, elaboraciones en el campo de la verdad eterna o de la lógica abstracta) están más enlazadas con nuestra conducta y con nuestra adaptación al ambiente de lo que estaríamos tentados a creer a primera vista.

[108] Ramón del CASTILLO, 'Notas' a la edición española de la obra de William James: *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 237-238.
[109] Para las citas trabajaremos siempre con la versión traducida por Luis Rodríguez Aranda.

Ninguna verdad, aun siendo abstracta, puede ser percibida de tal manera que alguna vez no influya en nuestras acciones terrenas. [110]

Contra el racionalismo, el intelectualismo, el idealismo o el dogmatismo, James rescata que el pragmatismo representa una actitud perfectamente familiar en filosofía, la actitud empírica. (*Pragmatismo*, p.64) Destaca cómo Sócrates fue uno de sus adeptos y cómo Aristóteles lo usó metódicamente. Por su parte, Locke, Berkeley y Hume habrían hecho aportaciones a la verdad con su ayuda. Pero considera que su pragmatismo implica una superación del mero empirismo, al plantearse como un empirismo más radical y menos objetable (ya que no niega la espiritualidad, por ejemplo).

James mantuvo siempre una sensibilidad positiva hacia las religiones. Concibió el pragmatismo como una filosofía religiosa, ligada a los fundamentos últimos (como el racionalismo), pero al mismo tiempo conservando el contacto íntimo con los hechos (como el empirismo). A diferencia de la filosofía de Spencer, por ejemplo, su pragmatismo no empieza ni acaba dejando fuera las construcciones religiosas positivas, sino que las trata cordialmente. (*Pragmatismo*, p.55)

James plantea entonces una serie de inversiones, en lo que hace a la primacía de términos en las dicotomías clásicas, acentuado:

- la temporalidad sobre la eternidad,
- el futuro sobre el pasado,
- el continuismo sobre el dualismo,
- el proceso sobre el orden,
- la acción sobre la contemplación.

El ciclo *Pragmatismo* había estado precedido por el libro *The Will to Believe* [*La voluntad de creer*], de 1897, (en adelante *La voluntad de…*) muchas de cuyas ideas son retomadas en las conferencias mencionadas. Un punto central del pragmatismo jamesiano es que las proposiciones o principios sean vitales, que muevan a actuar, que sirvan para hacer más viable el futuro. Éste tendrá un valor positivo si nosotros queremos que sea así, y si tenemos fe en su positividad. El universo será armónico si nosotros queremos creer y actuar para su armonía. Así, James caracteriza las verdades como creencias que nacen de la experiencia vital de sus sostenedores, por tanto, no tienen una validez originaria *a priori* y

[110] William JAMES, *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals*, 1899, (*Psicología Pedagógica. Los ideales de la vida*, Buenos Aires, El Ateneo, 1944; estudio preliminar de Juan Mantovani) p.130.

autónoma, sino que tienen una validez derivada e instrumental respecto de la práctica. En efecto:

> **(…) el pragmatismo obtiene su noción general de la verdad como algo esencialmente ligado con el modo en el que un momento de nuestra experiencia puede conducirnos hacia otros momentos a los que vale la pena de ser conducidos. Primariamente, y en el plano del sentido común, la verdad de un estado de espíritu significa esta función de conducir a lo que vale la pena.** (*Pragmatismo*, p. 64)

5. 4.- Empirismo radical

Otro aspecto propio de la elaboración filosófica jamesiana es el *empirismo radical.* El mundo sería para James un mundo de experiencia pura, no un mundo dependiente de principios racionales ni tampoco un mundo de datos organizados por medio de categorías *a priori*, o fijadas de forma definitiva. Se trata de no excluir del campo de la filosofía (del conocimiento) ninguna experiencia, de tal modo que la teoría general de la experiencia está destinada a sustituir a la ontología clásica.

Entonces, los únicos asuntos que hay que debatir entre filósofos son asuntos definibles en términos procedentes de la experiencia. La pura experiencia forma una continuidad en constante cambio, que articula el sujeto y el objeto, los cuales no son elementos primero separados y luego considerados conjuntamente, sino que serian aspectos, partes o piezas de un mismo 'continuo de experiencia'. Estas ideas fueron tratadas en el artículo 'A World of pure experience' ['Un mundo de experiencia pura'] de 1905. [111]

Al centrarse en la experiencia, James se aleja en parte del racionalismo, en tanto éste tienda a destacar la importancia de los universales o a considerar que los todos son anteriores a las partes, tanto en el orden de la lógica como en el del ser. Pero también se apartaría del mero empirismo que tome las partes atomísticamente, separadas y meramente coleccionables. El empirismo radical toma a las experiencias como integradas en un continuo.

Se rechaza tanto el monismo (especialmente el spinoziano –según la interpretación de James, además muy común entre otros pensadores-) como el dualismo.[112] La filosofía del

---

[111] William JAMES, 'A World of Pure Experience' *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods 1: 533-543,* New York, vol 1, 1905. Ahora también en F. BURKHARDT, F. BOWERS e I. SKRUPSKELIS (eds.), *The Works of William James*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1976, III, pp.21-44. (Hemos trabajado con la traducción de Oihana Robador)

[112] Para James, el monismo del idealismo absoluto desvaloriza la personalidad individual y la soberanía de la libre iniciativa individual en la conducta, frente al principio fundamental de la

empirismo radical, pluralista, es como una 'filosofía de mosaico'. En 'A World of pure…', James aclara que en los mosaicos reales las piezas se sostienen mediante un soporte, que puede ser tanto la noción de sustancia, el yo trascendental o distintos absolutos de otras filosofías. En cambio, en el empirismo radical no hay soporte, es como si las piezas se pegasen por sus bordes, tomando como cemento las transiciones experimentadas entre ellas.

Retoma y amplía esa idea en su libro *A Pluralistic Universe* [*Un universo pluralista*], (ciclo de ocho conferencias aparecido en 1909). Siguiendo con la metáfora del mosaico, afirma que la vida está en las transiciones tanto como en los términos conectados. La experiencia concreta nos acerca a un mundo inacabado, cambiante, que no seria 'mera apariencia'. Ese seria el mundo que interesa, el que vivimos; la filosofía debe ubicar al hombre en ese puesto, el experiencial. La metáfora del mosaico serviría para simbolizar el hecho de que la experiencia en sí, entendida libremente, puede crecer por sus bordes. El universo crece continuamente en cantidad gracias a nuevas experiencias que se insertan sobre la más vieja masa de experiencias, pero estas mismas experiencias nuevas a menudo ayudan a la masa de experiencias a adquirir una forma más consolidada. [113]

Cada cosa está abierta a las demás en lugar de estar ligada a las demás por relaciones internas. Las relaciones son externas y son experimentables. Las cosas pueden combinarse entre sí de muy distintas maneras y de maneras imprevisibles, lo cual conlleva un *tychismo* o tiquismo, contingentismo, tendencia indeterminista.[114]

El intelectualismo considera que las sensaciones no se definen como relaciones, se considera que las relaciones son objetos puramente conceptuales. El *empirismo radical* sostiene que las relaciones entre las cosas son tan reales como las cosas mismas. Representa al mundo como una colección, en unión concatenada, algunas de cuyas partes están

---

realidad que es tiempo y apertura hacia el porvenir. Charles Renouvier (1815-1903), perteneciente a la corriente del neocriticismo, lo habría apartado de la 'superstición monista', hacia el pluralismo.

[113] William JAMES, *A Pluralistic Universe, Hibbert Lectures at Manchester Collage on the Present Situation in Philosophy,* Oxford Manchester College, 1909 (*Un universo pluralista. Filosofía de la experiencia,* Cactus, Serie Perenne, Buenos Aires, 2009; traducción de Sebastián Puente y Leonel Livchits)

[114] *Tiquismo* es la doctrina o la actitud filosófica que prefiere un mundo espontáneo y en constante crecimiento a un mundo determinado y terminado. Junto a Peirce, fue defendido entre otros autores por Bergson y James. En *Diccionario de Filosofía* de José FERRATER MORA, *op, cit*., leemos la siguiente cita de una carta de James: 'Este último lo manifestó en una carta a Bergson del 13 de junio de 1907 (*The Selected Letters of William James,* ed. Elizabeth Hardwick, 1961, págs. 237-238), en la que figuran estas líneas: 'Tengo la impresión de que estamos ambos, luchando por lo mismo, usted como jefe, y yo en las filas. La posición que estamos salvando es el 'tiquismo' [*Tychism*], y un mundo realmente en crecimiento. Pero mientras yo no he encontrado hasta ahora mejor modo de defender el tiquismo que afirmando la adición espontánea de elementos *discretos* del ser (o su substracción), usando, pues, armas intelectualistas en el juego, usted pone las cosas en su punto de un plumazo mediante la idea de la naturaleza continuamente creadora de la realidad' p.3517.

relacionadas conjuntivamente y otras disyuntivamente. Las relaciones de todo tipo, de tiempo, espacio, diferencia, semejanza, rango, causa, etc., son miembros integrantes del flujo sensacional tanto como lo son los términos, y que las relaciones conjuntivas son miembros tan auténticos del flujo como lo son las relaciones disyuntivas. (*Un universo pluralista*, p. 216)

Al *empirismo radical* corresponde ontológicamente una perspectiva de *pluralismo radical*; no podría decirse que el mundo esté regido por un principio, o, por lo menos, que podamos alcanzar ese principio universal; se sabe que hay varias explicaciones del Universo, y que cada una contiene elementos importantes. (*Un universo pluralista*, p. 218)

5.5.- Voluntad de creer

La Voluntad de creer corresponde a una conferencia pronunciada en el año 1897, en las universidades de Yale y Brown. Por un lado está referida al contexto religioso:

> **(…) una justificación de la fe, una defensa de lo adecuado que resulta adoptar una actitud creyente en materia religiosa, incluso cuando, de hecho, nuestro intelecto meramente lógico no se vea obligado a ello.** (*La voluntad de…*, p.11) [115]

James sigue en ciertos aspectos a Pascal, optando por una fe –de corte protestante- que sepa asumir el riesgo de jugárselo todo a una sola partida, en la que no tenemos certeza absoluta de ganar, pero sí, de no perder. Es precisamente en las cuestiones más fundamentales de la vida donde toda nuestra naturaleza, según James, se juega toda, implicando no sólo a la capacidad de reflexión sino además, y sobre todo, a la voluntad y la afectividad. Ante muchas circunstancias de la vida, al tomar decisiones debemos asumir un cierto riesgo; no podemos vivir paralizados ante la posibilidad, tan humana por otra parte, de equivocarnos.

En esta conferencia nos encontramos con la tesis que James tomaría de uno de sus compañeros del Club de los Metafísicos, el abogado Nicholas St. John Green, quien sostenía que todas las creencias tienen carácter intencional y que el conocimiento no es un reflejo pasivo del mundo sino un medio activo para convertir al mundo en la clase de mundo que queremos que sea. La noción de creencia, aquello en lo que se basa el hombre para actuar,

[115] William JAMES, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, 1896, en Writings 1878-1899. (*La voluntad de creer*, Madrid, Encuentro, 2004; traducción de Carmen Izco)

fue un tópico muy debatido en las reuniones del club de pensadores; se consideraba al hombre constituido de tal forma que su accionar implica siempre una creencia. [116]

En la obra que comentamos, y yendo más allá del ámbito estrictamente religioso, James da el nombre de *hipótesis* a todo aquello que pueda sernos propuesto como objeto de creencia, y las califica como *vivas* o *muertas*. (*La voluntad de…*, p.12) Este carácter no sería una cualidad intrínseca de las hipótesis, sino sólo una relación con la persona concreta que la piensa o asume. Dichas propiedades son medidas por la disposición que promuevan para actuar. Así,

> **(…) la vitalidad máxima de una hipótesis significa disposición para obrar de modo irrevocable. Prácticamente, esto significa creer; pues hay tendencia creyente donde existe disposición para obrar.** (*La voluntad de…*, p. 13)

La vitalidad de una propuesta se mide para James por la voluntad de actuar que provoca. Se intenta que todas las proposiciones o principios, sean vitales, que obliguen a actuar, que sirvan para hacer más viable el futuro. El futuro es un valor positivo si nosotros queremos que sea así, y si tenemos fe en su positividad. El universo será armónico si nosotros queremos creer y actuar para su armonía. Seguidamente, James llama *opción* a una decisión entre dos hipótesis; las opciones pueden ser:

- *Vivas* o *muertas*
- *Forzosas* o *evitables*
- *Importantes* o *triviales*,

Se concluye que una *opción genuina* debe ser a la vez *viva*, *forzosa* e *importante*. (*La voluntad de…*, p.13)

James reconoce que con esta actitud estaríamos asentados sobre un fundamento dogmático, lejos del sistema del escepticismo filosófico. A diferencia del escéptico, James admite deliberadamente el postulado de que existe la verdad y de que el fin de nuestras mentes es alcanzarla. (*La voluntad de…*, p.22) Pero a partir de allí, la fe en que existe la verdad y en que nuestras mentes tienen la capacidad de hallarla puede proseguir por dos caminos de acceso muy distintos: la vía *empírica* y la vía *absolutista.* (*La voluntad de…*, p.23)

> **Los absolutistas afirman que no sólo podemos alcanzar el conocimiento de la verdad, sino que también podemos *saber cuándo* hemos logrado tal conocimiento: los empiristas, por su parte, piensan que, a pesar de haberla alcanzado, nunca**

[116] Louis MENAND, *The Methaphysical Club*, 2001 (*El Club de los Metafísicos. Historia de las ideas en América.* Barcelona, Destino, 2002; traducción de Antonio Bonnano) pp. 231-234.

> **podremos infaliblemente saber cuándo. *Conocer* es una cosa y conocer con certeza *que* conocemos es otra.** (*La voluntad de…*, p.23)

Habíamos indicado hasta qué punto estas ideas influyeron en Naess, cuando descarta toda postura escéptica y la dogmática, a favor de una opción de búsqueda constante, *zetétika*. Al mismo tiempo, James plantea una relación flexible con la ciencia, no un sometimiento a sus mandatos, lo cual sería muy afín al posterior criterio de sabiduría asumido por Naess. En efecto, James sostiene que la ciencia habla sobre lo que existe, pero para sopesar el *carácter valioso* tanto de lo que existe como de lo que no existe no podemos consultar a la ciencia, sino a lo que Pascal llama nuestro corazón. (*La voluntad de…*, p.34). Hay circunstancias –sostiene James- donde un hecho no puede llegar en absoluto a acontecer a menos que se dé una fe precedente en éste (independiente incluso de la evidencia científica). Y donde hay fe en un hecho puede ayudar a que se produzca éste. (*La voluntad de…*, p.37).

Se sostiene que tenemos el derecho a creer, *a riesgo propio,* una hipótesis que esté lo suficientemente viva como para atraer nuestra voluntad. De allí que:

> **(…) no sigo la opción del mandato científico (o punto de vista lógico abstracto) siguiendo su tipo de opción, cuando mi opción o mi propia apuesta es lo suficientemente importante como para otorgarme el derecho a elegir mi propia forma de riesgo.** (*La voluntad de…*, p.39)

Obviamente James está lejos de la concepción de que la fe es creer en algo que se sabe que no es verdad. (*La voluntad de…*, p.42). La referencia al 'riesgo propio' o 'bajo el propio riesgo' apunta además a la responsabilidad de cada uno frente a sus decisiones, cuyas consecuencias nos ponen frente a la consideración o juicio de los demás o de la sociedad.

5. 6.- Divergencias y convergencias entre Spinoza y James

James manifestó un marcado antagonismo entre su interpretación del monismo panteísta en Spinoza (visión errónea para varios estudiosos, aunque muy extendida por cierto) y su propio pluralismo ontológico. En el mundo jamesiano cada cosa puede tener siempre cierta relación *posible* con otras, inclusive las más lejanas. En el mundo spinoziano, lo que ha ocurrido y ocurrirá debía ocurrir. Concebir lo posible o contingente es resultado de nuestra ignorancia y efecto de la imaginación que no da lugar al intelecto. En el otro extremo, James concibe al universo como nunca concluido, y a Dios mismo como finito. (*Las variedades…*)

Para el pluralismo, entonces, existen entre las cosas relaciones posibles, no relaciones necesarias; cada cosa actúa sobre las otras, las cosas pasadas dejan el campo a nuevas relaciones, a la emergencia de nuevas relaciones. En la visión pluralista siempre habrá algo que aún debe hacerse. En ese sentido el hombre es principio de actividad, acción que tiende a lo no realizado aún, a un horizonte posible, idea que identifica como *posibilismo*. Pero nada incluye o unifica a todas las cosas, o predomina sobre todas las cosas. En este punto Naess se lamentará de la perspectiva jamesiana, indicando que para él sería mejor pensar en la pluralidad de seres, de sujetos, pero como componentes de una estructura o *Self* mayor, en un sentido gestáltico-spinoziano.[117]

No dejan de ser tan interesantes algunos detalles en las argumentaciones jamesianas. En la Segunda Conferencia de *Un universo pluralista,* sobre 'El idealismo monista' James refirma que el empirismo radical y el pluralismo defienden la legitimidad de la noción de *algunos*: cada parte del mundo está conectada de algunas maneras, y de algunas maneras no, con sus demás partes, y las maneras pueden discriminarse, ya que muchas de ellas son obvias, y sus diferencias son observables de un modo obvio. El absolutismo, por su parte, parece sostener que 'algunos' es una categoría ruinosamente infectada por la contradicción, y que las únicas categorías consistentes de manera interna y por tanto pertinentes para la realidad son 'todo' y 'nada'. (*Un universo.…*, pp. 56-57)

(Agreguemos, de paso, que este es el tono expresivo más frecuente en Naess quien suele referirse a 'ciertos', 'algunos', 'un pequeño grupo', 'una diversidad', 'en cierto modo', 'aproximadamente', o sea, desde expresiones muy alejadas del 'todo o nada'.) Y en la Conferencia tercera, sobre 'Hegel y su método', todavía James insiste:

> ***ES POSIBLE que la realidad exista de forma distributiva, no bajo la forma de un todo sino de un conjunto de cadas, tal como se presenta*** **(esta es la hipótesis anti-absolutista).** ***Prima facie*** **se puede decir esto a favor de los cadas, que son al menos tan reales como para** ***presentarse*** **a todos, en tanto que el absoluto por ahora sólo se ha presentado en lo inmediato a unos pocos místicos, y de hecho muy ambiguamente.** (*Un universo.…*, pp. 84-85) [118]

[117] 'Unfortunately he (James) prefers to talk about the plurality of selves. I think it may be better to talk about the plurality of the components of the wide self.' en Arne NAESS, 'Self-realization. An ecological Approach to Being in the World', *The Trumpeter 4, 3,* 1987, pp.35-42. (Ahora también en DRENGSON Alan, INOUE Yuichi (eds.), *The Deep Ecology Movement, op. cit.* pp. 13-30) p.21.

[118] Como ya indicáramos desde los estudios de Vidal Peña, entre otros autores –como Naess- que coinciden con esa perspectiva anti-panteísta, el Dios de Spinoza es mucho más que todas las partes de la Naturaleza que podamos percibir. Dios no puede ser un todo si se piensa 'todo' como la totalidad omnicomprensiva de las realidades singulares, los modos naturales, porque la infinitud

Pero, además de estas diferencias entre James y Spinoza (que a la luz de las interpretaciones ontológicas contemporáneas de Spinoza quedarían bastante relativizadas) hay que destacar una cercanía más que significativa en lo ético y emocional. Como destacó el filósofo argentino León Dujovne:

> **Y si James metafísico debía, por la orientación general de su pensamiento, repudiar la metafísica de Spinoza, James moralista admiraba a Spinoza y presentaba su enseñanza ética y su conducta como un modelo a seguirse. Si los hombres, decía James con una expresión de Spinoza, se miraran y miraran las cosas *sub specie aeternitatis*, la tolerancia y el buen humor reinarían en el mundo; todos, entonces, querrían vivir y dejar vivir.** [119]

James no dejó de reconocer lo acertado de muchas observaciones de Spinoza, aún cuando estuvieran fundadas en la ontología, en una visión de Dios y del mundo (en tanto las suyas estaban basadas en observaciones y reflexiones sobre la psicología humana). Y James piensa en tono muy afín a Spinoza cuando expresa:

> **Nadie de entre nosotros debe censurar al otro, ni insultarle. Por el contrario, debemos respetar con delicadeza y hondura la libertad de pensamiento del otro: sólo entonces lograremos dar lugar a una república intelectual; sólo entonces obtendremos el espíritu de tolerancia interior –sin el cual toda nuestra tolerancia externa carece de sentido-, que es gloria del empirismo; sólo entonces viviremos y dejaremos vivir tanto en lo especulativo como en lo práctico.** (*La voluntad de…*, p. 43)

En el 'Discurso a los maestros' de 1892, James refiere a modo de colofón del texto, varias sentencias de Spinoza que hace propias.

> **Hace muchos años, Spinoza escribió en su *Ética* que toda cosa que un hombre puede evitar, merced a la noción de que es mala, puede también evitarla merced a la noción de que otra cosa es buena. Spinoza llama esclavo al que generalmente obra *sub specie mali*, tomando como base la noción negativa, la noción del mal. Se llama hombre libre al que obra según la noción del bien.** [120]

---

absoluta de la Substancia nunca puede serlo, ni tampoco es un orden la Substancia, pues la realidad en sí no es ni ordenada ni confusa, ni bella ni fea, ni buena ni mala: nociones humanas inaplicables a la Substancia infinita.

[119] León DUJOVNE, *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia*, 4 Vol., Ensayos Filosóficos, Facultad de Filosofía, Instituto de Filosofía, Universidad de Buenos Aires, 1941-45. La cita corresponde al tomo 4, 1945: *La influencia de Baruj Spinoza*, p. 229.

[120] 'Discurso a los maestros' en William JAMES, *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals*, 1899, (*Psicología Pedagógica. Los ideales de la vida*, Buenos Aires, El Ateneo, 1944; estudio preliminar de Juan Mantovani) p. 245-246.

La actitud que aquí se describe, esa tendencia a mirar las cosas o a pregonar desde el bien y no desde el mal, es tanto característica de Spinoza y James como de Naess y de muchos seguidores del *MEP*. Por ejemplo, ellos han hecho más esfuerzo en sugerir que el *biocentrismo* puede ser una actitud preferible ante la crisis ambiental actual, que en el hecho de señalar al *antropocentrismo fuerte* como un mal en sí mismo.

Capítulo 6

La modalidad pragmática de la segunda versión del *MEP*

Trataremos entonces de explicitar nuestra hipótesis sobre ciertas conexiones entre el ambientalismo profundo naessiano y el pragmatismo en James; consideramos que es posible interpretar el *diagrama del delantal* y el diseño de los ocho postulados del *MEP* desde la influencia pragmática. En efecto, no parecería inadecuado asignarle un sentido pragmático a las relaciones entre el *Nivel 1* (de las visiones del mundo, verdades últimas, concepciones religiosas, etc.), el *Nivel 2* (de los postulados programáticos propiamente dichos) y la promoción de alternativas preferibles para la acción orientada a un futuro ambientalmente sustentable a *Nivel 3 y 4*.

6.1.- El valor de las creencias para la acción

Para James, la vigencia de una verdad o creencia no es absoluta, sino siempre contextualizada; se la debe captar siempre con relación a una época y lugar determinado. La verdad cambia y crece. Nuestras nociones fundamentales sobre las cosas son descubrimientos de antecesores antiquísimos, que han logrado perpetuarse a través de la experiencia en tiempos posteriores. Psicológica y existencialmente, estas nociones fundamentales forman una gran etapa de equilibrio en el desarrollo del espíritu humano: la etapa del *sentido común.* A ésta le han sucedido otras etapas, como la *religión*, la *filosofía*, la *ciencia,* que nos han dado puntos de vista diversos de los que sustenta el sentido común, pero nunca han logrado borrarlo.

El pronunciamiento pragmatista a favor de una visión contextualizada de las creencias y del universo moral en general se une a una gran confianza en que la experiencia humana, por sí misma, puede generar su propia crítica. Como subraya James en la Conferencia VI: 'Concepción de la verdad según el pragmatismo', todo esto implica que las verdades o creencias sufren inevitablemente procesos de cambios a lo largo de la historia humana. Estos cambios pueden tener dos sentidos:

En un primer sentido del cambio, indica James, la historia humana muestra que, ante distintas circunstancias sociales e históricas, una creencia puede no responder tan satisfactoriamente como antes al sostenimiento de las experiencias y exigencias nuevas. Esto es especialmente significativo para las intenciones del *MEP*, ya que el objetivo de sus

mentores es mostrar lo inapropiado, para las actuales circunstancias en que se encuentra la vida en el planeta, de la creencia en la idea del Hombre como amo y señor de la creación. Para enfrentar y mitigar una crisis ambiental planetaria, tal vez podrían ser más apropiadas creencias en un *antropocentrismo débil* o *humilde*, o en el *biocentrismo.* Podría decirse que la creencia en el antropocentrismo vigente ha resultado útil en el pasado, al menos hasta cierto punto, al posibilitar el bienestar y el mejoramiento de la calidad de vida de millones de seres humanos.

Pero si seguimos desplegando en la práctica este antropocentrismo salvaje, asociado a una racionalidad instrumental y al poder económico, y a una concepción materialista mecanicista del mundo, puede que en el futuro desaparezca la especie humana misma. El ideal de mejoramiento de la condición humana de antaño, parece quedar sin la posibilidad de realización.

Desde una la lógica pragmática –a la que adhiere el *MEP* en este punto- cabría decir que, por tales motivos, el antropocentrismo vigente se ha transformado en una creencia falsa, no útil, pues se contradice a sí misma. Pero cuidado, antes de continuar, recordemos ciertas advertencias de Naess sobre el uso de los términos *igualitarismo*, *chauvinismo humano*, *homocentrismo*, etc., como *slogans* que a menudo están abiertos a malas interpretaciones. Así, nos dice sobre ellos:

> **Es posible que impliquen correctamente que el hombre, en <u>algunos</u> aspectos, no es más que un 'simple ciudadano' (Aldo Leopold) del planeta al mismo nivel que las demás especies, pero en ocasiones se les interpreta como si negaran que los seres humanos poseen <u>alguna</u> característica 'extraordinaria', o bien que, en situaciones en las que están en juego intereses vitales, los humanos no tienen obligaciones absolutas hacia su propia especie. Pero esto sería un error: ¡sí las tienen!** ('Algunos aspectos…', p.32-33) [121]

Las prevenciones apuntan al uso de frases hechas que pueden haber quedado vaciadas de sentido, repetidas como *slogans* fáciles simplemente generalizados a todo tipo de situación sin demasiada reflexión. Tomando algunos ejemplos de frases como 'la naturaleza sabe más', 'lo pequeño es hermoso', o 'todas las cosas vienen juntas', resalta Naess que la naturaleza no siempre sabe más, que lo pequeño en ocasiones es horrible o que, por suerte, a veces las cosas sólo viene más o menos juntas o no lo están en absoluto.

Y continuando entonces con la idea anterior de James sobre los cambios en nuestras creencias: en <u>un segundo sentido del cambio</u>, puede suceder que una creencia que ha sido

[121] Arne Naess, 'The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects' op. cit.

dejada de lado, resulte otra vez adecuada ante una nueva exigencia o desafío. Al respecto señala James en la misma conferencia:

> **Pero puesto que casi todo objeto puede algún día llegar a ser temporalmente importante, es evidente la ventaja de poseer una reserva general de verdades *extra*, de ideas que serán verdaderas en situaciones meramente posibles. Almacenamos tales verdades en nuestra memoria y con lo que sobra llenamos nuestros libros de consulta, y cuando una de estas ideas extra se hace prácticamente adecuada para uno de nuestros casos de necesidad, del frigorífico [*cold-storage*] donde estaba pasa a actuar en el mundo y nuestra creencia en ella se convierte en activa.** (*Pragmatismo,* p. 135)

En tal caso, remarca James, suponemos que nos proporcionará análogas ventajas que en el pasado, y solicita por lo tanto nuestro reconocimiento. Tomamos como útiles hoy, para nosotros, las creencias concretamente verificadas por alguien en el pasado, creencias verdaderas, o sea útiles, para su vida sustentable. Estas creencias verificadas directamente en el pasado, y verificadas indirectamente por nosotros al creer en ellas, nos proporcionan o proporcionarán las mismas ventajas y solicitan nuestro reconocimiento.

Es en este sentido que a *Nivel 1* del *diagrama del delantal* encontramos filosofías, religiones, sistemas de creencias o normas últimas que, a juicio de Naess y Sessions, pueden sernos útiles, que estuvieron vigentes o estás aún vigentes, que fueron verdaderas o son verdaderas en tanto instrumentos apropiados para satisfacer la realización de la vida, y que podrían sernos nuevamente útiles. [122]

Naess y Sessions (acorde también con otros sostenedores del movimiento) hacen referencia al budismo, al taoísmo, a la sensibilidad cristiana al estilo de las vivencias de San Francisco de Asís, quien veía a los otros seres vivos no humanos como hermanos. Se menciona el *pampsiquismo*, según el cual el mundo es el cuerpo de Dios y Dios es el alma del mundo.

También el *trascendentalismo,* según el cual cada acontecimiento de la naturaleza o de la historia tiene un significado espiritual que lo trasciende. Esta doctrina ha coloreado la obra de escritores y pensadores estadounidenses como Ralph Waldo Emerson, John Muir o Henry David Thoreau, cuya marcada influencia ha servido de orientación a los mentores del ambientalismo anglo-sajón en general y del *MEP* en particular. [123]

---

[122] Arne NAESS, 'The Encouraging Richness and Diversity of Ultimate Premises in Environmental Philosophy' *The Trumpeter 9,* Spring 1992, pp.53-60. Ahora también en SWAN, Vol. X, pp.229-249.
[123] El escritor Ralph Waldo Emerson (1803-1882) había sido su padrino y además amigo íntimo de su padre Henry James Senior (1811-1882). Emerson predicó una psicología intuitiva de la formación

Se reconoce además el aporte de sabidurías indígenas, creencias primigenias que han sido fecundas, mediante las cuales nuestros antepasados parecen haber organizado sus prácticas en relación relativamente armoniosa con la naturaleza. Entonces, acorde con el pensamiento jamesiano, algunas creencias pueden perder vigencia (desde el *MEP* se espera que pierda vigencia la creencia en un antropocentrismo fuerte) y otras creencias pueden recobrar vigor (como la sabiduría de ciertas culturas precolombinas americanas).

6.2.- 'Significado pragmático' de las distintas aproximaciones a la realidad

Lo dicho hasta acá a su vez nos vincula con otra idea ya anticipada por James en la Conferencia V: 'Pragmatismo y sentido común'. Como ya indicáramos, el autor asume que pueden darse tres tipos de pensamiento acerca del mundo, tal como el *sentido común* por un lado, y la *filosofía* y la *ciencia* -que rompen con el sentido común-, por otro. Pero es imposible decir –fuera de un contexto particular, de un aquí y un ahora- cuál de ellas es 'más verdadera'.

Las nociones de cada etapa tienen un mérito que no tienen las otras:

> **El sentido común es *mejor* para una esfera de la vida, la ciencia para otra, el criticismo filosófico para una tercera, pero que alguna de ellas sea la más verdadera de un modo absoluto, sólo el cielo lo sabe.** (*Pragmatismo*, p. 125)…

Acorde, en cierta forma, con esta perspectiva, el *MEP* considera legítimo apoyarse tanto en figuras líderes de la filosofía occidental como pueden ser Spinoza, Heidegger o Whitehead, como en concepciones del mundo pre-científicas y pre-filosóficas de culturas muy distintas a la europea occidental moderna. Naess subraya que son frecuentes los debates académicos entre filósofos profesionales sobre la ideología del movimiento. Se plantean cuestiones tales como: si la *ecología profunda* no debiera fundarse en una sola filosofía, si la metafísica organicista de Whitehead no resultaría más apropiada que el monismo estático o determinista de Spinoza, si el movimiento es posmoderno, si está inspirado en Heidegger, etc. (Muchos consideran estos debates serios y necesarios, al tiempo que otros sostenedores, como el propio Naess, no lo creen así.). [124]

---

del carácter y tomó prestadas las interpretaciones de Henry James Senior sobre el místico religioso Emanuel Swedenborg para definir el trascendentalismo como la realización de la conciencia superior en el interior de la personalidad individual. William James fue heredero de esa tendencia swedemborgiana y de la psicología literaria trascendentalista, aunque pronto adaptaría su epistemología religiosa a los rigurosos dictados científicos de su propia época.

[124] Arne NAESS, 'Heidegger, Post-modern Theory and Deep Ecology', *The Trumpeter 14*, 1997, pp. 2-7.

Hay un texto donde Naess parece estar pensando más propiamente desde 'el sentido pragmático' para comparar posturas aparentemente opuestas. En 'The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects' ['El movimiento de la ecología profunda: algunos aspectos filosóficos'] (en adelante 'Algunos aspectos…') de 1986, se viene refiriendo en unos párrafos a opositores de la plataforma del *MEP*, y considera (el subrayado es nuestro):

> **Esto podría darse porque son partidarios de un movimiento (o reforma) ambiental superficial, o quizás simplemente porque les desagrada uno o más de los ocho puntos por razones semánticas o de otro tipo. No obstante, bien podrían aceptar un conjunto diferente de puntos que, para mí, tiene aproximadamente el mismo sentido, en cuyo caso diré que son adeptos del movimiento de ecología profunda, pero añadiré que ellos creen estar en desacuerdo (…)** ('Algunos aspectos…', p. 23)

Entendemos que 'el mismo sentido' está tomado como equivalente a 'el mismo sentido pragmático'. Pero ¿cómo entender un movimiento que parece basarse en una diversidad de filosofías de vida, muchas de ellas ontológicamente contrapuestas, como sería el caso del dualismo metafísico del cristianismo en Francisco de Asís, frente al monismo de Spinoza o de la *ecosophy T*, filosofía personal de Arne Naess? Para comprender esto hay que apoyarse en el criterio pragmático del 'significado de una verdad' (lo plantea James en la Conferencia III 'Algunos problemas metafísicos considerados pragmáticamente'), que mueve a encontrar la comprensión de cada noción a partir del trazando de sus respectivas consecuencias prácticas. Si de ellas de desprendieran análogas conclusiones para la acción, entonces no debería considerárselas como distintas o incompatibles sino con similar significado pragmático.

Así, entonces, a *nivel 1* es dable encontrar una amplia gama de concepciones del mundo, las cuales no son antagónicas mientras tengan el mismo 'significado' pragmático. Esto quiere decir, en el caso del *MEP*, algo muy preciso: que todas las acciones derivables de ellas sean compatibles con un ambientalismo sustentable y/o con estilos de vida no-antropocentristas o no excesivamente invasivos del mundo no-humano.

Por esta misma razón, 'la' pluralidad a *nivel 1* no puede ser total, se trata sólo de tolerar cierto pluralismo, de considerar 'una' o 'cierta' pluralidad de visiones. Está claro que desde la perspectiva del movimiento se desalientan filosofías como el materialismo mecanicista, la filosofía de Francis Bacon en su *Instauratio Magna,* el positivismo, u otras afines, las cuales tendrían tal vez el mismo significado pragmático de favorecer el antropocentrismo, las aproximaciones desacralizadas hacia la naturaleza o una vocación tecnocrática incuestionada.

6.3.- El pragmatismo como método.

Para James, tener en cuenta el significado pragmático de una verdad permite dirimir interminables discusiones metafísicas y provee un criterio para elegir entre posturas supuestamente antagónicas. Esa orientación lo llevo, en distintas circunstancias y textos, a optar por el teísmo frente al materialismo. Como se delinea en la mencionada Conferencia III 'Algunos problemas metafísicos considerados pragmáticamente', la consideración del sentido pragmático de las ideas constituye un verdadero criterio metodológico por medio del cual se puede decidir entre una u otra perspectiva, en función de sus consecuencias.

¿Da lo mismo auspiciar el antropocentrismo (al menos el *fuerte*) que el *biocentrismo*? ¿Qué diferencia de orden práctico se desprendería de sostener una u otra postura? La propuesta de Naess y Sessions deja traslucir que una aplicación del método pragmático ha inclinado al *MEP* en favor del *biocentrismo*, pensando en las consecuencias negativas que pueden seguirse de continuar con la postura antropocéntrica predominante. Podría decirse con la lógica pragmática que el antropocentrismo, si bien ha resultado útil en el pasado, al menos hasta cierto punto, se ha transformado en una creencia falsa que se contradice a sí misma. Si seguimos desplegando en la práctica el antropocentrismo salvaje vigente, asociado a una racionalidad instrumental y al poder económico, y a una concepción materialista mecanicista del mundo, puede que en el futuro desaparezca el hombre mismo.

El método pragmático también sirve para dejar de lado interminables disputas verbales entre aproximaciones que parecen distintas o contrarias, pero que en realidad, a la luz de sus consecuencias prácticas, tendrían el mismo significado (pragmático). En varios textos como 'Culture and Environment' [Cultura y ambiente], 1993, [125] Naess brega por evitar las discusiones innecesarias no sólo a nivel filosófico, sino también sobre políticas o medidas concretas a adoptar. El rango de acciones apropiadas es muy amplio: unos podrán estar ocupados en superar la ideología dominante en sus aspectos negativos, otros en la reforma del sistema económico global, otros en la lucha contra las políticas insostenibles de polución y deterioro ambiental. La discusión sobre cuál de estos factores debería tener prioridad parece ociosa, y la tarea por delante no debería quedar demorada en meras polémicas. (p.58).

[125] Arne NAESS, 'Culture and Environment', 1993, aparecida por primera vez en *The Trumpeter*, Vol. 21, nº 1, 2005.

6.4.- De las *verdades últimas* a los *postulados útiles*

Podríamos volver a preguntarnos por qué, en el sistema del *diagrama del delantal*, se introduce un *nivel 2* de principios o postulados comunes. ¿No sirven acaso para la acción las verdades últimas, las creencias últimas del *nivel 1*? Además, ¿sería posible reconocer en las decisiones cotidianas o en los actos y elecciones políticas concretas las concepciones del mundo últimas de las que se derivan?

Un crítico del pragmatismo clásico, Arthur O. Lovejoy, registraba en 1908 la diversidad de expresiones del pragmatismo (había inventariado hasta trece modalidades distintas) lo cual evaluó como algo realmente desconcertante y negativo.[126] Lo más llamativo, destacaba Lovejoy, era que los pensadores llamados pragmatistas no se apoyaban necesariamente en verdades últimas sino que usaban 'principios' en su lugar. Si bien ellos aceptaban que hubiera verdades necesarias, también sostenían que éstas no eran muchas y podían no resultar adecuadas para los fines prácticos, *en un determinado tiempo y espacio*.

Por lo tanto, puntualizaba Lovejoy, les parecía legítimo y necesario a los pragmatistas, ir más allá de ellas y acudir a postulados. Concluye el autor de *The Thirteen Pragmatisms* [*Los trece pragmatismos*] que esos postulados (con frecuencia una síntesis entre el sentido común y el saber científico) se tomaban como equivalentes de la verdad, sirviendo de ayuda a las futuras acciones y esperando de ellos un enriquecimiento de la vida moral, estética y espiritual.

Efectivamente, y si tomamos el ejemplo de la Conferencia VI 'Concepción de la verdad según el pragmatismo', James destaca, como una de las funciones propias del filósofo, el buscar una teoría que actúe, o en su defecto, algunos principios que actúen, que puedan mediar entre las verdades previas y determinadas experiencias nuevas que requieren definir un nuevo rumbo de acción. Esos nuevos principios elegidos, según James, deberían contradecir o perturbar lo menos posible al sentido común o a las creencias últimas. No pueden estar desconectados de ellas; nadie adheriría a estos postulados si son incompatibles con nuestros paradigmas o convicciones últimas. Aparecen como principios pues han proporcionado servicios importantes en otras sociedades que han vivido más acorde con ellos, y se espera que proporcionen servicios más importantes y difundidos en el futuro…

De modo análogo, para el *MEP*, el sabio o ecósofo tiene la responsabilidad de proponer, dadas las circunstancias, un conjunto ni muy amplio ni demasiado limitante de postulados para la acción, compartidos por una gama de adherentes lo más amplia posible.

[126]Arthur Oncken LOVEJOY, *The Thirteen Pragmatisms and other essays*, Baltimore, John Hopkins Press, 1963.

Naess observa que no siempre se logra explicitar una creencia o filosofía última, y su verbalización suele resultar por lo general parcial. La opción sería entonces centrar la atención en un pequeño grupo de conclusiones significativas, -en este caso los ocho principios a *nivel 2* que se derivan de las creencias a *nivel 1*-. Pero queda claro que esta derivación sólo puede rescatar una pequeña parte de la riqueza contenida en aquellas verdades últimas. [127]

En algún sentido, el *diagrama del delantal* mantiene cierta familiaridad con aquel *diagrama del corredor* que describiría a la nueva corriente, y que James le atribuía 'al joven pragmatista italiano Giovanni Papini'. La escena es el corredor de un hotel:

> **Innumerables puertas se abren ante él. Tras una, se encuentra un hombre escribiendo un libro ateo; en la siguiente, otro, de rodillas, pide fe y fortaleza; en la tercera, un químico investiga las propiedades de un cuerpo. En la cuarta, se elabora un sistema de metafísica idealista; en la quinta se demuestra la imposibilidad de la metafísica. Pero el corredor es común a todos y todos deben pasar por él, si desean seguir un camino practicable para entrar o salir de sus habitaciones respectivas.** (*Pragmatismo,* p. 66)

6.5.- ¿Refleja el *MEP* opciones genuinas?

Finalmente, podríamos preguntarnos si el *biocentrismo –en principio-*, es una opción genuina en términos jamesianos. Recordemos que James llama *opción* a una decisión entre dos hipótesis; las opciones pueden ser:

- *Vivas* o *muertas*
- *Forzosas* o *evitables*
- *Importantes* o *triviales*,

Se concluye que una *opción genuina* debe ser a la vez viva, forzosa e importante. Se nos ocurre, por el lugar destacadísimo que los debates ambientales ocupan en la vida del tercer Naess, que la opción por un planeta sustentable es viva para él y muchos tantos que adherimos al sentido de su propuesta. Al mismo tiempo es una opción forzosa, en tanto está en juego nuestra propia supervivencia y autorrealización, y la supervivencia y autorrealización de innumerables seres vivientes; no queda mucho margen para elegir como en la opción entre 'salir con paraguas o sin él'… Y es una opción importante, pues

[127] Arne NAESS, 'The Systematization of the Logically Ultimate Norms and Hypotheses of Ecosophy T', 1989, en DRENGSON, Alan, INOUE Yuichi (edit.), 1995, *op. cit.* pp.31-48.

suponemos que actuando acorde con esta creencia, ganamos un bien vital, hoy, aquí y ahora, sin dilaciones.

Y, agregamos, se trata de una *opción genuina fuerte*, ya que están en juego dos opciones genuinas relativamente antagónicas: 'antropocentrismo fuerte/biocentrismo en principio', enfrentadas abiertamente; la segunda parece tener pocos defensores, aunque no por eso deja de ser una opción genuina, existencialmente vital para ellos. El tema de la opción, nos devuelve algo de la distinción entre el ambientalismo superficial y el profundo.

> **Concentrarse en cuestiones vitales activa la energía mental y fortalece la motivación. Por otro lado, el enfoque ambiental superficial, al atender casi exclusivamente a los aspectos técnicos de los problemas ambientales, contribuye a que el público se vuelva más pasivo y se desinterese de los problemas ambientales que no son técnicos y que están relacionados con su estilo de vida.** ('Algunos aspectos…', p.32)

Capítulo 7

Consideraciones sobre la *ecosofía* personal de Arne Naess

-Primera Parte-

> **El movimiento ambiental global detonado por Rachel Carson me dio la oportunidad de recuperar juntos la mayor parte de los temas de mis trabajos filosóficos en forma sistemática, bajo el título de *ecosofía.*** (‘How my philosophy…’, p.315)

Esta cita, que ya presentáramos en la sección sobre la semblanza de Arne Naess, sirve para recordar que el *Movimiento Ecología Profunda* no debe confundirse con la filosofía personal de Naess: su *ecosophy T.* El nombre alude a la filosofía de vida o visión total que, en su mayor parte, fuera elaborada en su cabaña de montaña en *Tvergastein* [piedras cruzadas], en las estribaciones del macizo de Hallingskarvet (al NO de Oslo). El cuadro siguiente permite visualizar los matices distintivos entre las versiones del *MEP* y la *ecosofía T* del autor:

Ecosophy T	***MEP*** **Propuesta de 1972**	***MEP,*** **Plataforma de 1984**
¡Auto-realización!	1.- Rechazo de la imagen del 'hombre-en- el ambiente' a favor de otra relacional, integradora.	1.- El bienestar y el florecimiento de la vida humana y no humana en la Tierra tienen un valor en sí mismo. Estos valores son independientes de la utilidad del mundo no humano para los objetivos humanos.
¡Auto-realización de todos los seres vivientes!	2.- Igualitarismo biosférico -en principio-.	2.- La riqueza y diversidad de las formas de vida contribuyen a la percepción de estos valores y son también valores en sí mismos.
¡Diversidad de la vida! ¡Diversidad! ¡Simbiosis!	3.- Principios de diversidad y simbiosis.	3.- Los humanos no tienen derecho a reducir esta riqueza y diversidad, salvo para satisfacer necesidades vitales.
¡No explotación! ¡Sociedad sin clases! ¡Auto-determinación!	4.- Postura anti-clasista.	4.- El florecimiento de la vida y cultura humanas es compatible con un descenso sustancial de la población humana. El florecimiento de la vida no humana requiere ese descenso.
	5.- Lucha contra la polución y el agotamiento de los recursos.	5.- La interferencia humana actual en el mundo no humano es excesiva y la situación continúa empeorándose.

	6.- Complejidad, no complicación.	6.- Por lo tanto deben cambiarse las políticas. Estas políticas afectan a las estructuras económicas, tecnológicas e ideológicas básicas. Es estado de cosas resultante será profundamente diferente del presente.
¡Autonomía local! ¡Auto-realización de todos los seres vivientes! ¡No centralización!	7.- Autonomía local y des-centralización.	7.- El cambio ideológico consiste funda-mentalmente en apreciar la *calidad de vida* (vivir en situaciones de valor inherente, cualitativo) más que adherirse a un *nivel de vida* cada vez más alto. 8.- Quienes suscriben los puntos precedentes tienen la obligación directa o indirecta de tratar de llevar a cabo los cambios necesarios.

Cuadro 3

Naess proponía que cada uno de nosotros elabore su propia *ecosofía A, B, C*, etc., es decir, que lleguemos a concebir nuestra propia escala de valores desde la cual priorizar y considerar acciones y decisiones. La *ecosophy T* impregna de cierto color naessiano a las dos propuestas del *MEP*, aunque el autor ha tratado de independizar o neutralizar su influencia sobre las mismas. En el Capítulo 4 se ha mostrado hasta qué punto la *ecosophy T* se ubicaría como una postura más entre otras, al *nivel 1* del *diagrama del delantal*.

7.1.- La idea de auto-realización

Consideramos preferible sondear un poco en la idea misma de autorrealización, autodespliegue, potenciación del sí mismo. Para Naess, implica ir más allá del *ego* o *self* o *uno mismo* con minúscula, hacia la realización de un *Ego*, *Self* o *Uno Mismo* con mayúscula, relacional, ecosistémico. Más allá de la inspiración en el budismo mahayana o el la filosofía de Spinoza, en este punto particular la fuente destacada es la psicología del *self* de William James, cuyo libro *Principios de Psicología*, 1890, (o su versión abreviada como *Psicología. Curso Breve*, 1892) considera Naess que todavía sigue siendo la mejor introducción a los estudios del *self*. ('Self-realization…', p.21)

Como indicáramos en el Capítulo 5, James describió distintas partes de la personalidad: el Mi, Ego o Yo material (mi cuerpo), el Mi, Ego o Yo social (las personas de nuestro alrededor como la familia, amigos, etc.) y el Mi, Ego o Yo espiritual (lo que pienso, mis ideas y sensaciones). Al mismo tiempo señaló hasta qué punto la mayoría de las personas viven, sea física, intelectual o moralmente, en un círculo muy restringido de la potencialidad de su ser. Sólo se valen de una porción muy pequeña de su conciencia posible,

siendo que todos tenemos reservas de vida para expandir nuestros egos, para tener experiencias de los transpersonal con las que ni siquiera soñamos.

James sostiene que lo importante no es sólo la existencia de múltiples estados, sino el hecho de que puedan estar asociados a propiedades, funciones y capacidades específicas, como la sensibilidad, la claridad perceptiva, la atención, la capacidad de respuesta, el sentimiento de identidad o los procesos afectivos.

7.1.1.- Ampliación del Self; identificación

Si bien el conocimiento de esta multiplicidad de estados de conciencia o experienciales que proveería la expansión del sí mismo, se obtiene mejor mediante la vivencia directa, hay quienes sin la práctica necesaria han reconocido su existencia. Dentro del campo de la psicología transpersonal, se reconoce a William James como tal vez el primero y más eminente de los psicólogos en reconocer estos matices, como por ejemplo en su conocida obra *Variedades de la experiencia religiosa*. La clave para este despliegue sería el paso progresivo a modos de aprehensión más amplios, desde los que el creyente encuentra que las partes más sensibles de su vida personal son continuas con un *más* de la misma cualidad operante en el universo fuera de él, y con el cual puede permanecer en contacto activo, y sobre el cual podrá de algún modo embarcarse y salvarse cuando todo su ser inferior se haya hecho pedazos en el naufragio. En una palabra, el creyente es continuo, en todo caso para su propia conciencia, con un ego más amplio desde el cual afluyen las experiencias de salvación. (*Las variedades de la…*, p. 379)[128]

Con respecto a la idea de 'un *más* de la misma cualidad operante en el universo fuera de él', los ambientalistas habitualmente caracterizados como 'radicales', en parte en consonancia con movimientos contraculturales de la *new age*, estuvieron asociados a la búsqueda de una profunda experiencia emocional, psicológica y espiritual con el medio natural -no siempre bien comprendidas, que promovieron además ácidas críticas-.

Unos inspirados en rituales sagrados de algunos pueblos indígenas americanos, otros intentando recuperar el sentido de pertenencia con el nivel inorgánico. En base a las ideas de físicos como David Bohm o Fritjof Capra, se propuso rememorar nuestra infancia como minerales, como lava, como rocas. Se propuso tomar conciencia de que cada átomo de

[128] William JAMES, *The Varieties of Religious Experience*, 1902, (*Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península, 1986; traducción de J. F. Yvars, prólogo de José Luis Aranguren)

nuestro cuerpo existe en el cosmos desde antes de la emergencia de la vida orgánica en el planeta.

A diferencia de lo pensado por Spinoza, quien priorizó los vínculos inter-específicos, el hombre podría aumentar su poder de actuar o sea, incrementar sus potencialidades, su auto-realización, también en contacto con formas de ser no humanas. Se parte de la base de que somos capaces de poner en práctica y de cultivar esta capacidad, y ésta atraviesa las culturas; una de las formas para lograrlo consiste en ampliar el ámbito de nuestros cuidados y de nuestro cariño. Los seres humanos poseen esta capacidad en forma natural.

En cuanto a Naess, los caminos de la auto-realización implican tanto la idea de realización de un *yo* más amplio y profundo a través de la identificación con otros seres, como también la realización de las potencialidades inherentes. La identificación con otros seres supone una empatía emocional, no necesariamente racional aunque tampoco irracional. Uno puede identificarse con sus familiares más cercanos, padre, madre, hermanos, en el sentido que los ayudaría del mismo modo en que se ayudaría a sí mismo. Este ponerse en el lugar del otro, o identificación, puede extenderse a otros seres humanos más allá de los integrantes de mi círculo familiar inmediato, hacia vecinos, amigos, extranjeros, o a la humanidad misma en su totalidad.

La madurez del sí-mismo se ha interpretado en psicología como la transición del ego al sí-mismo social (el cual abarca el ego), y de éste al sí-mismo metafísico (que abarca el sí-mismo social). Pero en esta evolución o adquisición de madurez no se ha contado, según Naess, con el espacio natural, al que se ha marginado. Por eso, afirma Naess, ha intentado introducir –tal vez por la primera vez- el concepto de *sí-mismo ecológico*. La sociedad y las relaciones humanas son importantes, pero no podemos olvidar que nuestro sí-mismo es mucho más rico en sus relaciones constitutivas. (‘Self-realization…’, p.226) [129]

7.1.2.- Self ecológico y apertura a ‘lo otro’

Esa apertura se vislumbra en numerosas expresiones de nuestro filósofo, como las afirmaciones sobre Tvergastein, el sitio de su cabaña: el mismo no le pertenece, sino que él pertenece a Tvergastein. Además, sostiene Naess, Tvergastein de algún modo está viva, las rocas del lugar, las estrellas en la noche a través de la ventana... Estudiando los procesos geológicos y meteorológicos que determinan los frecuentes cambios en el entorno

[129] Arne NAESS, ‘Self-realization. An ecological Approach to Being in the World’, *The Trumpeter 4*. 3, 1987, pp. 35-42. Ahora también en DRENGSON Alan, INOUE Yuichi 1995, *The Deep Ecology Movement, An Introductory Anthology*, North Atlantic Books, Berkeley, pp. 13-30.

montañoso, los procesos de erosión, de emergencia o degradación, Naess tiene la experiencia de que todo eso está de algún modo vivo. Obviamente estos y tantos otro comentarios similares han sido tachados de burdo antropomorfismo, de mera proyección sobre el mundo inanimado de la psicología de uno mismo. [130]

Estas aclaraciones enfatizan, según Diehm en su diálogo con Naess, que no se trata de una proyección del sí mismo sobre lo otro, sino que 'lo otro' contribuye a su vez a una producción o revelación de aspectos del sí mismo. Llamar vivos a estos elementos, piedras, bosques, cursos de agua, hielos, no exige, para Naess, que pensemos en ellos en los mismos términos que lo hace la biología, pero sí implica ratificar que son fuerzas activas en el mundo, entidades diversas y expresivas –desde su propio incesante proceso natural- que ejercen un tipo de influencia básica, elemental, en su entorno, imponiéndose en el paisaje y proponiendo ciertas demandas a aquellos que estén en su presencia. De ahí sintetiza nuestro pensador:

> **Y el *Self ecológico* es el sí mismo que está en diálogo con esas diferencias, el self que no talla su nombre en las cosas sino que es tallado él mismo por ellas, las 'contiene'. Es el self que ha 'internalizado' sus relaciones con el mundo a tal punto que sólo puede ser descrito como un ser cuya forma cabal es un *ser–ahí-juntos*.** ('The Self of Stars…', p.40) [131]

La identificación, entonces –y en contra de las críticas que se le han hecho- 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.

Esto nos recuerda, hasta cierto punto, el *moral sense* humeano, donde la posibilidad humana de identificación a través de sentimientos morales, conlleva una extensión de nuestras consideraciones morales; somos naturalmente capaces, sostenía Hume, de experimentar el altruismo, la simpatía, hacemos nuestros los sentimientos de los demás. De los gestos de los demás podemos inferir sus sentimientos, somos capaces de compartir el

---

[130] 'People say I am unduly anthropomorphic, 'humanizing' the stone. But in another way I am also 'stoning' the human. The movement is mutual; it goes the other way also.' Del diálogo Diehm-Naess, en Christian DIEHM, 'The Self of Stars and Stone: Ecofeminism, Deep Ecology and the Ecological Self' *The Trumpeter 19,* 3, 2003, pp. 31-45.

[131] 'And the ecological self is the self that is in dialogue with these differences, the self that does not carve its name on things but is itself carved out by them, "contains" them. This is a self that has 'internalized' its relations to the world such that it can only be portrayed as a being who has as its very mode of being *"being-there-together.'"*

sentir de otros seres, ponernos en su lugar, ser de algún modo 'ellos'. Y efectivamente en la literatura ecofilosófica encontramos una gran abundancia de ejemplos paradigmáticos.

Aldo Leopold llegó a plantear su *ética de la tierra* luego de experimentar una profunda conversión mientras trabajaba como administrador de caza, en Wisconsin. Su tarea era, entre otras, controlar que en la región no creciera la población de lobos, a fin de mantener o incrementar la población de ciervos para deleite de los cazadores profesionales que acudían al lugar. Cualquier recorrida por los montes podía ser oportuna para matar algún lobo. Pero en una ocasión, luego de disparar y dar en el blanco, lo que podría haber sido un logro habitual resultó una experiencia reveladora. Al acercarse al animal caído para darle el tiro de gracia, percibió cómo en los ojos feroces de la loba moribunda se apagaba junto con su vida el reflejo verde intenso del entorno, del bosque y las montañas.

En el artículo *Thinking like a Mountain* escribió el naturalista que había descubierto en aquellos ojos algo que sólo el lobo y su entorno comprenden, y que seguramente ni los lobos ni el ecosistema estuvieran de acuerdo en sostener tales matanzas para disfrute de algunos cazadores. Propuso a los humanos verse a sí mismos como miembros plenos de la comunidad biótica, abandonar la postura antropocéntrica y comenzar a *pensar como una montaña*...[132] Desde aquella ecofilosofía *avant-la-lettre* se estaba promoviendo un extensionismo de las consideraciones morales hacia seres no humanos, lo que a su vez alentó una crítica al *especieísmo* humano. Especieísmo sería la discriminación moral de los individuos en razón de la especie a la que pertenecen. Ni el sexo, ni el color de la piel son características relevantes cuando hablamos de derechos básicos, y se considera que tampoco debería serlo la especie.

Naess refiere cómo, hace muchos años atrás, mientras miraba por el microscopio la reacción de unas sustancias químicas, una pulga saltó accidentalmente por la mesa y fue a dar a una de las gotas del ácido del portaobjeto. La visión amplificada de la pulga debatiéndose con la muerte le produjo una profunda compasión, pero además, y lo decisivo, se vio a él mismo en la pulga desesperada. Ante el hecho, tuvo una reacción de intensa empatía, en tanto vio –intuitivamente- en la lucha de la pulga por no morir, algo de sí mismo.

[132] Aldo LEOPOLD, 'Thinking like a Mountain' en *Sand County Almanac*, 1949, New York & London, Oxford University Press. ('Pensando como una montaña' en *Revista Ambiente y Desarrollo* 23, Edición Especial Ética Ambiental, Santiago de Chile, Vol. XXIII/Nº 1, 2007, pp. 13-15; traducción de Uta Berghöfer, Mitzi Acevedo y Ricardo Rozzi) Desde nuestro punto de vista, 'pensar como una montaña' implica aceptar un orden o proceso con sentido en sí mismo, previo a la emergencia de la propia especie humana.

Las necesidades de la pulga se le asemejaron a las propias; sin esta empatía, sin esa experiencia intuitiva, ni racional ni irracional, el hecho lo hubiera dejado indiferente.

El ecólogo australiano John Seed, vivió en 1979 una experiencia estremecedora cuando vivía como campesino cultivando frutales. Junto a sus vecinos intentaba impedir la tala del bosque nativo en Nueva Gales del Sur. Al momento en que las sierras mecánicas cortaban los antiguos árboles pudo oír cómo ellos gritaban. La sensación fue terriblemente perturbadora y a partir de ese momento asumió como misión de su vida servir a los árboles, hablar en su nombre, frente a las otras personas que no pueden oírlos.

De más está decir que esa variedad de experiencias similares desarrolladas por ambientalistas en talleres o al aire libre, han sido generalmente tachadas de irracionalismo o misantropía, al mismo tiempo que han acarreado burlas y cierto descrédito sobre el *MEP* en general y sobre Naess en particular.

7.2.- El sistema constructivo de la *ecosofía T*

La *ecosofía T* es para Naess un tipo de visión total inspirada, pero no derivada, de la ecología. Su énfasis está puesto en normas básicas e hipótesis concernientes a la relación del hombre hacia una realidad omniabarcadora. Tal como expone el Cuadro 3 anterior, una de sus normas fundamentales, deliberadamente simplificada, sería la de *Auto-realización*. Esto supondrá una noción de experiencia y una noción de Naturaleza o cosmos.

> **De la norma fundamental de '¡Auto-realización!' más hipótesis acerca del mundo, yo derivo una colección de principios para las políticas verdes. De este modo, los problemas abstractos de la filosofía son conectados con los temas concretos del conflicto político contemporáneo.** ('How my philosophy…', p. 315)[133]

En el ya mencionado texto 'The Systematization of the Logically Ultimate Norms and Hypotheses of Ecosophy T', encontramos aclaraciones sobre el sistema de la *ecosofía T*. Para empezar, Naess considera que es imposible –e incluso un sinsentido- el intento de formular de modo acabado una filosofía de vida, una ecosofía, considerando su complejidad o flexibilidad. Desde el punto de vista estrictamente lógico, también es un absurdo intentar explicitar completamente una cosmovisión o visión total. Pero se puede, de todos modos, simular tal sistema ecosófico. Uno puede hacer un modelo de sus partes, aislando ciertos

[133] 'From the fundamental norm 'Self-realization!' plus hypotheses about the world, I derive a set of principles for 'Green politics'. In this way, abstract problems of philosophy are connected with concrete issues of contemporary political conflict.'

patrones y aspectos del mismo para un análisis más aproximado, simulando implícitamente que el resto de alguna manera existe en el ámbito del pensamiento puro.

El interjuego de las normas e hipótesis se puede expresar de diversos modos más o menos complejos; en general, predomina esta secuencia:

- Parto de mi Norma (o máxima) 1
- Norma (o máxima) 1 + una Hipótesis 1 o conjetura sobre cómo están las cosas
- De la 'Norma 1 + Hipótesis 1' → se deriva otra máxima o Norma 2, que junto a una nueva Hipótesis 2 dará lugar a una Norma 3, y así sucesivamente…

En el caso de Naess, el filósofo parte de su norma última básica; luego, en conjunción con hipótesis o afirmaciones del estado de las cosas, inspiradas en la ecología, se impondrán como convenientes nuevas normas. Estas, a su vez, vinculadas a diagnósticos o hipótesis (¿de tipo anarquista?) sobre el vivir en comunidad, moverán a sustentar otras normas derivadas; finalmente, agregando consideraciones sobre relación de clases y justicia social, se va cerrando el sistema práctico personal de la visión total naessiana:

$N_{1:}$ ¡Auto-realización!

H1: Cuanto mayor sea la Autorrealización lograda por alguien, más amplia y más profunda será su identificación con otros.
H2: Cuanto mayor sea el nivel de Autorrealización conseguido por alguien, mayormente dependerá el incremento futuro de este nivel de la Autorrealización de otros.
H3: La Autorrealización completa de cada uno depende de la de los demás.
$N_{2:}$ ¡Auto-realización de todos los seres vivientes!

H4: La diversidad de vida aumenta los potenciales de Autorrealización.
$N_{3:}$ ¡Diversidad de la vida!

H5: La complejidad de vida aumenta los potenciales de Autorrealización.
$N_{4:}$ ¡Complejidad!

H6: Los recursos naturales de la Tierra son limitados.
H7: La simbiosis maximiza los potenciales de Autorrealización en situaciones de limitación de los recursos.
$N_{5:}$ ¡Simbiosis!

H8: La autosuficiencia y la cooperación locales favorecen el aumento de Autorrealización.
H9: La autonomía local aumenta las oportunidades de mantener la autosuficiencia local.
H10: La centralización disminuye la autosuficiencia y autonomía locales.
$N_{6:}$ ¡Auto suficiencia local y cooperación!
$N_{7:}$ ¡Autonomía local!
$N_{8:}$ ¡No centralización!

H11: La Autorrealización requiere la realización de todos los potenciales.
H12: La explotación reduce o elimina los potenciales.
$N_{9:}$ No explotación!

H13: La sujeción reduce los potenciales.
$N_{10:}$ ¡No sujeción!
$N_{11:}$ ¡Todos tienen los mismos derechos de Autorrealización!

H14: Las sociedades de clases niegan la igualdad de derechos de Autorrealización.
$N_{12:}$ ¡No sociedades de clases!

H15: La Autodeterminación favorece la Autorrealización.
$N_{13:}$ ¡Autodeterminación! [134]

En síntesis, Naess intenta construir su visión totalizadora a partir de la norma básica de ¡Auto-realización! Respecto al uso de los signos de exclamación, se admite que hay un emisor de la idea, aunque no está definido ningún receptor en especial. [El uso de signos de exclamación, tampoco está ligado únicamente al modo imperativo, sino que, como veremos en el próximo capítulo, indican también una experiencia profunda.] Cabe agregar, por otra parte, que muchas otras personas que apoyan al *MEP* tienen posturas últimas que no parten del imperativo de auto-realización. Algunos ponen énfasis en el ser social, en ciertos casos, o bien hacen resaltar cómo en nuestras tradiciones el sentido de identidad se desarrolla en las mujeres en forma diferente a la de los hombres. Los principios de la plataforma del movimiento son lo suficientemente amplios como para incluir tales matices básicos.

[134] 'The Systematization of the Logically Ultimate…', pp, 33-45

Nuestra idea es que entre el esquema constructivo de la ecosofía T y las distintas versiones del *MEP* en las que intervino Naess, hay una isomorfía, aunque no haya quedado tan manifiesta; es otro de los puntos sobre los que la literatura crítica del movimiento todavía no ha prestado atención. En el Cuadro 4 intentamos desentrañar, de la segunda versión del *MEP*, una estructura hasta cierto punto isomorfa con el esquema constructivo de toda ecosofía: 'normas-hipótesis-normas…'

P1.- El bienestar y el florecimiento de la vida humana y no humana en la Tierra tienen un valor en sí mismo. Estos valores son independientes de la utilidad del mundo no humano para los objetivos humanos. P2.- La riqueza y diversidad de las formas de vida contribuyen a la percepción de estos valores y son también valores en sí mismos.	Estos principios sostienen en su interior, por lo menos a las <u>normas</u> de: ¡Diversidad! ¡Complejidad! ¡Autorrealización para toda forma de vida!
P3.- Los humanos no tienen derecho a reducir esta riqueza y diversidad, salvo para satisfacer necesidades vitales. P4.- El florecimiento de la vida y cultura humanas es compatible con un descenso sustancial de la población humana. El florecimiento de la vida no humana requiere ese descenso. P5.- La interferencia humana actual en el mundo no humano es excesiva y la situación continúa empeorándose.	Estos postulados, indican un diagnóstico de situación, conteniendo <u>hipótesis</u> sobre como son las cosas, que podrían sintetizarse en una hipótesis genérica: 'La interferencia humana actual en el planeta atenta contra la diversidad, la complejidad y las condiciones de autorrealización de toda forma de vida'
P6.- Por lo tanto deben cambiarse las políticas. Estas políticas afectan a las estructuras económicas, tecnológicas e ideológicas básicas. Es estado de cosas resultante será profundamente diferente del presente. P7.- El cambio ideológico consiste fundamentalmente en apreciar la *calidad de vida* (vivir en situaciones de valor inherente, cualitativo) más que adherirse a un *nivel de vida* cada vez más alto. P8.- Quienes suscriben los puntos precedentes tienen la obligación directa o indirecta de tratar de llevar a cabo los cambios necesarios.	A partir de lo anterior, se considera razonable proponer <u>nuevas normas</u> para la acción, que genéricamente podríamos mencionar como: ¡Cambios económicos, políticos, culturales para minimizar los efectos humanos sobre otras formas de vida!

Cuadro 4

También es nuestra conjetura que, el *diagrama del delantal*, a su vez, refleja este isomorfismo (ver Cuadro 5) con el esquema naessiano de una visión total o ecosofía.

Nivel 1	Allí están todas las normas, máximas, imperativos últimos o básicos desde las distintas aproximaciones compatibles con la ideología del movimiento. Las podríamos expresar como N_1, N_2, N_n,…etc.
Nivel 2	El lugar de las Hipótesis lo ocupa el propio *MEP* en conjunto, con sus ocho postulados, en el sentido conjetural de: 'Si optamos por una tendencia como la aquí sugerida, podríamos contribuir a minimizar la crisis ambiental actual'
Nivel 3 y Nivel 4	Luego entonces, tenemos normas o máximas adicionales implicadas en programas y proyectos concretos de acción, que indican de algún modo la norma genérica: ¡Obligación directa o indirecta de tratar de llevar a cabo los cambios necesarios para contribuir a minimizar la crisis ambiental actual!

Cuadro 5

Es importante no olvidar el carácter hipotético o conjetural del *MEP* tomado en su conjunto, lejos de toda referencia a un nuevo catecismo o dogmática incuestionable. Se trata

–pragmáticamente- de poner en práctica opciones vivas *a riesgo propio*, o sea bajo la propia responsabilidad y riesgo ante la contrastación eventual de la propuesta con sus consecuencias futuras. Por lo mismo, volvemos a destaca también su carácter provisorio, sujeto a modificaciones o directamente su desaparición, si las condiciones particulares del contexto lo indicaran.

7.3.- La *ecosofía T* ¿una ética ambiental más?

Naess reconoce la fuerte *moralización* que caracteriza al movimiento ambiental, la cual, desafortunadamente, le ha dado al público la falsa impresión de que lo primero que se les exige es un sacrificio, si han de mostrar más responsabilidad, más compromiso y en definitiva, una mejor moralidad. ('Self-Realization…', p. 236) Tratando de amortiguar esa tendencia, el objetivo del *MEP* y de la *ecosofía T* en particular no es instalar una ética ambiental más. Pero eso no quiere decir, como se ha criticado, que se trate de un rechazo de la ética. De las tres grandes tradiciones éticas: ética de la virtud (como en Aristóteles), ética del deber, o deontológico (como en Kant) y el consecuencialismo (como en Bentham o Stuart Mill), la modalidad más acorde con la inclinación naessiana sería una ética de la virtud. Esta última está más ligada a las cualidades del carácter que hacen de nosotros lo que somos.

En la deontología, por ejemplo, no interesa tanto si deseamos hacer tal cosa, sino simplemente si la hacemos o no, incluso en contra de nuestra inclinación hacia ello, siguiendo un mandato, imperativo categórico o simplemente el deber. Naess prefiere una ética psicológica antes que una ética normativa. [La tradición de la psicología humanista de James, Fromm o Piaget, ha dejado una huella indeleble en el pensamiento de Naess.] ¿Pero acaso su *ecosofía T* no parece un sistema deontológico, que impone un imperativo de ¡autorrealización!?

Acá debemos recurrir a la distinción que realizara Kant entre *acciones morales* y *acciones bellas* y que Naess hace suya. En el artículo 'Beautiful Action. Its Function in the Ecological Crisis', 1993, [Acción bella. Su función en la crisis ecológica] Naess toma la distinción kantiana entre *acción moral* y *acción bella*, introducida por el filósofo alemán en un texto del período pre-crítico: *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*, 1759 (texto en que se proponía anunciar sus diversos cursos para el próximo semestre; considerado un momento 'cumbre' en el espíritu optimista de Kant hacia la naturaleza

humana).[135] En ese ensayo de consideraciones sobre el optimismo, que según Naess los historiadores desatendieron, quedaba planteado que un acto puede ser propiamente llamado moral si, y sólo si, está motivado por el respeto a la ley moral. La acción moral se concreta, para Kant, simplemente porque es un deber.

Pero, acota Naess, podríamos llevar a cabo la acción que prescribe la ley moral, aunque no por respeto a ella sino porque nos sentimos inclinados a actuar de tal modo, tenemos la inclinación. En tal caso, Kant denomina el acto como bello; el actuar según la inclinación seria moralmente irrelevante para Kant, aunque no necesariamente inmoral. Para nuestro pensador, las acciones que derivan de la inclinación podrían ser más efectivas que aquellas dependientes del deber u obligación. Adherir a la autorrealización es, para Naess, una acción bella, no la prosecución de un imperativo categórico.

Deben evitarse los sentimientos de sacrificio, de obligación, de renuncia a favor de la naturaleza, ya que a largo plazo no resultarán eficaces para sostener la necesidad de conservar el medio. Por eso la transformación psicológica, por la cual el sujeto no se somete a un designio externo a su sensibilidad, sino que llega por sí mismo a la necesidad de tales cambios, parece apropiada. Las simplificaciones voluntarias de los estilos de vida que promueven algunos ambientalistas radicales están probablemente dentro de nuestras capacidades, pero ¿están también dentro de nuestros deseos? Y los deseos cuentan. Nada va a forzarnos necesariamente a vivir en forma más humilde.

Los cambios van brotando con más facilidad, inducidos por la experiencia de una percepción profunda de la riqueza de la realidad, base para la expansión del *self*. Si la realidad es experimentada en su esencia relacional por nuestro *self* ecológico, si cada ser se vivencia como un nodo en la trama del Ser, entonces nuestras conductas resultarán *natural* y *bellamente* acordes a una ética que favorezca el cuidado, el respeto, la responsabilidad, la solidaridad en el sentido más amplio.

Desde el punto de vista de la ética de la virtud, las cualidades que nosotros deberíamos querer cultivar en nuestro carácter son precisamente aquellas cualidades que nos conducen a *realizar naturalmente* aquellos actos que la deontología o el consecuencialismo nos indican que *debemos hacer*. La solidaridad, más que un deber es *un hecho* que se puede volver a re-conocer. Nadie está obligado a amar al prójimo como a sí mismo, pero puede experimentar naturalmente tal sentimiento ampliando su yo más allá de sí mismo.

---

[135] Arne NAESS, 'Beautiful Action. Its Function in the Ecological Crisis', *Environmental Values*, England, The White Horse Press, Spring 1993, pp. 67-71.

También estará más convencido de luchar por el ambiente como parte de su autodefensa. Las prácticas de identificación con seres vivientes más inmediatos o tangibles pueden llevar a una identificación con entidades cada vez más amplias como bosques, bioregiones, paisajes. La consecuencia práctica deseable y esperable es que muevan al hombre a considerar la conservación de la naturaleza como un interés propio, en tanto vislumbre tal identificación como un camino para su propia autorrealización.

Como hemos visto, entonces, la formación del carácter y la transformación fundamental del modo como actuamos en cuestiones ambientales, no tiene por qué ser antropocéntrica; basta con ser antrópica. No hay nada de misantropía en esto. El *biocentrismo* no implica decir que el ser humano no tiene importancia. Pero, como siempre ha pasado, el peso de los hábitos, el temor de lo desconocido, son obstáculos para la transformación de las mentalidades.

Una propuesta de florecimiento personal no tiene por qué implicar la negación del valor intrínseco de los seres no humanos. El filósofo francés posmoderno Felix Guattari instaba a dedicarse a desarrollar el bienestar material y moral, a la ecología material y moral, como tareas tan valoradas como puede ser trabajar en sectores de punta o en la especulación financiera. También recordaba que junto a las especies de la fauna y la flora, hay *especies morales en extinción*, como los valores de solidaridad e internacionalismo, *y más profundamente las especies existenciales, como la tendencia no sólo a aceptar, sino a querer, la renovación del gusto por la vida, la iniciativa, la creatividad.* [136]

Numerosos esfuerzos filosóficos y educativos están promoviendo, actualmente, actitudes favorables a una relación existencialmente enriquecedora con la naturaleza y a un despliegue de conductas ambientalmente responsables. Para Naess son cambios que indican una dirección hacia inclinaciones (en términos kantianos) ambientalmente más comprometidas, y que se estarían instalando entre nosotros como nuevos hábitos [en Kant la acción moral no genera hábito].

Uno de los primeros pasos a dar, según Naess, en la corrección –una *emendatio*- de esa tendencia distorsiva predominante, sería deshacernos, desembarazarnos de la creencia en que la humanidad es algo ubicado *en* el ambiente en lugar de percibirse *con* el ambiente. El encuentro con el mundo nos permite experimentar la riqueza desbordante de una realidad,

[136] Felix GUATTARI, 'Por una refundación de las prácticas sociales', en Revista *Ajoblanco 47*, Barcelona, 1992, pp.33-35.

que no se reduciría a sus propiedades físicas, químicas, matemáticas, etc., producto del pensamiento abstracto o de la apercepción científica estrecha.

Algo sobre el tema hemos ido anticipando sobre el final del Capítulo 2 relativo al sistemismo en Spinoza, y en el Capítulo 3 en las consideraciones sobre holismo, atomismo, sistemismo. Si bien Naess ha advertido frecuentemente sobre la ilusión de pensar las cosas completamente desligadas de una red de interdependencia en la que se encontrarían realmente, así también debió aclarar repetidas veces que hagamos un uso muy cuidadoso uso de los términos 'todo' y 'parte'. Y frente al remanido lema de que 'el todo es más que la suma de las partes'[137], sugiere como alternativa aceptable la frase 'la parte es más que una parte'.

En lugar de todos y partes prefiere hablar de *gestalts subordinadas* a otras *gestalts superordinadas,* donde la parte se comprende en función de esos contextos relacionales.[138] El capítulo siguiente abordará una aproximación a dicha *ontología gestáltica.*

[137] Que ya fuera corregido por Edgar MORIN con las ideas de que el todo es distinto que la suma de las partes; puede ser más que la suma de las partes o menos que la suma de las partes.

[138] Arne NAESS, *Økologi, samfunn og livsstil,* Oslo, Universitetsforlager, 1976 (*Ecology, Community and Lifestyle,* Cambridge, Cambridge University Press, 1989; traducción y revisión de David Rothenberg) p. 58

Capítulo 8

Consideraciones sobre la *ecosofía* personal de Arne Naess

-Segunda Parte-

Si bien los postulados de la *ecosophy T* parten de la idea de 'auto-realización', lo cual se ha considerado uno de sus matices más identificatorios por comentadores como Warwick Fox, Freya Mathew, entre otros, nuestra hipótesis coincide con la postura del joven filósofo estadounidense Christian Diehm, en el sentido de que la idea de 'ontología gestáltica' sería aún más básica o decisiva, ya que estaría supuesta en el proceso de autorrealización. [139]

En el artículo 'The Shallow and the Deep; Long-range Ecology Movements. A Summary' de 1972, en el que se introduce el *MEP,* el primer postulado ya manifiesta un rechazo de la imagen de 'el hombre-en-el-ambiente' en favor de una imagen relacional, de campo-total (*total field image*), como la de 'el hombre-con-el-ambiente'. Nuestro autor caracteriza esta visión como *ontología gestáltica*, planteándola como una alternativa preferible a la visión propia del pensamiento científico del siglo XVII, al que llama genéricamente 'galileana'.[140]

---

[139] Christian DIEHM, 'Arne Naess and the Task of Gestalt Ontology', *Environmental Ethics*, University of North Texas, Spring 2006, Vol. 28, Nº1, pp.21-35.

[140] El término *gestalt*, derivado de la psicología gestáltica, es difícil de precisar y es notoriamente polisémico; nuestro autor lo usa para referirse a un tejido de relaciones –una peculiar configuración o constelación- definida por las interacciones mutuas de sus elementos. La red de relaciones en la cual se integran las cosas –las formas o *gestalten*-, está compuesta no sólo por los elementos que aparecen en un campo perceptual sino también por el sujeto mismo que percibe. Por su parte, la teoría de la «Gestalt» se opondría:

a) a las concepciones asociacionistas-atomistas de la psicología tradicional. En este sentido afirma la existencia primitiva de 'configuraciones' que no surgirían *ex post* de la asociación de sensaciones atómicas ni, como lo afirman los empiristas, con la ayuda de hábitos, ni, tampoco, como explican idealistas, con ayuda de formas *a priori* innatas. Las tesis centrales del asociacionismo eran que la percepción es una reproducción de los objetos en forma de imagen mental, y que el pensamiento consiste en una combinación mecánica de tales imágenes. Se afirmaba que nuestras ideas se producen o existen en el orden en que existen las sensaciones de las que son reproducciones, representando una concepción mecanicista de la psicología. A este paradigma se unían Wundt, Titchener, Ebbinghaus, Thorndike, Watson y Pavlov (recordemos que fue James el primero en oponerse al asociacionismo en psicología). Los psicólogos de la Gestalt introdujeron el concepto de "organización" entre el estímulo y la respuesta de los conductistas. Hicieron famoso el lema 'el todo es más que la suma de las partes', desde que objetos y los acontecimientos se perciben como un todo organizado. La organización básica comprende una 'figura' (en lo que nos concentramos) sobre un 'fondo'. Naess también opone gestaltismo al b) idealismo epistemológico, afirmando que el orden que encontramos en nuestro mundo vivencial no es producto de fuerzas subjetivas, sino que el mundo es configurado y ordenado en sí.

8.1.- La ontológica relacional gestáltica

A partir del siglo XVII, nuestra cultura occidental ha tendido a caracterizar 'la realidad' por sus 'propiedades primarias' físico-matemáticas, como medida, forma, posición, movimiento, peso; estas son consideradas 'objetivas', cuantificables y pertenecientes a la cosa *en sí misma*. Las consideradas 'cualidades secundarias', como color, olor, sensación, indicarían aspectos vinculados a nuestros sentidos de percepción, o sea, aspectos de cómo las cosas son *para nosotros*. El agua, por ejemplo, no sería ni fría ni caliente, sino un particular estado de la materia que puede ser percibido como frío o caliente.

En diversas obras, como 'Reflections on Gestalt Ontology', 1992, ['Reflexiones sobre ontología gestáltica'] (en adelante 'Reflections on Gestalt -1-…'), [141] Naess hace referencia también a otras cualidades 'terciarias', perceptualmente complejas (*perceptually complex qualities*), como el 'gozo', la 'vivacidad', el 'estar amenazado', el 'abatimiento', la 'gravedad' o 'solemnidad' de un árbol, la 'grandiosidad' de un paisaje o la 'placidez' de un curso de agua. Desde la visión galileana, tanto las cualidades secundarias como las terciarias serían totalmente dependientes de la constitución psicológica y perceptiva del sujeto.

Contrariamente a esto, las cualidades secundarias y terciarias o sea, *las cualidades experimentadas* a las cuales tenemos acceso por modos diversos de relación, son para Naess *contenidos concretos de la realidad misma*; la idea de una 'cosa en sí misma' sería una abstracción, así como sus propiedades primarias. La experiencia de contenidos concretos pertenece a una estructura indivisible, a una constelación de factores. Tal como se ha ido mostrando en este trabajo, Naess no intenta promover ningún tipo de actitud idealista o espiritualista que se contraponga al realismo.

> **En suma, deseo justificar mi visión de que la realidad tiene cualidades secundarias y terciarias. Y que esas cualidades le son inherentes tan firmemente como cualquier otro tipo de cualidad, si es que existen otros tipos.** ('Reflections on Gestalt -1-…', p. 121)[142]

El gozo, la vivacidad, el estar amenazado, el abatimiento, la gravedad o solemnidad de un árbol son propiedades del árbol del mismo modo que su altura, su peso, su estructura química.

---

[141] Arne NAESS, 'Reflections on Gestalt Ontology', 1992, Parte 1, en *The Trumpeter*, Vol. 21, nº 1, 2005.

[142] 'In short, I wish to justify my view that reality has secondary and terciary qualities. And that these qualities inhere in it as firmly as any other kind of qualities, if there exist other kinds'.

> **Más precisamente: las propiedades hacen referencia a situaciones o estados del mundo (Naturaleza) que tiene carácter gestáltico. El árbol químico o físico es una abstracción que hace referencia a los elementos, gestalts subordinadas de la gestalt total**. ('Reflections on Gestalt -1-…', p. 121)[143]

Cualidades primarias como 'forma' no se dan en nuestro espacio de vida sino como contrastes entre colores, por ejemplo el círculo negro sobre un fondo blanco. El concepto 'círculo' en tanto abstraído de la experiencia concreta, es un *ens rationis*. Mientras 'árbol jovial' o 'árbol oscuro y amenazante' son dos expresiones espontáneas de dos contenidos concretos distintos, su análisis en término de relaciones puede concluir que ellas se refieren 'al mismo' árbol. Pero la mismidad es definible sólo en términos de *estructuras abstractas*, mientras que las primeras expresiones hacen referencia a dos *contenidos concretos* distintos.

El hecho de que estas cualidades emerjan en el contexto relacional que incluye al sujeto percipiente, indicaría que ellas no deben considerarse como perteneciendo a 'las cosas en sí mismas' con independencia de la experiencia. Aunque tampoco habría que considerarlas 'subjetivas', en el sentido de algo ubicado sólo en la conciencia del sujeto que percibe. En realidad, tendría tanto sentido decir que dichas cualidades secundarias o terciarias están en los objetos, como decir que están en el sujeto. Al hablar, por ejemplo, de la *cualidad felicitante* de una experiencia, Naess aclara que no se trata de *mi felicidad*, sino de *algo feliz* en lo cual *yo* y algo *otro* estamos interconectados y no como fragmentos aislados.

Naess no adhiere a cierto perspectivismo ontológico o fenomenalismo que postule que los contenidos de experiencia son simplemente las vías a través de las cuales cierta 'realidad en sí' se manifiesta a los distintos sujetos según diferentes perspectivas. En cambio, diferentes personas pueden tener acceso a diferentes partes de una realidad indefinidamente rica. Tampoco sostiene un proceso de 'organización espontánea' tal como lo planteara por ejemplo Merlau-Ponty (*La fenomenología de la percepción*) pensando en el sujeto como una 'tabula dinamica': 1) los estímulos acceden a los órganos sensoriales y al sistema nervioso central; 2) los estímulos quedan sometidos a complejos y tal vez desconocidos procesos de organización; 3) el sujeto de tal proceso experimenta algo, por ejemplo un árbol en frente a él. Desde el modo en que Naess plantea su ontología gestáltica, no habría estímulos anteriores a que sean organizados por el sujeto, sino que éste tiene acceso directo a la realidad, en una experiencia espontánea. Claro que sin la ayuda del conocimiento

[143] 'More precisely: the properties refer to situations or status of the World (Nature) which have gestalt character. The chemical or physical tree is an abstraction referring to elements, subordinate gestalts of the total gestalt.'

estructurado socialmente y del pensamiento abstracto, esa experiencia espontánea no sirve de buena ayuda para actuar adecuadamente…

8.2.- Experiencia espontánea y pensamiento abstracto

Si hemos indicado una asumida cercanía entre la aproximación gestáltica naessiana y la ontología relacional de Spinoza, nos inclinamos ahora a incorporar el otro ingrediente faltante: la ontología relacional naessiana se nutre de la noción de 'experiencia' jamesiana [otra vez bastante cerca Naess, James y Spinoza]. Pero Naess no escribió ni amplió explícitamente esa entusiasta inclinación hacia el estilo de los pragmatistas clásicos más allá de unas referencias, que siempre quedaron como al pasar, y, de hecho, nadie ha estado estudiando -hasta donde sabemos- estos vínculos.

Expondremos nuestra visión de una familiaridad entre Naess y James; ambos pensadores refieren a la importancia de un tipo de experiencia, reveladora del campo relacional gestáltico (Naess) o de la realidad en su pluralidad (James); la misma no sería racional, conceptual, intelectual, sino *vivencia* inmediata emocional, plena de contenido. De James seguiremos el texto *Un universo pluralista* (*UP).* Y rastrearemos su eventual parentesco con obras de Naess también ya presentadas.

En el campo de la lógica, reclama James, las distinciones pueden ser aislantes todo lo que ellas quieran, pero en la vida las cosas distintas pueden estar y están en comunión en todo momento. (*UP*, p. 164) Así, llama a colocarse, por 'simpatía viviente', en el punto de vista del '*hacer* interior' de toda cosa, tan distinto de las abstracciones simples del concepto. (*UP*, p. 166)

Naess ha resaltado una suerte de 'simpatía viviente' como *vivencia* inmediata emocional de una *gestalt*, de una red de interrelaciones de la que formamos parte como nodos. Desde una suerte de empirismo radical propio, Naess insiste en que la realidad puede ser captada de forma originaria en ciertas experiencias, donde las relaciones entre las cosas son percibidas inmediatamente, al igual que las cosas mismas. En el mencionado artículo 'Self-realization. An ecological Approach to Being in the World', destaca que no hay ninguna prueba que permita negar que la realidad sea distinta a como es percibida de modo integrado y relacional en experiencias espontáneas, por nuestro 'yo ecológico' o *Self* ecológico.

La realidad *decae*, para James, entrando en el análisis conceptual; *aumenta* viviendo su propia vida indivisa –echa brotes y florece, cambia y crea-. La conceptualización es

considerada una 'disección post-mortem' de la realidad, un 'emparchado retrospectivo'. Su intención es instalarnos dentro de la densidad viviente, móvil, activa, de lo real, instalarnos en el movimiento fenoménico. (*UP*, p. 165) La filosofía debería buscar este tipo de entendimiento viviente del movimiento de la realidad, no seguir a la ciencia en el emparchado vano de los fragmentos de sus resultados muertos. (*UP*, p. 167)

Para Naess, en la experiencia espontánea la densidad de contenido de las cualidades secundarias y terciarias son dadas como genuinas cualidades de la materia o de la naturaleza, a diferencia de la perspectiva galileana que identifica la realidad con ciertas cualidades primarias que en última instancia son abstractas.

James promueve su idea de una 'experiencia pura' y Naess destaca la riqueza de una 'experiencia espontánea'; ¿se asemejan ambos términos en algún sentido? 'Experiencia pura' es el nombre que di al flujo inmediato de vida que provee el material a nuestra reflexión posterior con sus categorías conceptuales. Sólo de los bebés recién nacidos o de los hombres en semi-coma por sueño, drogas, enfermedades o golpes, puede asumirse que tienen una experiencia pura en el sentido literal de un *eso* que no es todavía ningún *qué* definido, aunque está listo para ser todo tipo de *qués.*

La experiencia pura en ese estado no es nada más que otro nombre para el sentimiento o la sensación. Pero tan pronto como llega, su flujo tiende a llenarse de acentos, y estas partes salientes se vuelven identificadas y fijadas y abstraídas; de modo que la experiencia fluye ahora como atravesada por adjetivos y sustantivos y proposiciones y conjunciones. Su pureza es solamente un término relativo, significando la cantidad proporcional de sensación no-verbalizada que aún encarna. (*UP*, p.208)

Para Naess, la 'experiencia espontánea' de una gestalt sería una postura intermedia, alejada tanto de una experiencia confusa primaria del mundo y lejos también de una visión totalmente abstracta, atomista mecanicista de la realidad. En la experiencia espontánea, las cosas resultan en una red de interrelaciones sin distinción ontológica entre sustancia-atributo. [144] En una experiencia espontánea, puede haber como no haber una distinción sujeto-objeto.

Ahora bien ¿qué relación guardan tanto una experiencia pura o una experiencia espontánea con el pensamiento conceptual, simbólico? ¿Es imprescindible traducir la experiencia concreta o pura a una forma más intelectualizada? Ambos autores refieren, de

[144] Arne NAESS, *Økologi, samfunn og livsstil*, Oslo, Universitetsforlager, 1976 (*Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; traducción y revisión de David Rothenberg) 47-67.

modo bastante análogo, las muchas ventajas –aunque también las limitaciones- del pensamiento razocinante y abstracto. Veamos esas ventajas y limitaciones.

James parte de la respuesta naturalista a los crudos hechos: el ambiente, así como nos da sustento, también nos mata. Ante esta situación, dividir el continuo de la experiencia en sus elementos, tendría una relevancia práctica para la vida. Las partes son analizadas fuera del continuo, fijadas verbalmente y asociadas, de modo que podamos saber, por ejemplo y llegado el caso, qué nos trae el viento y prepararnos para reaccionar a tiempo…(*UP*, p. 210)

Si la experiencia pura hubiese sido siempre saludable, dicen los naturalistas, nunca hubiese surgido la necesidad de aislar o verbalizar ninguno de sus términos. Sin embargo, James propone limitar esta tendencia, de tal modo que cada vez que conceptualizamos o intelectualizamos una experiencia relativamente pura, deberíamos hacerlo en aras de volver a descender otra vez al nivel más puro o más concreto.

Los intelectualistas están de acuerdo en que nuestro intelecto se originó como un medio práctico para ayudar a la vida, pero no estarían de acuerdo en que volvamos a zambullirnos sucesivamente en la experiencia inefable. Si bien la comprensión de la verdad puede ser útil para la vida, luego se transforma en verdad absoluta o se la considera un fin en sí mismo; la vida queda entonces resumida al logro o búsqueda de la verdad, y no a la inversa.

Se critica la vieja historia de una práctica útil, convirtiéndose primero en método, después en hábito, y finalmente en una tiranía que rechaza el fin para el cual era usada. Los conceptos, empleados primero para hacer inteligibles a las cosas, son aferrados incluso cuando las hacen ininteligibles. (*UP*, p.138) Para los pragmáticos, recuerda James, son más verdaderos aquellos productos que vuelven a enriquecerse en la corriente finita del sentimiento y se hacen más fácilmente confluentes con alguna ola u onda particular. Para ellos, los universales o los conceptos abstractos son verdaderos o falsos sólo en la medida en que nos conducen otra vez, con o sin éxito, a la experiencia sensible. (*UP*, p.212)

En el contexto de la obra de Naess es evidente que nuestro autor piensa en un sentido muy acorde con estos lineamientos. Así, sostiene, que la distinción y el análisis son útiles y dentro de determinados límites, pero no deben ser absolutizados. Para pensar y comunicarse necesitamos distinguir, separar; de otro modo la orientación sería imposible. Pero las cosas relacionadas (*relata*) no son cosas o entidades en si mismas, a pesar de la existencia de palabras o frases que sugieren la posibilidad de su separación mutua. Las relaciones entre *relata* son internas. Las propiedades experimentadas no son relativas, son *relacionales.*

En nuestras sociedades urbanas, industriales, ilustradas, la experiencia es más mediatizada. No sólo estamos alejados de los contenidos concretos en nuestro saber, que tiende a ser abstracto, sino que en la práctica cotidiana casi ni vemos la naturaleza (muchas veces sólo la vemos por la televisión o Internet). La experiencia directa del contacto con la biodiversidad se nos sustrae, en nuestros estilos de vida urbanos. La antropología cultural y la *filosofía ambiental de campo* subrayan que la experiencia (no sólo histórica sino también actual) de ciertas etnias, o de ciertos grupos rurales, además de estar embebida en sus creencias y percepciones, condicionada por su historia, lenguaje, normas sociales, etc., es más inmediata y sensorial.

Como consecuencias de la separación drástica de la 'realidad en sí' de lo que 'es experimentado', tenemos que la experiencia cotidiana del mundo es reemplazada por una realidad 'no-experimentada', por una naturaleza que no posee ninguna de las cualidades que nosotros percibimos espontáneamente. Esto conllevaría una tremenda distorsión en la percepción del ambiente, distorsión de efectos negativos al momento de proponer políticas apropiadas para alcanzar prácticas más sustentables con nuestro medio. (*Ecology, Community and…*, p.56).

Tanto para James como para Naess (y por supuesto en Spinoza) la realidad es infinitamente rica e inabarcable. Cada pequeñísimo estado de conciencia, tomado concretamente, desborda su propia definición. Sólo los conceptos son idénticos a sí mismos; sólo 'la razón' trata con ecuaciones cerradas; la naturaleza no es más que un nombre para el exceso. [¿*fenómeno saturado,* diríamos hoy?] (*UP*, p. 179)

Naess ha estimado que el mundo estaría tan pleno de tales cualidades que no podrían ser experimentadas todas al mismo tiempo; se requieren múltiples métodos de aproximación o de relación para encontrarnos con una mínima parte de tal desbordante riqueza.

8.3.- Ejemplos de experiencia gestáltica

Son escasos los ejemplos que nos provee Naess sobre experiencias espontáneas o de la situación relacional gestáltica en la que nos enriquecemos con contenidos concretos. Pero podemos identificar al menos tres tipos de ejemplificación, que obviamente van a girar sobre aspectos comunes.

8.3.1.- Más allá de Protágoras

El primero se nos presenta más comprensible, recortado a partir del caso clásico de Protágoras. Refiere al ejemplo en el que tengo una mano fría y otra cálida; sumergiendo ambas en un balde de agua, resulta que en la mano fría experimento el agua caliente, y en la mano caliente experimento el agua fría. Me pregunto entonces, ¿cómo es el agua *realmente*? Naess (al igual que lo hiciera Protágoras) contesta que no hay contradicción en decir: ambas cosas, pues se trata de la descripción de dos gestalts diferentes. Para Naess no es sólo eso, sino un posibilismo de infinitas cualidades concretas a determinarse en cada experiencia relacional, ya que 'el hombre no es la medida de todas las cosas' y la realidad puede ser más rica y plena de relaciones de lo que habitualmente se cree. Así, entonces, la experiencia de contenidos concretos pertenece a una estructura indivisible, a una constelación de factores. La expresión (pronunciación) 'tibia' forma parte de una completa o amplia constelación de elementos, aunque nominalmente y gramaticalmente esa enunciación esté referida en un ejemplo al 'agua'. Pero más precisamente, 'tibia' se refiere a 'agua en relación' a una configuración más amplia de elementos relacionados, si bien los más obvios puedan ser mi mano, el agua, y yo que expreso 'tibia' ('Reflections on Gestalt Ontology' -2-) [145]

Lo que cada uno percibe o ve es la realidad, pero no la misma parte de la realidad que el otro, dependiendo de particularidades personales, su experiencia pasada, capacidad mental, etc. Esto abre a la importancia de la apercepción. Cada gestalt experiencial en la que se resuelve nuestra vida, estaría conformada por un complejo de percepciones y apercepciones, con distinto grado o porcentaje de cada uno de los factores.[146]

8.3.2.- Percepción y apercepción

Los actos de apercepción organizan los distintos ítems informativos con los que trata el sujeto, los reúnen o sintetizan para formar unidades superiores cualitativamente distintas de los elementos que la componen; la importancia de la apercepción radica en el hecho de

[145] Arne NAESS, 'Reflections on Gestalt Ontology', 1995, Parte 2, en *The Trumpeter*, Vol. 21, nº 1, 2005, pp. 123-128.

[146] La noción de apercepción fue común a la filosofía racionalista alemana (Leibniz, fundamentalmente) y a Kant. Con esta noción se quiso destacar el carácter activo de la mente, frente a lo que creían los empiristas, ya que la mente no se limita a recibir los estímulos de la realidad sino que los transforma significativamente. En Naess frecuentemente toma la forma de una percepción estimulada por las relaciones o vinculaciones entre un objeto o causa desconocido y otros objetos o causas conocidas, es decir el discernimiento o comprensión de las vinculaciones y analogías entre un objeto o causa nuevamente percibida y otro que ya se percibió.

que una misma situación puede ser comprendida por diferentes personas de un modo diferenciado con relación de las analogías que realicen en el proceso de interiorización.

Un hecho o concepto relacionado con nuestras previas experiencias modificará los hechos de igual modo que las que no hemos experimentado. La persona que busque la verdad por la verdad misma ha de ponerse en guardia contra dicha modalidad de apercepción, porque siempre obtendrá un resultado en virtud de los hechos relacionados con nuestros deseos. Esto aparece bastante claro en un segundo tipo de ejemplificación que nos aporta Naess, sobre la melodía musical en el contexto de una obra completa (se refiere a todo tipo de canciones o temas aunque en general se ha deleitado en referir a la 5ª Sinfonía de Beethoven). Y cuando una persona escucha parte de una melodía muy conocida, la experiencia espontánea que tiene está coloreada por sus actitudes hacia la melodía como un todo, así como por una innumerable diversidad de circunstancias de su experiencia pasada y presente. ('Ecology and Gestalt Ontology', pp. 241-243)

Si una parte del bosque (considerado en su aspecto espacial) fuera modificada por alguna intervención humana como nuevos caminos, establecimientos industriales o turísticos, etc., el bosque como gestalt podría permanecer igual, cambiar o directamente desaparecer. Experimentaciones con la apercepción del bosque noruego, por ejemplo, sugieren que la introducción a pequeña escala de nuevas casas de campo, con pequeños caminos, no cambiaría la gestalt ya que por cientos de años los bosques han tenido algún tipo de asentamiento humano. Por otro lado, la afectación severa del paisaje debida a la instalación de industrias o grandes sistemas de caminos, sí la cambiarían o destruirían. Ante esos casos se suele argumentar que realmente esos emprendimientos modifican sólo una parte del bosque, tal vez incluso pequeña. Y esto seria cierto en tanto consideramos al orden espacial (abstracto) como el verdadero bosque, mientras que la experiencia del bosque como una gestalt sería tomada como algo subjetivo.

8.3.3.- La dimensión metafísica

Podríamos mencionar un tercer tipo de ejemplo, tal como aparece en una obrita de Naess muy emotiva de 1989, 'Metaphysics of the Treeline'[147] ['Metafísica del límite arbóreo']. El término 'límite arbóreo' indica la zona donde termina un bosque, en la ladera de una montaña por ejemplo, y empieza la zona rocosa ya sin vegetación que la cubra,

[147] Arne NAESS, 'Metaphysics of the Treeline', *Appalachia 188*, 1989c, (ahora también en DRENGSON, Alan, (Edit.) *Deep Ecology for the 21st*. Century, Boston, Shambhala Publ., 1995, pp.246-248).

aunque de hecho no existe un límite sino más bien una zona de frontera que puede ser estrecha o amplia.

Subiendo en dirección del límite arbóreo, los árboles afrontan diversos desafíos. Ante los fuertes vientos y los suelos cada vez menos profundos, se vuelven más diminutos o asumen formas retorcidas y fantásticas. Algunas tienen la tendencia de agruparse. En tales circunstancias los árboles pueden ser valientes, altivos, incluso triunfales, pero también miserables. Pueden haber producidos semillas, haber realizado todas sus posibilidades y satisfecho funciones esenciales. Otros simplemente sobreviven, raquíticos y deformes. No dan semillas, se muestran medio muertos por la exposición a invierno tras invierno, y a veranos que se alternan entre sequías y lluvias torrenciales.

Pero estas características, continúa Naess, los árboles son gestalts subordinadas, formas menores de un orden superior predominante, de una gestalt mayor como puede ser la del movimiento hacia arriba, lo más lejos posible, superando obstáculos.

> **Unas pocas personas poseen la experiencia para resaltar las gestalts de orden superior en el tiempo. Estas personas verán las oscilaciones de climas templados y fríos luego de la última glaciación. Ven las oleadas de árboles revistiendo la montaña, o retirándose, dejando troncos rotos aferrados arriba en las laderas descubiertas. El límite arbóreo es visto como moviéndose incesantemente hacia arriba y hacia abajo, sin descansar nunca.** ('Metaphysics of…', p. 247) [148]

Cuando intensas gestalts de orden superior contrastan lo alto/lo bajo, lo oscuro/lo luminoso, son apropiadas para adquirir dimensiones metafísicas. ¿Cómo debería entenderse este aspecto metafísico?, se pregunta Naess; ¿qué profundidad puede ofrecer? Su postura es que son preguntas meta-metafísicas, cuyas respuestas no pueden darse aquí o donde sea. Sin embargo, admite, ciertos puntos fundamentales pueden recogerse a partir de tres enfoques.

Desde un enfoque *homocentrista,* lo descrito por Naess en ese artículo sería un ejemplo más del poder asombroso de la imaginación humana. No hay límite para lo que el genio humano es capaz de proyectar en la naturaleza. La riqueza de los símbolos relacionados con el límite arbóreo lo avala. Los vuelos de la imaginación se elevan sobre el nivel de los hechos brutos: las hojas son verdes, los tallos crecen hacia arriba…, lo demás es una maravillosa proyección de la mente humana.

---

[148] 'A few people have the background to enhance the high-order gestalts in the time dimension. These people will see the waves of cold and warm climates after the last ice age. They see waves of trees further clothing the mountain, or in retreat, leaving broken trunks clinging high on the open slopes. The treeline is seen as constantly moving up or down, never resting.'

Por otro lado, desde el enfoque de un *filósofo idealista*, se podría sostener que, estrictamente hablando, las hojas no son verdes. Sus átomos son sin color, tampoco son grises, y las ondas electromagnéticas o las partículas no crecen hacia arriba. Pero, hay un ámbito más allá del mundo material, un mundo de espíritu más allá del tiempo y del espacio, un ámbito espiritual. Entonces, la mente humana toma de este reino unas determinaciones que 'espiritualizan' la naturaleza.

Finalmente, desde el enfoque del *ecósofo*, el artículo revela reales expresiones de experiencias de contenidos concretos:

> **¡La riqueza y la fecundidad de la realidad! ¡Qué abrumador! ¡La estructura geográfica abstracta del límite arbóreo apunta a una variedad aparentemente infinita de contenidos *concretos*! Está más abierto al ser ecológico humano de lo que puede ser experimentado por cualquier otro ser viviente.** ('Metaphysics of…', p. 248) [149]

Según Naess, una 'experiencia' en sentido gestáltico, negativa o positiva, no es algo que pueda ser articulado en una frase que termine con un punto gramatical (.), sino que sería más apropiado expresarla con signos de exclamación: ¡Diversidad! ¡Simbiosis! ¡Yungas exuberantes!, ¡la vida del río Uruguay!, etc. Incluso la indiferencia es una gestalt, que puede indicarse con la exclamación no imperativa '¡indiferencia!'. En lógica, el signo de exclamación aparece asociado a oraciones imperativas. Naess considera que hay otro tipo de exclamación que no implica una imposición sino que trasmite contundencia, vivacidad y hasta cierto estado de asombro o arrobamiento en una experiencia. ('Reflections on Gestalt -1-…' p.122)

Para el ecósofo, la metafísica del límite arbóreo es un asunto serio. Nos permite comprender la inmediata experiencia espontánea del límite arbóreo como una experiencia de la realidad, más allá de las divisiones entre sujeto/objeto, y espíritu/materia. [Tal vez el término 'metafísica' esté usado acá no en sentido de algo más allá del mundo concreto, sino en referencia a significativos temas o aspectos ontológicos.]

Ese texto sobre la metafísica de los proceso ambientales, es un ejemplo de hasta qué punto, en los últimos años, Naess llegó a considerar que el pensamiento gestáltico permite una aproximación de la ciencia y de la poesía: las descripciones poéticas genuinas, o sea aquellas descripciones de experiencias, son consideradas al mismo nivel de realidad ontológica que las descripciones físicas, químicas, ecológicas, geológicas, etc.

[149] 'The richness and fecundity of reality! How overwhelming! The treeline's abstract geographical structure points to a seemingly infinite variety of concrete contents! More is open to the human ecological self than can be experienced by any other living being.'

En comparación con la vívida caracterización de los bosques nativos, poco antropizados, Naess destaca el escalofriante panorama de los bosques plantados desde los actuales proyectos de 'reforestación', que no revitalizan un bosque. Las plantaciones artificiales de árboles carecen de la inmensa riqueza y diversidad biológica de los bosques antiguos, junto con su intensidad y riqueza metafísica. Con tanta gente que ahora reacciona negativamente ante la parodia de la reforestación, los tiempos son maduros para un cambio político, sostiene Naess.

8.4.-Implicancias ambientales del cambio de percepción

Los debates ambientales han puesto en evidencia posturas antagónicas como las que Naess denomina genéricamente 'los conservacionistas' y 'los desarrolladores'. La confrontación entre conservacionistas y desarrolladores revela sus diferentes estimaciones de qué es *real*. Lo que un conservacionista *ve* y experimenta como *realidad* no es lo mismo que ve y experimenta el desarrollador. Un conservacionista, sostiene Naess, ve y experimenta el bosque como una unidad, una gestalt.

Como sostiene en obras como 'The Primacy of the Whole', 1978, o 'Ecosophy and Gestalt Ontology', [Ecosofía y ontología gestáltica] 1989, adentrarse en 'la profundidad del bosque' no depende que la construcción de una carretera que lo atraviese; la referencia al 'corazón del bosque', por ejemplo, no hace referencia al centro geométrico de un espacio abstracto. De hecho, si una parte del bosque (considerado en su aspecto espacial) fuera modificada por alguna intervención humana como nuevos caminos, establecimientos industriales o turísticos, etc., el bosque como gestalt podría permanecer igual, cambiar o directamente desaparecer.[150]

Un desarrollador (empresario, político, gestor ambiental) experimenta el ambiente en términos del espacio abstracto de los mapas, ve kilómetros cuadrados de árboles; piensan desde una visión galileana. Para Naess sería fundamental clarificar estas diferencias a nivel ontológico más que a nivel moral o ético, lo cual contribuiría significativamente en la clarificación de diferentes políticas ambientales y sus bases éticas. Si se identifican los objetos sólo con sus propiedades primarias, cualquier llamado a *salvar la naturaleza* basado en referencias a las cualidades sensoriales de algún tipo, resulta sin sentido. Cualquier expresión de sentir profundo, de empatía o identificación con los fenómenos naturales, puede

[150] Arne NAESS, 'Ecosophy and Gestalt Ontology', *The Trumpeter 6, 4*, 1989. Ahora también en Alan DRENGSON, (Edit.) *Deep Ecology for the 21st*. Century, Boston, Shambhala Publ., 1995, pp.240-245

ser considerada irrelevante. Por su parte, una gestalt en el sentido en que Naess la describe, comprende relaciones de trabajo, no simplemente pasar turísticamente por un lugar considerado bello.

Naess ha insistido en la ejemplaridad de tradiciones que aún pueden cumplir un rol decisivo frente a los desafíos de la crisis ambiental global. Entre alguna de ellas, afirma Naess, es posible encontrar sofisticadas prácticas de técnicas ecológicas y estilos de vida beneficiosos. Esos saberes, considerados como 'conocimiento ecológico tradicional' (o *etnoecologías*) suelen ser descalificados, subestimados a veces como saberes primitivos. Además, quedan muchas veces ligados a la pobreza, o no funcionales a un sistema económico cortoplacista. El paradigma dominante produciría un 'efecto sombra' sobre la diversidad de culturas. Bajo el discurso mental hegemónico se encuentran prácticas ambientales silenciadas. Ese modelo mental mecanicista resulta funcional al poder económico y político cortoplacista prevaleciente. Es necesario superar el 'efecto sombra' de los modelos de pensamiento simplificadores y 'abrir claros' que permitan la expresión de la 'mega-diversidad' de valores ambientales y anhelos de vida latentes en nuestras regiones y el mundo. [151]

La *ética ambiental comparada* ha venido analizando críticamente las relaciones de los seres humanos con el ambiente del que forman parte. Así, se constata que no toda la especie humana, ni tampoco toda la cultura occidental están en conflicto con la biodiversidad (por ejemplo, no lo están diversas etnias en distintas regiones del planeta, diversos grupos

[151] En un sentido totalmente afín a la perspectiva que aquí consideramos desde James y Naess, y como una alternativa superadora de la crisis del fin de la metafísica en el contexto de la posmodernidad, destaca Del Percio una *metafísica de la relación*, apelando a la categoría de '*relación* como principio o *arjé*', principio 'fundante para un genuino cuidado del mundo'. Para la mayoría de los pueblos no europeos, el *arjé* no es ni *ousía* ni sustancia alguna; *el arjé es relación* y está en la relación. Pero relación no en sentido aristotélico, como una categoría exterior a la sustancia y, de segundo orden. La primacía ontológica de la sustancia respecto de la relación es uno de los axiomas fundamentales del pensamiento occidental: primero existe 'algo' que, recién en un segundo momento, habrá de relacionarse con otro 'algo' igualmente existente con anterioridad a esa relación. Teniendo en cuenta los aportes de Kusch, Casalla, Scannone o Esterman, Del Percio describe el ser como un 'nudo de relaciones', un punto de transición, o, como lo llama Esterman, una 'concentración relacional'. La relacionalidad del todo está presente por ejemplo en las cosmovisiones andinas americanas. Considera Del Percio que desde esta perspectiva, pueden abordarse aspectos cruciales para la educación, en virtud de su incidencia en una comprensión ecológica de la vida social y del mundo físico. Enrique del PERCIO, 'Cuidado de nuestro mundo: la escuela como *oikos* del *logos*' en Enrique del PERCIO, *Política o Destino*, Buenos Aires, Sudamericana, Copppal Argentina, 2009, pp.239-254.

sociales, numerosas personas y pensadores de la sociedad industrial). Sólo algunas actitudes, aunque muy dominantes y expandidas, generan los principales problemas ambientales.[152]

En los debates ambientales hay un reclamo constante contra aquellos que luchan por 'salvar' a un ser vivo (primero porque el ser vivo suele ser un río, un bosque, el mar, una planta u animal, el paisaje es decir, entidades que no todos los biólogos consideraría seres vivos) pero además, en el sentido de que ellos expresan principalmente sentimientos y gustos o aversiones subjetivas. Se dice que (a estos defensores) les falta objetividad, referencia a la realidad tal como es en los hechos y no sólo a como ellos la sienten.

Gestalts como 'el corazón de las Yungas', 'la vida del río Uruguay', son parte de la realidad para las que el desarrollador estaría ciego. La ecofilosofía plantea que la crisis ambiental demanda un cuestionamiento acerca de los modos en que habitamos y conocemos el mundo.

8.5.- Superando la dicotomía hecho/valor

Decimos, entonces, que los problemas ambientales no ocurren entre la humanidad y el ambiente sino que surgen de modos de mirar y habitar que son específicos de sociedades y ecosistemas particulares. Muchos empresarios, políticos, gestores ambientales, experimentan el ambiente en términos del espacio abstracto, sólo medible y divisible cuantitativamente, esquemas para los que fueron entrenados o preparados, aunque no en los términos de cualidades que experimentan algunos biólogos o ecólogos, o que podrían resultar más acordes con los objetivos de la conservación o del ambientalismo en general.

Al mismo tiempo se subraya que las habituales dicotomías como hombre/ambiente, o sociedad/ambiente, deberían superarse desde un marco de comprensión más extendido o abarcador, relacional. Naess postula que el pensamiento gestáltico tal como él lo concibe permite una aproximación de la ciencia y de la poesía: las descripciones poéticas genuinas, o sea aquellas descripciones de experiencias, son consideradas al mismo nivel de realidad ontológica que las descripciones físicas, químicas, ecológicas, geológicas, etc. Y aún más, nuestro autor considera que los valores forman parte de la realidad que experimentamos, del mismo modo que el calor del sol o la blancura de la nieve. Pero los valores que sean dados en la experiencia son aspectos a determinar en cada caso.

---

[152] Ricardo ROZZI, 'Ética ambiental: raíces y ramas latinoamericanas', en Richard PRIMACK, Ricardo ROZZI, Peter FEINSINGER, *et. alt*. *Fundamentos de Conservación Biológica. Perspectivas Latinoamericanas*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 311-359.

Para un desarrollador pueden ser valores de uso, económicos, o negativos si el ambiente se presenta como un obstáculo a ciertos emprendimientos redituables. Por su parte, realidades como biodiversidad, biosfera, evolución o pérdida de biodiversidad son interpretadas por algunos ecólogos de campo y algunos biólogos de la conservación (influidos muchos de ellos por el *MEP*) no sólo para describir 'hechos' sino para destacar un valor. Sus conceptos se han convertido en *términos éticos densos* en los que no resulta fácil separar el componente descriptivo del componente valorativo.[153]

Numerosos (no todos, por supuesto) los *biólogos de la conservación* sostienen que en el contacto con la diversidad de la vida, se comprende hasta qué punto esa presencia y existencia de la biodiversidad los implica completamente, y en cuyo cuidado les va su ser como vivientes físico-espirituales. Como diversos sostenedores del *MEP,* asumen como parte de su misión el desarrollar herramientas para invertir o mitigar el proceso de deterioro de la biodiversidad, sobre todo de aquellos lugares menos intervenidos o modificados, que todavía permiten el despliegue de la evolución de la vida, de la emergente especiación.

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

Al parecer los sistemas simples no perduran; quedan más expuestos a las plagas y a la degradación. Por su trascendencia y aplicación generalizada, la idea de *biodiversidad* está reemplazando a términos como *naturaleza* o *mundo silvestre*. La comprensión de esta realidad tan decisiva hace casi imposible mantener el término sólo como una mera descripción de hechos objetivos, desde una actitud éticamente neutral. Así, la idea de 'biodiversidad 'como un 'hecho' queda ligada a su valoración como 'buena', en el sentido de preferible. Esta densidad o espesor de los términos aparece reflejada en algunos de los axiomas básicos de la *biología de la conservación*:

- la diversidad de organismos *es buena,*

[153] Según la expresión *thick ethical concepts* de Hilary PUTNAM en *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Paidós, Barcelona, 2004.

- la reciente extinción de poblaciones y especies *es mala,*
- la complejidad ecológica *es buena,*
- la evolución *es buena,*
- la diversidad biótica producto de la evolución biológica *tiene valor intrínseco.* [154]

Recuperar el vínculo entre ciencia y ética, recuperar, pues tal disociación entre 'conocimiento objetivo' y 'moral subjetiva' se instaló como paradigma dominante recientemente, en los últimos dos siglos. Se trataría entonces de modificarlas, de corregirlas en lo posible. Una gran ayuda puede ser justamente la indagación en esa diversidad valórica y cultural de los seres humanos. Es la tarea de la *ética ambiental comparada* y de la *filosofía ambiental de campo,* en la que también estamos involucrados, junto a otros filósofos, científicos y artistas latinoamericanos.

[154] Richard PRIMACK, Ricardo ROZZI, Peter FEINSINGER Peter, *et. alt., Fundamentos de Conservación Biológica. Perspectivas Latinoamericanas,* México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p.52.

Capítulo 9

El legado problemático de los postulados del *MEP*

–Primera Parte-

Nos proponemos repasar algunos contenidos y líneas temáticas en los postulados del *MEP*, a fin de considerar su vigencia o relevancia, en tanto han sido o siguen siendo reconsiderados por otros pensadores. Algunos de esos contenidos responden a planteos inéditos, ya que nunca antes la humanidad se había visto en la necesidad de plantearlos. [155]

No se pretende un análisis exhaustivo, sino al menos una indicación de los caminos más transitados por el pensamiento ambiental, ligados a los desafíos lanzados décadas atrás por ecofilósofos como Arne Naess y George Sessions. La conflictividad manifiesta entre vida humano y vida no-humana mantiene abierto un debate sobre el valor intrínseco de toda forma de vida y la cuestión de los límites a la expansión de la especie humana, como un *novum* de la ética contemporánea. A este debate se han incorporado visiones como la de 'fin de la naturaleza' y 'era pos-natural', y una sugerencia sobre la conveniente reducción de la población humana.

Estos puntos, enriquecidos por nuevos aportes al tema de las necesidades vitales, los estilos de vida o las pautas de consumo ambientalmente preferibles, están de algún modo vinculados a los tres primeros postulados del *MEP*. Para esta Parte I hemos considerado las preocupaciones de Jacques Derrida, Hans Jonas, Manfred Max-Neef, Bryan Norton, Tom Regan, Peter Singer y Paul Taylor. Paralelamente se ha incluido en el Cuadro 6, una de las varias reformulaciones de los principios; en este caso tomamos la producida en 1995 por los asistentes a los cursos sobre *Deep Ecology* del Schumacher College de Inglaterra.

Propuesta de 1984	**Modificaciones de 1995**
P1.- El bienestar y el florecimiento de la vida humana y no humana en la Tierra tienen un valor en sí mismo. Estos valores son independientes de la	P1.- Toda vida tiene valor en sí misma, independientemente de su utilidad para los humanos.

[155] Andrea SPERANZA, *Ecología Profunda y autorrealización. Introducción a la filosofía ecológica de Arne Naess*, op. cit., p. 36.

utilidad del mundo no humano para los objetivos humanos.	
P2.- La riqueza y diversidad de las formas de vida contribuyen a la percepción de estos valores y son también valores en sí mismos.	P2.- La riqueza y diversidad contribuyen al bienestar de la vida y tienen valor en sí mismas.
P3.- Los humanos no tienen derecho a reducir esta riqueza y diversidad, salvo para satisfacer necesidades vitales.	P3.- Los humanos no tienen derecho a reducir esa riqueza y diversidad excepto para satisfacer sus necesidades vitales de modo responsable.

Cuadro 6

9.1.- El debate antropocentrismo/ biocentrismo

Como ya anticipáramos a lo largo del presente trabajo, la problemática ambiental instaló cuestiones relativas al *antropocentrismo fuerte*, *antropocentrismo débil*, *biocentrismo.* El ámbito de la *ecofilosofía* consolidó, de algún modo, una fuerte crítica al *especieísmo* humano. Especieísmo sería la discriminación moral de los individuos vivientes en razón de la especie a la que pertenecen. Ni el sexo, ni el color de la piel son características relevantes cuando hablamos de derechos básicos, y se considera que tampoco debería serlo la especie. En el ámbito específico de la ética ambiental, se reconocen tres motivos para el *extensionismo moral*, que otorgarían valor en sí mismo a un ser (humano y no humano también). Tomaremos sólo el extensionismo moral hacia los animales, mostrando cómo dichos argumentos quedan asociamos en cierto modo a tres posturas filosóficas ya clásicas:

- La posesión de sensibilidad (postura del utilitarismo)
- La posesión de conciencia (postura kantiana)
- La posesión de un bien propio (postura aristotélica)

9.1.1.- Desde la actitud utilitarista

El utilitarismo nos pide buscar *el mayor bien posible para el mayor número posible de individuos*, considerando individuo a cualquier paciente moral (lejos del desprestigiado uso que tiene actualmente el término 'utilitarista', usado en la vida cotidiana para

descalificar a personas que sólo buscan su propio beneficio). El mayor bien posible se traduce en la búsqueda del mayor bienestar posible, lo cual implica la evitación del dolor. Es decir que se aplicaría a los seres sensibles, capaces de experimentar placer y dolor.

El antecedente casi obligado de esta postura se encuentra en las reflexiones que efectuara Jeremy Bentham, padre del utilitarismo británico, en su *Introducción a los Principios de la Moral y la Legislación* de 1789. Para Bentham la capacidad más básica de experimentar la vida era la posibilidad de sufrir, de sentir placer o dolor, cosa que también experimentan todos los animales sensibles. Por lo tanto, quedarían en un pié de igualdad con la persona humana. El pensador argumentaba que para determinar si un ser vivo puede merecer consideración moral no hay que fijarse si posee lenguaje (hoy se llamaría fonocentrismo) o razonamiento (hoy lo consideramos logocentrismo), sino en la capacidad de experimentar el mundo.

Quienes amplían la consideración moral sólo a los animales sensibles, han dado lugar a movimientos del derecho del animal, como el llamado *animal liberation* promovido por el filósofo australiano Peter Singer. En este último grupo encontramos también a Jacques Derrida, una verdadera excepción dentro de la filosofía francesa posmoderna.[156] La idea base es que los animales no son meros autómatas, como consideraba Descartes; al ser capaces de sufrir se les debe cierta consideración moral. Al menos se acepta que el sufrimiento y sacrificio gratuitos de animales es moralmente inaceptable.

Derrida se propuso superar el *fonocentrismo* (ligado a la palabra) y el *logocentrismo* (ligado al pensamiento) como criterio para fijar un límite sencillo y oposicional entre el Hombre y el Animal.

> **Todos los gestos deconstructores que intenté respecto de los textos filosóficos, en particular los de Heidegger, consisten en cuestionar el desconocimiento interesado de lo que se llama el Animal en general, y la manera en que dichos textos interpretan la frontera entre el Hombre y el Animal. En los últimos textos que publiqué al respecto, pongo en duda el apelativo 'Animal' en singular, como si existiera el Hombre y el Animal, simplemente, como si el concepto homogéneo de El animal pudiera extenderse, de manera universal, a todas las formas de lo viviente no humano.** (*Y mañana.…*, pp. 74-5)

No habría una oposición entre el hombre y el no-hombre, entre las diferentes estructuras de la organización de lo viviente, sino muchas fracturas, heterogeneidades,

[156] Ver *Y mañana, qué...* (*De quoi demain...*). El punto de partida de la obra fue la pregunta que se hiciera Víctor Hugo en *Les chants du crépuscule* (1835): '¿de qué estará hecho el mañana?'. Derrida defiende posturas ya anticipadas en diversas obras en que ha tocado la *cuestión de la animalidad*.

estructuras diferenciales. Si entre los primates superiores y el hombre hay una diferencia abismal, también la hay, para Derrida, entre esos monos superiores y el resto de los animales. Hay *unos* vivientes, *unos* animales, entre los que se encuentra el hombre. El modo en que la filosofía en su conjunto, y en particular desde Descartes, trató la cuestión de la animalidad, es para Derrida un signo mayor del logocentrismo. El cartesianismo describe el lenguaje animal como un sistema de signos sin respuesta, como meras *reacciones* pero no una *respuesta*. Pensadores como Kant, Heidegger, Habermas, Lévinas, Lacan, tienen al respecto casi la misma perspectiva que Descartes.

Más allá de sus diferencias (Derrida no adhiere al vegetarianismo de Singer), tanto Derrida como Singer consideran que en la época actual se agrega a la violencia de siempre hacia ciertos animales, una violencia industrial y científica. Habrá que adaptar reglas para que no se pueda hacer cualquier cosa con los vivientes no humanos. Habrá que reducir las condiciones de la violencia y la crueldad para con los animales, reglamentar las condiciones de cría, la matanza, el tratamiento masivo, etc. Para el pensador francés las relaciones entre el hombre y el animal *deberán* cambiar:

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

No se trata de que los animales tengan derechos legales, como derecho al voto, el derecho a ser juzgados con justicia o a su libertad religiosa, pero sí el derecho moral a ser tratados con respeto, como individuos con un valor en sí mismo.

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

Lo significativo para la filosofía ambiental en general es que estas afirmaciones no provienen sólo de la reflexión filosófica, como por ejemplo de una ontología de la diferencia derrideana, sino que aparecen apoyadas en los avances de las ciencias biológicas y naturales. Hay avances inmensos de la primatología sobre el comportamiento de chimpancé, gorilas, bonobús y orangutanes, de los que –según Derrida- no se habla lo suficiente. La primatología

describe de manera positiva, y en ocasiones perturbadora, las formas extremadamente refinadas de organización simbólica que tienen los grandes simios, trabajo de duelo y de sepultura, estructuras familiares, evitamiento del incesto, etc.

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

En el mencionado artículo 'The Primacy of the Whole', Naess advierte sobre el uso indiscriminado de la fórmula de Bentham orientada a las modernas comunidades de bienestar; aplicado a todos los animales sensibles, prefiere adoptar la máxima más realista de 'el menor sufrimiento para el menor número'.[157] En general, se registran al menos dos tipos de objeciones a los planteos de este ítem sobre la perspectiva utilitarista.

Por un lado, se sostiene que pueden llevar a consecuencias absurdas, como el dejar a todas las especies multiplicarse independientemente de las consecuencias que ello pueda acarrear a la especie humana; en igual sentido, prohibir todo tipo de manejo de fauna silvestre, por ejemplo. En este sentido, una vez más nuestro autor recuerda la vieja regla de juzgar y decidir según las diferentes prioridades; para Naess tiene prioridad lo más cercano sobre lo más distante: la familia sobre los amigos, el sufrimiento en nuestra nación sobre el de otras naciones. Éticamente, estas preferencias se justificarían en el poder de actuar o ayudar, ya que seríamos más aptos para colaborar con lo más cercano a nosotros.

Otra objeción reclama que sólo un fanático adorador de la naturaleza puede sostener esos principios. Naess recuerda que todo principio general, tomado estrictamente y fuera de contexto, puede conducir al fanatismo. La misma buena norma de 'no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti' tomada y aplicada en abstracto, puede resultar un absurdo. Por tal motivo, la misma debe ser contextualizada en un marco social determinado, tomando en cuenta ciertas diferencias en las prioridades. ('The Primacy of…', p. 7)

[157] 'Implicit in the policies of modern welfare communities we find the utilitarian principle "the greatest happiness of the greatest number". Applied to all sentient beings a more realistic maxim is "the smallest suffering to the smallest number".' ('The Primacy of…', p. 6)

9.1.2.- Desde la actitud kantiana

El sujeto o agente moral, para Kant, es aquel que puede responder por sus actos, o sea quien guiado por su razón, toma decisiones libres de actuar, ante las alternativas que se le ofrecen. El paciente moral es aquel ser libre y racional que puede reclamar que otros cumplan su deber moral de respetarlo (no tratarlo como mero objeto, sino siempre como un fin en sí mismo). Aún hay mucha resistencia a atribuir libertad y racionalidad a los animales. Pero las investigaciones en etología y psicología animal como también la primatología, revelan que algunos animales (los grandes simios, por ejemplo) realizan operaciones mentales bastante complejas y revelan rasgos de racionalidad; se les atribuye emociones, expectativas, creencias, capacidad de elaborar estrategias para resolver problemas, memoria, y en algunos casos hasta comprensión lingüística y autoconciencia. [158]

A su vez exhiben una capacidad no mecánica de elegir alternativas, lo cual es una forma de la libertad. A esto podríamos agregar los estudios más recientes sobre meta-cognición entre algunos animales, se está acumulando evidencia de que delfines, monos macacos y otros animales comparten nuestra habilidad para vigilar, regular o reflexionar sobre sus estados de ánimo.

La modalidad kantiana ha sido planteada por el filósofo estadounidense Tom Regan, especializado en teoría del derecho del animal. [159] Ahora bien, si por lo dicho hasta ahora no deberíamos tratarlos como meros medios o instrumentos, por su parte carecen de la capacidad de reclamar sus derechos y respeto. El orden jurídico contractual moderno considera las relaciones entre iguales humanos, que se reconocen mutuamente determinados poderes o *derechos* y determinadas responsabilidades o *deberes*. Desde la responsabilidad contractual se valora la *autonomía personal*, entendida como autogobierno de cada sujeto, y *la justicia*, entendida como reciprocidad o respeto a la autodeterminación personal del otro igual.

Pero en la práctica diaria, los sujetos ejercemos no sólo relaciones contractuales entre iguales, sino también relaciones tutelares entre 'desiguales'. Por ejemplo: entre ricos y pobres (propietario-desposeído, empleado-desocupado), entre ciudadanos y parias (nacional-

[158] Alejandro HERRERA IBÁÑEZ, 'Comentarios a Jesús Mosterín: La ética frente a los animales', pp. 289-304, en Juliana GONZÁLEZ VALENZUELA, (coord.) *Dilemas de Bioética*, México, FCE, UNAM, FFyL, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2007.

[159] Tom REGAN, 'Derechos animales, injusticias humanas' en Teresa KWIATKOWSKA, Jorge ISSA, (comp.), *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos.* Tomo I, *Op. Cit.* pp. 245-262.

extranjero, protegido-perseguido), entre adultos y niños (padre-hijo, maestro-alumno), entre sanos y enfermos (adulto-anciano, cuerdo-loco). El aumento del riesgo tecnológico y ambiental ha llevado a extender las responsabilidades tutelares a nuestros descendientes, a los que aún no han nacido, y también a los seres naturales que no tienen voz para reclamar por su situación desventajosa. [160]

Así como los bebés o los enfermos mentales tienen un representante que puede protegerlos y reclamar por ellos, los sostenedores de la ampliación de la responsabilidad tutelar plantean asignarles también a los animales –y para muchos a los árboles- representantes que hablen en nombre de los que no tienen voz, reclamando cuando sea el caso por su protección. Tom Regan sostiene que las responsabilidades tutelares ejercen un papel esencial para el sostenimiento de las culturas. Una sociedad que no ejerza la debida tutela hacia los niños, los enfermos, los ausentes y el resto de los seres vivos, no sólo dejará de ser humana sino que incluso acabará desapareciendo como tal sociedad.

9.1.3.- Desde la actitud aristotélica

Para Aristóteles, cada organismo se desarrolla desde el inicio de su existencia hasta alcanzar el despliegue de potencialidades de su especie, lo cual seria un bien propio. Desde esta idea puede decirse que cada ser vivo u organismo tiene un *telos* o finalidad, y la posibilidad o tendencia a lograrlo. La propuesta, desde la ética ambiental, sería otorgar respeto moral hacia todos los seres que, al igual que nosotros, se desarrollan, florecen y decaen, o sea hacia los seres que se desenvuelven en la obtención de su bien propio.

Este respeto no impide defenderse de ataques de animales ni obliga a no alimentarse con ellos en busca de nuestro propio desarrollo, pero destaca una dimensión moral de respeto y responsabilidad hacia tales organismos que buscan también su propio desarrollo y defienden su integridad. Esta propuesta implica extender la idea aristotélica de perfección o bien propio más allá de los seres humanos, como lo ha planteado en su momento el filósofo estadounidense Paul Warren Taylor.[161]

Naess se ha quejado frecuentemente de que las éticas ambientales surgidas en las últimas décadas asuman que deberíamos cuidar de la naturaleza en sí misma *sólo* si ella tiene algún valor intrínseco. Según Naess, esta afirmación ha motivado entre los eticistas la

---

[160] Antonio CAMPILLO, "Filosofía y Ecología", en Antonio CAMPILLO, *El Gran Experimento. Ensayos sobre la sociedad global*, Universidad de Murcia, Catarata Libros, 2001.

[161] Paul Warren TAYLOR, 'La ética del respeto a la naturaleza' en Teresa KWIATKOWSKA, Jorge ISSA, (comp.), *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos.* Tomo I, *Op. Cit.* pp. 269-287.

búsqueda de un elusivo valor intrínseco. Para nuestro autor, puede resultar excesivo el compeler en esa búsqueda para una ética ambiental; simplemente podríamos ser cuidadosos del resto de la naturaleza por razones que no tienen nada que ver con el hecho de si tiene un valor intrínseco, inherente o algún otro valor. Tal cuidado puede surgir, por ejemplo, desde una percepción de la interrelación con el resto de la naturaleza o del amor por lo existente.

Como hemos indicado arriba, en el campo de las distintas éticas centradas en la vida se contempla la posibilidad de valores diferenciados en el orden de los seres vivos no humanos, según distintos criterios (complejidad, sensibilidad, racionalidad, etc.). No se adhiere a la idea de que todos los seres vivos tengan *el mismo* valor intrínseco. [162]

Las tendencias presentadas hasta aquí no son completamente incompatibles entre sí y tienen como elemento común la crítica al *antropocentrismo fuerte,* hacia un *antropocentrismo débil* o incluso hacia un *biocentrismo.* Para Derrida los signos cuentan. Evocan una mutación en curso, que no duda, tomará siglos. En ningún caso se trata de renunciar a identificar lo propio del hombre, pero sí de volver a considerar, a la luz de los avances científicos, cuál puede ser el fundamento que justifique, hoy, el maltrato innecesario hacia seres vivos no humanos, o el descuido que pone en peligro las condiciones mismas de la supervivencia de la vida. Se invita a re-pensar hasta qué punto es legítimo hacer a las demás especies no humanas todo lo que la humana les hace, en nombre de *lo propio humano*.

9. 2.- El poder humano actual y el 'novum' de la ética

El pensador judío alemán Hans Jonas describió en *Técnica, medicina y ética. Sobre la práctica del principio de responsabilidad,* 1997, que los alcances del poder humano han superado el horizonte de la vecindad espacio-temporal y han roto el monopolio antropocéntrico de la mayoría de los sistemas éticos anteriores, ya sean religiosos o seculares. La ética que nos orientaba en la actuación ante un caso promedio, ya no nos sirve. Por ejemplo, ya no se trata de considerar como objeto moral a un ser humano, adulto, de facultades normales, con quien me vinculo directa o socialmente; sino también de paisajes, ríos, animales, plantas, genes. Ya no obramos sólo respecto de aquellos que encontramos en la calle, en las instituciones, en la familia, sino que nuestro accionar puede afectar al resto de la población mundial con la cual nunca nos hemos encontrado. Y aún más, sobre aquellos que todavía no existen, como las generaciones futuras.

[162] Peter SINGER, *Practical Ethics*, New York, Cambridge Univ. Press, 1980¹ (*Ética práctica*, New York, Cambridge Univ. Press, 1995² [1984¹]; traducción de Rafael Herrera Bonet).pp. 352-354.

El objeto de la obligación humana recaía, en la ética tradicional, en los demás hombres; en caso extremo la humanidad. Usualmente el horizonte ético tenía unos límites mucho más estrechos, como por ejemplo el 'amor al prójimo'. Para Jonas nada de esto ha perdido su fuerza vinculante. Pero ahora:

> **(…) la biosfera entera del planeta, con toda su abundancia de especies, exige, en su recién revelada vulnerabilidad frente a las excesivas intervenciones del hombre, su cuota de atención que merece todo lo que tiene su fin en sí mismo, es decir, todo lo vivo. El derecho exclusivo del hombre al respeto humano y la consideración moral se ha roto exactamente con su obtención de un poder casi monopolístico sobre todo el resto de la vida. Como poder planetario de primer orden, ya no puede pensar sólo en sí mismo. La ética medioambiental, en sus inicios, que se agita entre nosotros verdaderamente sin precedentes, es la expresión aún titubeante de esta expansión sin precedentes de nuestra responsabilidad, que responde por su parte a la expansión sin precedentes del alcance de nuestros actos.** (*Técnica, medicina y…*, pp. 35-6) [163]

Sin duda alguna el patrimonio ético de la humanidad se ha ido ampliando a lo largo de la historia. Durante el auge de las grandes culturas de la Antigüedad, eran sólo algunos varones los que tenían derechos y merecían consideraciones especiales, frente a los esclavos, las mujeres y los extranjeros. En el Derecho Romano ya se considera que el extranjero puede llegar a tener derechos equivalentes a los del ciudadano del país que lo recibe. La Revolución Francesa subrayó el valor moral y los derechos de 'todos los hombres', pero las mujeres no fueron consideradas realmente iguales hasta el siglo XX en que obtuvieron autonomía y derecho al voto. También durante el siglo XX se plantearon los derechos del niño, del animal, de los seres aún por nacer, como embriones o de las generaciones futuras. Y hoy se incorpora además el ambiente.

Más allá de los derechos humanos de primera generación (civiles y políticos, de 1789), más allá de los derechos humanos de segunda generación (económicos, sociales y culturales de 1948), se perfilan los llamados derechos de tercera generación: los derechos difusos, los derechos solidarios, orientados a asegurar la existencia, la dignidad y el *desarrollo integral* de la persona. Esta última categoría jurídica está desatando controversias en todo el mundo y supone, entre otros matices: el derecho a la libre determinación de los

[163] Hans JONAS, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Francfort del985 (*Técnica, medicina y Ética,* Barcelona, Bs. As. México, Paidós, 1997; traducción de Carlos Fortea Gil)

pueblos; los derechos de las minorías étnicas; los derechos de trabajadores y trabajadoras inmigrantes a condiciones de vida dignas; y *el derecho a un ambiente sano.*

No podemos negar que la crisis ambiental ha motivado el surgimiento de fenómenos sociales participativos muy significativos. Protegidos por la legislación más reciente, los ciudadanos tienen el derecho a gozar de un ambiente sano y tienen el poder de iniciar acciones legales contra quien lo dañe o no lo proteja. Surge también *la obligación de recomponer el proceso ecológico* dañado, como expresión concreta de los derechos difusos al medio ambiente. [164]

Los derechos de tercera generación (algunos los llaman intereses difusos) se proyectan, en general, sobre bienes que son indivisibles, no atribuibles individualmente a cada uno de los integrantes del cuerpo social. Surgen de grupos constituidos por un número indefinido de personas, no vinculadas necesariamente entre sí por una relación jurídica, que participan del mismo grado de interés hacia bienes que se disfrutan colectiva y solidariamente, aire, agua, paisajes. Ante este *novum* de la ética hay una falta de claridad moral que rodea todavía a los conflictos ambientales, justamente por apartarse de la media a que estábamos acostumbrados. Los ambientales no son, por lo común, casos promedio, sino más bien situaciones atípicas de índole discrepante. [165]

9.3.- Otra aproximación al tema de las 'necesidades vitales'

Los dilemas prácticos de la *era de la ecología* han reflotado la necesidad de volver a distinguir según qué necesidades estamos consumiendo, si de acuerdo a necesidades vitales u a otras que no los serían tanto. Según Naess, esta distinción es negada en la sociedad de

[164] Ver por ejemplo el art. 41 de nuestra Constitución Nacional reformada en 1994.

[165] Como por ejemplo el acuciante problema de los refugiados ambientales. Pese a lo alarmante de las cifras de seres humanos que padecen el desplazamiento y la marginación por crisis ambientales, el problema aún es ignorado en las negociaciones internacionales, como pasó en la reciente cumbre de Copenhague. "El desplazamiento de poblaciones es el hijo olvidado: no se habla de él en las conferencias a pesar de que se trata de una problemática prioritaria", señaló Jean-François Durieux, responsable de cambio climático del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados (Acnur). La situación de los 'desplazados climáticos', que no son considerados refugiados por las normas internacionales, obliga a establecer un nuevo marco legal y a crear un órgano mundial específico que haga frente a sus necesidades. "La noción de refugiado se aplica a las personas perseguidas o víctimas de violencia. No existe ninguna obligación de recibir a quienes huyen de la pobreza. En el futuro, ¿quién se hará cargo de toda esta miseria? Los Estados son reticentes, incluso hostiles, a abrir esta discusión. Es necesario establecer un vínculo claro entre desplazados y causas climáticas", advierte Durieux. "El temor es que los desplazados por razones climáticas queden en un limbo legal", dice a LA NACION Carolina Podestá, vocera de la oficina del Acnur en Buenos Aires. Extractado del artículo de Guillermo IDIART, 'Éxodo masivo por el cambio climático', en *Diario LA NACION*, Domingo 20 de diciembre de 2009.

consumo de los países industrializados. En ellos se constituye un círculo vicioso de carencia y satisfacción temporaria, la cual se trataría de cambiar por el acceso a formas de felicidad y gozo más duraderas. Por supuesto que la distinción entre necesidades vitales no es precisa, y el término mismo resulta vago, ya que lo que puede ser vital en el contexto de una sociedad, puede llegar a ser trivial en otra.

En ese sentido, el economista chileno Manfred Max-Neef, propuso distinguir entre las *necesidades* y los *satisfactores* de esas necesidades. En su ensayo *Desarrollo a escala humana*, 1993, Max-Neef combinó categorías existenciales como *Ser*, *Tener*, *Hacer*, *Estar*, con categorías vitales de *Subsistencia*, *Protección*, *Afecto*, *Entendimiento*, *Participación*, *Ocio*, *Creación*, *Identidad* y *Libertad*. Queda armada así una matriz de doble entrada donde se entrecruzan los distintos criterios, permitiendo apreciar hasta qué punto nuestra empobrecida perspectiva habitual ha quedado constreñida casi exclusivamente al sector dominado por el *Tener* y el *Hacer*.

Según Max-Neef, alimentación y abrigo no deben considerarse como necesidades, sino como satisfactores de la necesidad fundamental de *Subsistencia*. Del mismo modo, la educación (formal o informal), el estudio, la investigación, la estimulación precoz y la meditación son satisfactores de la necesidad de *Entendimiento*. Los sistemas curativos, la prevención y los esquemas de salud en general son satisfactores de la necesidad de *Protección*.

Las *necesidades* humanas fundamentales de un individuo que pertenece a la sociedad consumista son las mismas del que pertenece a una sociedad ascética. Lo que cambia es la cantidad y calidad de los *satisfactores* elegidos y/o la posibilidad de acceder a los satisfactores requeridos, algo muy significativo a tener en cuenta si queremos encaminarnos hacia una sociedad ambientalmente sustentable. [166] En su obra ya mencionada 'Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism', Bryan Norton llama la atención sobre la protección de los *recursos-base*, para un futuro indefinido. No se trata sólo de que las generaciones actuales y futuras puedan satisfacer sus necesidades individuales. El hombre actual debe ser custodio responsable de un sistema, de un bien integral que es indivisible, no distribuible individualmente, como es el sistema biosférico que sustenta toda vida.

Una cosa es distribuir equitativamente los recursos de la biosfera y otra bien distinta es la custodia integral del 'sistema biosfera'. En ese sentido, Norton subrayaba que, en el campo de la ética ambiental, es más relevante analizar la dicotomía 'individualismo-no

[166] Manfred MAX-NEEF, *Desarrollo a escala humana*, Montevideo, Nordan-Comunidad, 1993.

individualismo' que 'biocentrismo-antropocentrismo'. ('Environmental Ethics and…', p. 132) Así se promueve un ejercicio colectivo en la defensa de los derechos e intereses grupales, entre los que se menciona, de modo muy especial, a la biodiversidad planetaria.

Pero todo esto implica asumir el desarrollo de una cultura de la convivencia y no sólo de la supervivencia, tal como también fue planteado por Naess. Naess ha sostenido que la naturaleza humana es tal que, habiéndose dado ciertas condiciones de desarrollo favorables mínimas para su supervivencia, a partir de allí podemos identificarnos y sentir solidaridad con otras formas de vida.

9.4.- Las nuevas dimensiones del impacto antrópico

Continuando con el análisis de los contenidos problemáticos del siguiente grupo de postulados, vinculados al impacto antrópico de la expansión de nuestra especie sobre el planeta. En este ítem incluiremos a los nuestros, los aportes de pensadores como Leonardo Boff, Bill Devall, Bill McKibben y Michel Sèrres.

Propuesta de 1984	**Modificaciones de 1995**
P4.- El florecimiento de la vida y cultura humanas es compatible con un descenso sustancial de la población humana. El florecimiento de la vida no humana requiere ese descenso.	P4.- El impacto humano en el mundo es excesivo y empeora rápidamente.
P5.- La interferencia humana actual en el mundo no humano es excesiva y la situación empeora rápidamente.	P5.- El estilo de vida y la población humana son las claves de tal impacto.
	P6.- La diversidad de la vida, incluyendo las culturas, sólo puede florecer con una reducción del impacto humano.

Cuadro 7

La salida del hombre al espacio exterior ha proporcionado una visión de la Tierra cuyas consecuencias existenciales y filosóficas recién estamos empezando a comprender. La captación global del planeta, en su integridad y sus límites, trae como correlato una visión unificada de la especie humana, que comprende finalmente y visualiza, más allá de sus diferencias locales, que posee un único objeto en común, *una única Tierra.* Hemos accedido a una escala observable astronómicamente: desde las sondas espaciales, la visión nocturna de Europa es equivalente a la de una inmensa galaxia luminosa. [167]

La nueva perspectiva lejana, global, refleja a una humanidad que también actúa globalmente, formando densas *placas humanas* que al modo de las inmensas placas tectónicas derivan y modifican el ambiente. Para bien o para mal, en el último siglo hemos devenido una variable física en el sistema físico de la Tierra. La expansión de la civilización industrializada en los últimos doscientos años viene provocando consecuencias ecológicas terriblemente desproporcionadas al corto período que lleva en vigencia.

Con el auge de la tecnificación asistimos a la utilización masiva de máquinas y de procesos de fabricación que emplean energía extrasomática como carbón, petróleo, gas natural, además de la energía hidráulica, nuclear y las nuevas energías alternativas. Socialmente se aprecia un cambio extraordinario en la dinámica de las poblaciones, producto de nuevas concepciones sobre higiene, salubridad y nutrición humanas y de revolucionarios avances de la medicina y la farmacología. Además, nos estamos convirtiendo en una especie urbana. El éxodo hacia los centros urbanos se ha transformado en una pesadilla para numerosas ciudades superpobladas del Tercer Mundo, y al mismo tiempo que ha transformado en un dilema para el ecologismo urbano, que intenta definir si una ciudad es un organismo biológico, un parásito o un ecosistema completo.

9.4.1.- El advenimiento de la era 'post-natural'

En muchas regiones los ciclos naturales ya no están intactos; las consecuencias futuras de la manipulación de los ciclos del carbono y del fósforo son impredecibles. Se producen masivamente miles de productos químicos sintéticos que tienen efectos considerables en los sistemas bióticos. Sin duda estamos atravesando una etapa de gran complejidad e imprevisibilidad. Para el filósofo francés Michel Sèrres, en *Le contrat naturel*, [*El contrato natural*] 1990, somos capaces de producir efectos tan potentes como los del planeta. El *ser-en-el-mundo* distintivo del existente humano según Heidegger, ha tomado la

[167] Alicia Irene BUGALLO, *De dioses, pensadores y ecologistas*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1995, pp. 9-10.

forma de un *ser-equipotente-al-mundo.* La humanidad forma gigantescos conjuntos, colosales bancos de hombres equipotentes a los océanos, a los desiertos o a los casquetes glaciares, reservas de hielo a su vez, de calor, de sequedad o de agua; relativamente estables, esos inmensos conjuntos se nutren de sí mismos, avanzan y pesan sobre el plantea, para lo peor y lo mejor. [168]

Para el naturalista estadounidense Bill McKibben asistimos al advenimiento de la etapa *post-natural*; el *fin de la naturaleza* ha sido anunciado. Hoy en día son escasos los lugares donde la naturaleza se mantiene aún inaccesible: altas cumbres en algunas cordilleras, el interior de los desiertos o de las selvas vírgenes, ciertas regiones polares. Pero aún los espacios no intervenidos por el hombre padecen indirectamente los efectos de la actividad antrópica, como resultado del cambio climático global, la lluvia ácida o adelgazamiento de la capa de ozono.

Hemos modificado la atmósfera y cada punto de la biosfera aparece como artificial. El advenimiento de la era pos-natural no implica que hayan cesado los procesos biogeoquímicos del planeta; todavía brilla el sol y hay viento y crecimiento y decadencia. La fotosíntesis continúa, igual que la respiración. Pero lo que definía a la naturaleza como *lo otro distinto e independiente* de la sociedad humana está por cesar o ya ha cesado. Así lo refiere Bill McKibben en su ensayo de 1990, *The End of Nature* [El fin de la naturaleza]:

> **Realmente nunca pensamos, en lo profundo, que pudiéramos hacerlo: era tan grande y tan antigua... el viento, la lluvia, el sol... eran demasiado fuertes, demasiado elementales. (...) Pero el *significado* del viento, del sol, de la lluvia... de la naturaleza... ya ha cambiado. Sí, el viento aún sopla, pero no desde alguna otra esfera, desde algún sitio no humano.** (*The End of…* p. 60) [169]

El concepto de naturaleza no sobrevivirá a la nueva contaminación global, al bióxido de carbono, a los CFC (cloro-fluoro-carbonos de algunos gases propelentes). Al reconocido peligro nuclear de posguerra se agregó desde los años setenta del siglo XX el de la *bomba ecológica*. Para McKibben, la expresión principal de la *bomba ecológica* sería el cambio climático global.

El autor considera que el dilema nuclear está abierto, por lo menos, a la razón humana; se puede decidir no utilizar las armas y de hecho, reducir su número y quizá eliminarlas. El horrible poder de esas armas ha traído paradójicamente, a partir de la hipótesis del *invierno nuclear*, una cierta esperanzada en esa dirección. Pero, en contraste, los diversos procesos que

---

[168] Michel SÈRRES, *Le contrat naturel*, París, Francois Bourin, 1990 (*El contrato natural*, Valencia, Pre-textos, 1991; traducción de Umbelina Larraceleta y José Vázquez)

[169] Bill McKIBBEN, *The End of Nature*, N. York, London, Toronto, Sydney, Auckland, Anchor Books, 1990 (*El fin de la naturaleza*, México, Diana, 1990)

conducen al *fin de la naturaleza* han quedado esencialmente fuera del alcance del pensamiento humano. Sólo unas cuantas personas, sabían que el bióxido de carbono podía calentar al mundo, y fracasaron durante mucho tiempo en sus esfuerzos por alertar al resto de nosotros. (*The End of…* pp. 78-79)

Pese a que las naciones desarrolladas son las máximas responsables del aumento de CO2 en la atmósfera, serán los países más pobres los que tendrán que afrontar las mayores consecuencias. El Panel Intergubernamental de Cambio Climático (IPCC) estima que durante este siglo la temperatura media del planeta aumentará entre 2 y 4° C respecto de la era preindustrial. Esos niveles de calentamiento, que alterarán los patrones climáticos, se traducirán en situaciones límites cada vez más frecuentes. Y a millones de personas que se verán forzadas a abandonar sus hogares se les hará imposible el retorno.

El alza del nivel de los mares y ríos amenaza con sepultar islas y afectar a poblaciones costeras. Las desertificaciones y las sequías avanzan sin freno en varias regiones del planeta, lo que degrada vastos territorios agrícolas. Y las altas temperaturas están derritiendo los glaciares. Así, poblaciones enteras se ven obligadas a trasladarse en busca de recursos esenciales, cada vez más escasos. Según el Consejo Noruego para Refugiados, sólo el año pasado más de 20 millones de personas fueron desplazadas por desastres inducidos por el calentamiento global, casi cuatro veces más de los afectados por conflictos armados. Y los pronósticos no son alentadores: los más optimistas dicen que habrá unos 250 millones de *desplazados climáticos* hacia 2050. Los más pesimistas, 1000 millones. [170]

Los organismos internacionales que ayudan a los desplazados en todo el mundo proponen que los costos sean absorbidos por los países industrializados que más incidencia tienen en el calentamiento global, como Estados Unidos y China, los mayores emisores de gases de efecto invernadero.

9.4.2.- La problemática poblacional

La misma *Era de la ecología* surgida en la segunda mitad del siglo XX estuvo signada por la idea de *límite*; se miden y cuantifican parámetros que hasta ahora se mantenían difusos, hasta llegar a la consideración cuantificada de la especie humana. ¿*Cuántos* son la especie humana que creíamos sólo un concepto universal abstracto? Y más aún ¿*hasta cuántos* pueden ser los integrantes de 'la humanidad'? Pero esos principios han generado duras críticas, sobre todo entre aquellos que no comparten que el estilo de vida y la

[170] Guillermo IDIART, 'Éxodo masivo por el cambio climático', en Diario LA NACION, Domingo 20 de diciembre de 2009.

población humana sean las claves del impacto excesivo sobre la biosfera; o que la vida, incluyendo las culturas, sólo puedan florecer con una reducción de tal impacto.

Es un hecho que –en muchos casos- el aumento de la población trae gran sufrimiento para el hombre mismo. En 'Ecosophy, Population and Free Nature' ['Ecosofía, Población y Naturaleza Libre], argumenta Naess que en las sociedades industrializadas los padres reconocen que tener muchos hijos significa una menor expectativa de vida para cada uno, y optan por disminuir su número para brindar a cada uno una vida mejor. Por tanto, deberíamos reconocer colectivamente que seguir incrementando la población humana no es lo mejor para los intereses humanos, y mucho menos para el resto de las formas de vida. [171]

El diagnóstico de Leonardo Boff en *La dignidad de la tierra*, puntualiza:

> **Los principales problemas globales que tocan al medio ambiente son los siguientes: la lluvia ácida, el calentamiento de la atmósfera, la destrucción de la capa de ozono, la deforestación, desertización y la superpoblación.** (*La dignidad…*, p.27) [172]

La antropología sugiere que el hacinamiento, en lugar de alentar disminuye las posibilidades de creación y diversidad cultural. El logro de la felicidad, el disfrute del placer y la búsqueda de la perfección no requieren grandes masas humanas. En 'Culture and Environment' Naess presenta una cierta paradoja: cuando la gente lee que nuestro comportamiento irresponsable podría causar una nueva edad de hielo o el crecimiento del nivel del mar dentro de unos cientos de años, acepta que se tomen medidas consideradas apropiadas. Pero cuando se dice que tales impactos podrían ser, además, un efecto del crecimiento demográfico sostenido, son reluctantes a aprobar medidas apropiadas y éticamente aceptables para contener tal impacto poblacional. ('Culture and Env…', p. 57)

Muchos críticos de estas ideas en el *MEP* han acusado al movimiento de misantropía; para Naess, la fórmula de la no 'interferencia' no implica que los humanos no deban modificar algunos ecosistemas, tal como lo hacen otras especies.

> **Los humanos han modificado la Tierra durante toda su historia y probablemente seguirán haciéndolo. Lo que está en discusión es la *naturaleza* y el *grado* de tal interferencia.** ('Algunos aspectos…', p. 40) [173]

---

[171] Arne NAESS, 'Ecosophy, Population and Free Nature' Trumpeter 5:3, Summer 1988, pp. 113-119.

[172] Leonardo BOFF, *Ecologia, mundializaçao, espiritualidade. A emergência de um novo paradigma,* 1996 (*La dignidad de la Tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*, Madrid, Trotta, 2000; traducción de José Luis Castañeda Cagigas).

[173] Arne NAESS, 'The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects' Philosophical Inquiry 8, 1986, 10-31. (Ahora también en *SWAN*, Vol. X, 33-55). 'The slogan of 'noninterference' does not imply that human beings should not modify some ecosystems as do other species.

En el mismo sentido, Para Bill Devall, el tema no debe centrarse en el enfrentamiento entre una especie intrusa y la naturaleza prístina, sino en *el tipo, la escala y magnitud de la modificación antrópica*.[174] En tanto la interferencia humana sobre la vida en la Tierra fue moderada, no fue tal vez relevante qué concepción de la relación Hombre-Naturaleza se sostenía. Pero ahora que somos una enorme cantidad de gente y con una capacidad descomunal de modificación del medio y aún de su destrucción, la cuestión se tornó relevante y es de gran importancia. En particular, en lo que hace a la ignorancia de los impactos en el largo plazo. Esto último podría marcar la gran diferencia entre *antropocentrismo fuerte* y *débil* según la distinción que realizara Norton.

Un indicador significativo de 'nuestro puesto en el mundo' lo constituye la *Huella Ecológica* (HE). Esta es una medida del consumo de recursos naturales renovables de una población humana. La HE es la tierra o mar productivos requeridos para producir todas las cosechas, carnes, mariscos, madera y fibra que consuma para sostener su requerimiento de energía y dejar espacio para su infraestructura. O sea, es la sumatoria de la superficie de tierra ecológicamente productiva utilizada para el consumo de energía fósil (expresada en la tierra requerida para absorber el CO2); construcciones (tierra degradada); jardines (producción casera de flores, frutas y vegetales); cultivos; pasturas para producción de lácteos, carne y lana; bosques, etc.

Si se considera que la superficie de la Tierra tiene unas 11.4 mil millones de hectáreas de tierra y mar productivos, luego de descontar todas las áreas de hielo, los desiertos y los océanos. Dividida esta superficie por la población global de 6.300 millones de personas en 2006, da un total de 1,8 ha disponibles por persona. Pero ya en 1999 la HE del consumidor promedio en el mundo era de 2,3 ha, o sea un 20% más que la capacidad biológica de la biosfera. Fuera del promedio, las diferencias entre países pueden ser muy marcadas. Se pueden dar algunas cifras aproximadas: Estados Unidos 9.7; Francia 5.3; Japón 4.3; Argentina 3.02; Nigeria 1.0.

La lectura completa de la tabla obliga a una reflexión sobre los criterios vigentes sobre los logros del desarrollo humano. Todos los países considerados de alto desarrollo humano tienen una HE negativa, es decir, toman de la naturaleza más de lo que les corresponde; utilizan más de 1.8 ha/per cápita para conservar su nivel de vida. O sea: los

---

Human beings have modified the earth and will probably continue to do so. At issue is the nature and extent of such interference.'

[174] Bill DEVALL, *Simple in Means, Rich in Ends. Practicing Deep Ecology*, Salt Lake City, Peregrine Smith Books, 1988.

niveles de vida ‘decentes’ indicados por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) de los que gozan los países de alto desarrollo humano ¡dependen de un sobre-consumo y un elevado derroche!

De un lectura comparativa de los postulados del *MEP* enunciados en la versión del ’84 y ‘corregidos’ por un grupo de seguidores en el ’95, el lector puede hacerse una idea de lo que podría llegar a ser una propuesta ‘políticamente más correcta’ del movimiento. De todos modos, sigue vigente la clásica, al menos en los textos de referencia.

Capítulo 10

Legado problemático de los postulados del *MEP*

-Segunda Parte-

Entre los sostenedores del *MEP* no hay un acuerdo total respecto a qué sería más urgente de encarar hoy, al mismo tiempo que hay diversos caminos propuestos para llegar a las metas acordadas. A la luz del valor de la diversidad, tales diferencias deberían ser respetadas y no constituirse en motivo de disputas sectarias. El problema con el crecimiento económico y el vacío del consumismo son suficientemente claros, aunque ellos no muestran cuáles son los pasos necesarios a seguir para superarlos, en el momento actual.

10.1.- Sobre los cambios culturales a promover

Estos últimos postulados, los más políticos en sentido amplio, instalan las cuestiones del cambio de paradigma cultural, de las pautas de consumo y los estilos de vida, etc. Los relacionaremos con ideas de Mamfred Max-Neef, Adela Cortina, Sebastián Campanario, Philip Cafaro, Andrew Light, Ramachandra Guha, Michael Soulé.

Propuesta de 1984	**Modificaciones de 1995**
P6.- Por lo tanto deben cambiarse las políticas. Estas políticas afectan a las estructuras económicas, tecnológicas e ideológicas básicas. El estado de cosas resultante será profundamente diferente del presente.	
P7.- El cambio ideológico consiste fundamentalmente en apreciar la *calidad de vida* (vivir en situaciones de valor inherente, cualitativo) más que adherirse a un *nivel de vida* cada vez más alto.	P7.- Las estructuras básicas ideológicas, políticas, económicas y tecnológicas deben por lo tanto cambiar.

P8.- Quienes suscriben los puntos precedentes tienen la obligación directa o indirecta de tratar de llevar a cabo los cambios necesarios.	P8.- Aquellos que acepten los siguientes puntos tienen la obligación de participar en la implementación de los cambios necesarios, y hacerlo pacífica y democráticamente.

Cuadro 8

10.1.1.- Cambios en las pautas de consumo

Más allá de la dificultad que entraña asumir responsablemente estas cuestiones, paso a paso se va instalando desde distintos abordajes la crítica al estilo de vida ambientalmente insustentable. Los patrones dominantes de producción y consumo están causando devastación ambiental, agotamiento de recursos y una extinción masiva de especies. Los beneficios del desarrollo no se comparten equitativamente, la brecha entre ricos y pobres se está ensanchando. La injusticia, la pobreza, la ignorancia y los conflictos violentos causan grandes sufrimientos. Estas tendencias son peligrosas, pero no inevitables.

Un aspecto muy sensible a considerar es el relativo a la producción, uso y consumo de bienes, y la disposición final de sus residuos. Adela Cortina, especialista en ética práctica y catedrática de la universidad de Valencia, ha considerado muy relevante el tratamiento de una ética del consumo, o consumo responsable. En su obra *Por una ética del consumo,* año, caracteriza al consumo humano ideal según distintos criterios; que sea: *autónomo, justo* y *felicitante*. Hemos encontrado relaciones significativas entre los planteos de Cortina y la idea de un consumo *ambientalmente* responsable, según algunos planteos del *MEP*.

I) La condición de *autónomo,* de libre, refiere a que la persona debe tomar conciencia de sus motivaciones personales y las creencias sociales que intervienen en sus elecciones, a fin de no caer ante las presiones externas. Admitimos, con Cortina, que:

> **(…) los consumidores están sumamente condicionados por las creencias sociales, por sus propias motivaciones inconscientes, por el marketing, los grupos de referencia, los medios de comunicación y las instituciones, pero no están determinados, de ahí que consumir o no y cómo hacerlo esté en parte en sus manos.** (*Por una ética…*, p.234) [175]

[175] Adela CORTINA, *Por una ética del consumo,* Montevideo, Taurus, 2002.

Debería entenderse que la autorrealización personal no depende de la adquisición de un determinado producto. En el mejor de los casos, los bienes del mercado son sólo un medio para el desarrollo de nuestras capacidades y para la realización de un proyecto de vida conscientemente elegido desde la autonomía. Sin embargo, insiste Cortina que el consumidor:

> **Goza de una libertad básica, de un básico distanciamiento con respecto a las cosas, que le permite forjarse su autonomía, ir haciendo uso de la libertad básica para apropiarse de las mejores posibilidades vitales, entre las que se incluye el apropiarse de sí mismo, en vez de perder las riendas de la propia existencia y expropiarse, pasar a ser propiedad de otros o de las cosas.** (*Por una ética…*, p. 235)

II) Sobre la calidad de *justo* del consumo, se plantea que no estamos solos y debemos consumir de modo que no limitemos la oportunidad de otros para desarrollar sus capacidades y llevar a cabo sus proyectos de vida. Además, Cortina subraya que un tipo de consumo ético y justo debería ser universalizable, que todos los habitantes del planeta tengan acceso a él y no sólo una parte, sin descartar la responsabilidad intergeneracional con las generaciones futuras.

Muy en concordancia con esta idea, el texto de 1984 'Deep Ecology and Lifestyle' [Ecología Profunda y estilo de vida] (en adelante 'DE and…'), exhibe veinticinco recomendaciones entre las cuales extractamos:

> **Uso de medios sencillos. Evitamiento de medios innecesariamente complicados para alcanzar una meta o propósito. (…) Anticonsumismo y minimización de la propiedad personal. (…) Ausencia o bajo nivel de 'novofilia' -el amor a lo que es nuevo meramente porque es nuevo.** ('DE and…', p.259-260) [176]

Estas recomendaciones van acompañadas por precursoras ideas de consumo justo, como:

> **Intento por mantener y aumentar la sensibilidad y apreciación de los bienes que existen en cantidad suficiente para ser disfrutados por todos. (…) Preocupación acerca de la situación del Tercer y Cuarto Mundo y el intento por evitar un**

[176] 'Use of simple means. Avoidance of unnecessary complicated means to reach a goal or end. (…) Anticonsumerism and minimization of personal property. (…) Absence or low degree of 'novofilia' –the love of what is new merely because it is new.' Arne NAESS, 'Deep Ecology and Lifestyle', en George SESSIONS, (ed.), *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, Boston, London, Shambhala, 1995, pp. 259-261.

estándar de vida material demasiado diferente y más alto que el necesitado (solidaridad global de estilo de vida). ('DE and…', p.260) [177]

La promoción de una solidaridad global de estilos de vida supone además:

Apreciación de estilos de vida que son universalizables, que no son escandalosamente imposibles de sostener sin injusticia hacia el prójimo u otras especies. ('DE and…', p.260) [178]

10.1.2.- Cambios en los estilos de vida

III) Un tercer requisito para que el consumo sea ético –siguiendo a Cortina- es que sea *felicitante*. Esto nos acerca de algún modo al tema de las diferencias entre *nivel de vida* y *calidad de vida.* Adela Cortina puntualiza que una felicidad basada en motivaciones como el afán de novedad o de emulación a través de la adquisición de bienes de consumo, resulta inalcanzable. Se sugiere sustituir ese tipo de consumo inmediatista por actividades que sean felicitantes por sí mismas, como pasear, cultivar amistades, pasar el tiempo con la familia, leer, escuchar música.

Naess sostuvo –tanto en el artículo que venimos comentando como en distintos momentos a lo largo de su vasta obra- similares aspiraciones:

Procurar profundidad y riqueza de experiencia, más que intensidad. Apreciar y elegir, siempre que sea posible, un trabajo significativo, más que uno sólo para vivir. (…) Intentos por vivir en la naturaleza en lugar de simplemente *visitar* lugares hermosos (…). Evitamiento de actividades que son meramente auxiliares, sin valor intrínseco, o que están a muchas etapas de distancia de las metas fundamentales. ('DE and…', p.259-260) [179]

Naess ha prestado especial atención a los avances de investigaciones en el campo de las ciencias sociales aplicadas, sobre parámetros de *calidad de vida* y *estándar de vida*. Desde una perspectiva enfocada en la *calidad de vida*, los patrones de trabajo o consumo existentes pueden resultar insatisfactorios. Este giro conduce a un incremento en la felicidad,

---

[177] 'Endeavor to maintain and increase the sensibility and appreciation of goods of which there is enough for all to enjoy. (…) Concern about the situation of the Third and Fourth Worlds and the attempt to avoid a material standard of living too much different from and higher than the needy (global solidarity of lifestyle)'

[178] 'Appreciation of lifestyles which are universalizable, which are not blatantly impossible to sustain without injustice toward fellow humans or other species.'

[179] 'To go for depth and richness of experience rather than intensity. To appreciate and choose, whenever possible, meaningful work rather than just making a living. (…) Attempts to live in nature rather than just visiting beautiful places (…). Avoidance of activities which are merely auxiliary, having no intrinsic value, or being many stages away from fundamental goals.'

no en su decrecimiento. En su artículo 'Quality of Life Research' [Investigación sobre calidad de vida] de 1998, Naess se refiere a los avances de investigaciones en el campo de las ciencias sociales aplicadas, sobre parámetros de *calidad de vida* y *estándar de vida*. [180]

Mientras este último se intenta calcular y caracterizar en función de un estado de cosas objetivo, la calidad de vida se rehúsa a quedar encasillada exclusivamente en parámetros objetivos cuantificables. Su identificación está más ligada a lo que uno siente, antes que a lo que uno debería sentir o a lo que uno posee. Está anclada a las sensaciones, a las vivencias que se ponen de manifiesto ante la particular significación que le da cada sujeto a una situación de hecho objetiva. Ante la misma situación objetiva en cuanto al estándar de vida, puede haber apreciaciones acerca de la calidad de vida que tal estándar genera, completamente diferentes, no sólo en el grado sino en el signo.

Establecer una demarcación clara entre ambos términos no es fácil. Los estudios llevados a cabo al menos en los países ricos, indican que, *una vez cubiertas las necesidades básicas*, el estándar de vida ligado a las posesiones y al nivel de ingreso no es lo que más cuenta, sino más bien *el nivel social relativo* que esos bienes otorgan a cada uno. Lo que parece contar es la relación entre las personas en su medio social, y no una suma neta de bienes por sí misma. Justamente la calidad de vida nos indica cómo estamos sintiendo la misma vida.

El vasto incremento del consumo individual en los países ricos occidentales, por lo menos desde 1960, ha sido la mayor fuente de polución y del declive de las condiciones de vida globales en general. Una reducción de tal consumo implicaría –según Naess- un período de transición donde la idea de disminución del estándar de vida vendrá inevitablemente ligada a la sensación de pérdida en la calidad de vida. Los viejos y apreciados hábitos, aunque malos, no se dejan de lado sin pesar y dificultad.

El economista argentino Sebastián Campanario registra en su trabajo *Economía de la insólito*, cómo se perfila en algunos países ricos un serio deseo de crear condiciones generales favorables a un incremento significativo en la calidad de vida de los pueblos, en especial en la tendencia a la búsqueda de una economía de la felicidad no basada, por supuesto, sólo en la riqueza económica. Para el joven economista argentino, esto impone la necesidad de aclarar lo mejor posible cuáles serían las causas que podrían llevar a tal

[180] Arne NAESS, 'Quality of Life Research' en *The Trumpeter*, Vol. 21, nº 1, 2005.

incremento, y llegar a una distinción entre progreso económico y mero aumento del ingreso per cápita. [181]

Estas cuestiones son tan importantes para la ética ambiental como para la ética en general porque las acciones que afectan al ambiente ser revierten sobre nosotros y nos afectan en cuanto que abren o cancelan posibilidades para el hombre. Nuestras decisiones de consumo ambientalmente apropiado o no, pueden hacernos mejores o peores personas y crear mejores o peores sociedades: más sanas o más enfermas, más ricas o más pobres, más sabias o más ignorantes.[182]

Cuarenta años atrás, cuando estas propuestas formaban parte de los primeros reclamos del pensamiento ambiental, sonaron para muchos como el producto de trasnochadas tribus misantrópicas, irracionales, utópicas, contraculturales en el peor sentido, contrarias a la ciencia, a la tecnología, a la civilización y al humanismo. En la actualidad, desde la academia, múltiples filósofos y pensadores insisten, como Adela Cortina –y sin miedo a ser sospechados-, en no identificar la felicidad con el consumo indefinido de productos del mercado. Y aún más, nos indican cómo los más inteligentes ya están de vuelta y optan por la calidad de vida frente a la cantidad de los productos, por una cultura de las relaciones humanas, del disfrute de la naturaleza, del sosiego y la paz, totalmente reñida con la aspiración a un consumo ilimitado.

10.2.- Sobre la idea de 'cambio de paradigma'

El planteo mismo de la necesidad un 'cambio de paradigma' cultural sigue siendo un tópico en la filosofía ambiental. Numerosos pensadores suelen ofrecen profusas descripciones del paradigma de la modernidad que se quiere reemplazar, –a partir de una generalización del término usado por Kuhn- en base al reconocimiento de sus limitaciones, inconsistencias o anomalías. En *La estructura de las revoluciones científicas*, 1962, Thomas Kuhn consideró fundamental destacar el carácter estructural de todo paradigma científico, compuesto (sintéticamente) por:

- Leyes explícitamente establecidas y supuestos teóricos,
- las maneras normales de aplicar las leyes fundamentales a los diversos tipos de objetos,

[181] Sebastián CAMPANARIO, *La economía de lo insólito*, Buenos Aires, Planeta, 2005.
[182] Philip CAFARO, 'Thoreau, Leopold y Carson: hacia una ética ambiental de la virtud' en Teresa KWIATKOWSKA, Jorge ISSA, (comp.), *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos.* Tomo II, *Op. Cit.* p. 46.

- y (lo más escandaloso de su visión), algunos principios metafísicos muy generales. [183]

Pero a diferencia de la concepción compleja estructural del paradigma kuhneano, en general se suele equiparar la idea de paradigma a una mera concepción del mundo. Y respecto al nuevo paradigma rival que se promueve y al que se adhiere, no se avanza más allá de ponerle un nombre o describir a grandes rasgos los supuestos metafísicos o ideológicos que lo caracterizarían. No quedan claros sus principios y las vinculaciones de tales principios al campo de las aplicaciones prácticas.

Sin embargo, nuestra hipótesis en este trabajo es que en la estructura del *Diagrama del Delantal* se podría reconocer un sistema de relaciones análogo al de los componentes de un paradigma científico; obviamente, no se trata de la búsqueda del saber científico sino de un programa de acción social y política en sentido amplio. Permítasenos por un momento (y sólo por un momento) jugar con esta idea de analogía entre el *Diagrama del Delantal* y un paradigma al estilo kuhneano o lakatosiano (en este caso sería análogo a un programa de investigación de un grupo de investigadores).

Considerados sincrónicamente, los principios podrían constituir algo así como la matriz programática de un paradigma; el núcleo de ocho postulados básicos acordados entre sus mentores y aceptados por los seguidores ocuparía un lugar análogo al que ocupan las leyes y teorías en un paradigma o programa científico.

- Como en todo paradigma, la adhesión a los principios implica, de algún modo, compartir un diagnóstico de situación, por ejemplo: *que el impacto humano sobre los seres no humanos es excesivo.*
- Como en todo paradigma, los principios permiten señalar y destacar hechos que se consideran significativos, en este caso: *la pérdida de calidad de vida para muchos humanos, la pérdida acelerada de diversidad natural y cultural, etc.*
- Como en todo paradigma, la puesta en común de postulados también revela un acuerdo en torno a valores compartidos, p. e.: que *toda forma de vida tiene un valor en sí misma.*

En lo que hace a las posibles aplicaciones o relación entre los principios del *MEP* como paradigma de acción y la práctica concreta, esta corriente de la filosofía ambiental destaca innumerables referencias a ejemplos reales, indicando al aspirante o seguidor

[183] Thomas KUHN, *The structure of scientific revolutions*, 1962 (*La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 8ª 2004 [1971]; traducción de Agustín Contin)

diversas prácticas compatibles con los principios acordados[184]. Solemos encontrar recomendaciones tales como:

- intentar mantenerse en situaciones de valor intrínseco, más que meramente estar ocupado,
- apreciar las diferencias étnicas y culturales entre las personas. No sentirlas como amenazas.
- ante una naturaleza vulnerable, vivir en un estilo 'liviano y sin dejar huellas',
- cuando haya un conflicto entre los intereses de los animales domésticos y las especies salvajes, tender a proteger estas últimas,
- proteger los ecosistemas locales, no solamente las formas de vida individuales. Sentir la propia comunidad como parte del ecosistema,
- tratar de actuar resueltamente y sin cobardía en los conflictos, pero permaneciendo no-violento en palabras y actos,
- participar o apoyar la acción directa no violenta cuando otros medios de acción fracasan,
- practicar el vegetarianismo, total o parcial, etc. (hemos mencionados otras en puntos anteriores)

A modo de una *heurística positiva* (al decir de Lakatos en relación a los programas de investigación)[185], los ejemplos constituyen lineamientos y sugerencias de caminos a seguir, de estilos de vida y acciones compatibles con la plataforma de los principios. A menudo, las propuestas desde el *MEP* han resultado extrañas para algunos o poco comprensibles. Varios otros las han rechazado ácidamente, al no comulgar con los estilos de vida sugeridos.

Y sobre el lugar que ocupan los supuestos metafísicos en todo paradigma o programa, el hecho de que el núcleo central de la plataforma (*nivel 2*) se derive, de algún modo, de presupuestos filosóficos o visiones del mundo en general (*nivel 1*), no es algo que aquí se oculte (a diferencia de lo que puede haber pasado con la actividad científica). Según Naess, los filósofos están bien equipados para ayudar a una articulación clara y convincente

[184] Una visión panorámica de los distintos lineamientos se puede encontrar en: Bill DEVALL, George SESSIONS, *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*, Gibbs Smith, Salt Lake City, 1985; Bill DEVALL, 1988 *Simple in Means, Rich in Ends. Practicing Deep Ecology*, Peregrine Smith Books, Salt Lake City, 1988; Arne NAESS, 1984, *Økologi, samfunn og livsstil*, Oslo, Universitetsforlager, 1976 (Arne NAESS, *Ecology, Community and Lifestyle, Op. Cit.*)

[185] Filósofo húngaro Imre LAKATOS, La metodología de los programas de investigación científica, Madrid, Alianza, 1993.

de las relaciones premisa/conclusión entre las verdades últimas (*nivel 1*) y las consecuencias prácticas (*niveles 3 y 4*).

Pero más allá de la homologación provisoria que hemos intentado del *Diagrama del Delantal* con un paradigma, lo cierto que el diagrama muestra la perspectiva de funcionamiento de una propuesta ecofilosófica, no como paradigma estático sino como 'movimiento'. En este punto nos damos cuenta que la categoría de 'paradigma' es insuficiente si se la toma en sentido demasiado estático o sincrónico. La expresión 'movimiento' es la apropiada, ya que el *Diagrama del Delantal* es una propuesta abierta, que de ningún modo elude el hacerse cargo de las implicancias y consecuencias de sus aplicaciones. [186]

Estos criterios se aplican muy bien a la idea que tiene Naess del *MEP* y de la función de la filosofía, como una actividad de investigación y acción que deberá ser de algún modo validada en el futuro, de acuerdo con sus consecuencias. No es una actividad académica exclusiva de una secta de 'creyentes auténticos', de comunidades paradigmáticas que discuten sólo entre quienes comparten las mismas actitudes. En principio es más abierta, hasta cierto punto pluralista. En términos de Steve Fuller, no se constituye en una *Alta iglesia* indiferente a las necesidades de la *Baja iglesia*, de la gente de la calle. [187]

10.3.-¿Se sostiene aún el *MEP*?

Los sostenedores del *MEP* se han visto enfrentados a ciertos aspectos problemáticos, derivados de sus asunciones teóricas y/o prácticas. Dichos aspectos problemáticos podrían resultar el equivalente a las *anomalías* que aquejan a todo paradigma científico, y que anticipan de algún modo su futuro reemplazo por otro paradigma que pueda resolver mejor las inconsistencias del primero.

Por ejemplo, la puesta en práctica de los principios 4, 5 y 6 de la plataforma, -relacionados con el diagnóstico del excesivo impacto de la especie humana sobre las especies no humanas-, estuvo acentuando una tendencia a la defensa de la preservación natural estricta, en la defensa de la idea de *wilderness* o de *espacio natural primordial*. Y

[186] El epistemólogo Steve FULLER criticaba en *Social Epistemology*, Bloomington, indianápolis, Indiana Univ. Press, 1988, la idea kuhneana de paradigma, considerándolo un movimiento social retenido, paralizado. La expresión *movimiento* es, para Fuller, más apropiada a lo que debería ser la ciencia, un paradigma liberado, ciencia con la gente, haciéndose cargo de las implicancias y consecuencias de sus aplicaciones.

[187] Steve FULLER, 'STS as a Social Movement: On the Purpose of Graduate Programs', *Science, Technology and Society*, *91*, 1992, pp 1-5.

esto acarreó innumerables críticas sobre muchos de sus gestores, al menos desde dos puntos de vista.

I) En primer lugar, no todos los ambientes que se quieren aún conservar permiten sostener el ideal de una naturaleza prístina, virgen, no habitada. En el caso de América Latina, por ejemplo, gran parte de las inmensas áreas 'naturales' en el sentido de no modificadas por acciones antrópicas, desde selvas amazónicas hasta desiertos, tienen sin embargo algún tipo de población autóctona o indígena usufructuaria. Sus condiciones de productividad suelen ser muy bajas, por lo que dependen de grandes extensiones para subsistir y en muchos casos las áreas protegidas terminan siendo el último refugio de poblaciones nativas marginadas.

Se trata, por un lado, de contener el avance prepotente que prevalece en el frente agropecuario sobre los ecosistemas naturales, con gran sustitución de sus componentes primigenios. Pero también es cierto que la expansión de las políticas preservacionistas amenaza la supervivencia cultural y física de pueblos campesinos o indígenas también en África y Asia. El movimiento está diseñado en principio para incorporar simpatizantes de culturas tan diversas del mundo, con un modo de pensar, de sentir y de vivir su realidad bien distinto al de los seguidores en el llamado Primer Mundo. Pero en varios casos hubo reacciones desde países en desarrollo como India, muy ácidas, en contra de esta propuesta de limitación de la ocupación de los espacios silvestres.[188]

II) Por otro lado, se constata que no toda la diversidad que se desea conservar es producto sólo de la evolución biológica natural. La biodiversidad existente en los territorios de muchos pueblos indígenas resulta más bien producida o, por lo menos, estimulada por las técnicas de esas sociedades. Fueron las relaciones de estos grupos humanos con su ambiente las que mantuvieron particularidades de ciertos espacios vitales e incluso contribuyeron al desarrollo de las composiciones eco-biológicas allí existentes. La adhesión a la *biología de la conservación* ha influido de modo significativo en las propuestas prácticas del movimiento, flexibilizando su perspectiva. Por lo que se ve, no son anomalías que socaven, al menos por ahora, la confianza en la propuesta del movimiento.

[188] Ver por ejemplo: Ramachandra Guha, 'Radical American Environmentalism and Wilderness Preservation; A Third World Critique', 1989, en David SCHMIDTZ, Elizabeth WILLOTT, *Environmental Ethics. What Really Matters. What Really Works.* New York - Oxford, Oxford University Press, 2002, pp.285-293.

La *biología de la conservación,* introducida por Michel Soulé a partir de 1985, [189] refiere a su ámbito como una ciencia de crisis. Aspira a cambiar el modo en que las sociedades industriales valoran la naturaleza, tratando también de cambiar la cultura de la ciencia misma. Por ejemplo, no alentando la dicotomía hecho/valor. Muchos biólogos de la conservación (ya que no todos adhieren a esta postura) integran valores económicos, espirituales, estéticos. Al igual que Naess, asocian ciencia con *ecosofía*, aceptando valores y la consecuencia de actuar. Y reconocen, además, que sus axiomas han sido elaborados bajo la inspiración de la *ecología profunda*.

Al no estar institucionalizado, el *MEP* no realiza acciones directas por sí mismo, pero la riqueza de consecuencias derivables de sus postulados es notable. Se apoyan propuestas como la Carta de la Tierra, la Estrategia Mundial para la Conservación y la Agenda 21. También los planes y programas diseñados por instituciones gubernamentales o no gubernamentales como Foundation for Deep Ecology, Movimiento Bioregional, MAB-UNESCO, Natural Capitalism, Wildlands Project, Natural Step, Ecoforestry, Earth Institute, etc. Dave Foreman ha liderado por un tiempo la polémica Earth First! contra la industria maderera de Estados Unidos, John Seed coordina el proyecto Dharma Gaia Trust para la recuperación del bosque nativo en Sri Lanka y otras regiones, Douglas Tompkins ha promovido emprendimientos de conservación en el Sur de Chile y en Argentina, etc.[190]

El *MEP* no disuelve otras problemáticas agudas de la época, como la falta de justicia social o las alteraciones frecuentes de la paz. Por el contrario, considera que el compromiso ecopolítico de sus seguidores contribuye en gran medida a la causa por la paz y el bienestar social. La tarea está propuesta a largo plazo, producto del esfuerzo sostenido de sus adherentes. Es un desafío para las próximas décadas; se acepta que puede haber desacuerdos legítimos en cuanto a las prioridades de la acción y que tales desacuerdos son saludables.

También el uso de términos como *biocentrismo*, generó un gran malestar entre ciertos críticos, acusando a la propuesta de escándalo misantrópico. Para el ecofilósofo estadounidense Andrew Light, el problema central consiste en persuadir a los encargados de las políticas ambientales y al público en general de que sigan la senda de la protección y la rehabilitación del entorno. Dado que las intuiciones morales de la gente normalmente se expresan en términos antropocéntricos o exclusivamente humanos, es importante que los especialistas en ética ambiental modifiquen la dirección de sus esfuerzos y reconsideren los

[189] Michael SOULÉ, 'What is conservation Biology?' *Bioscience 11*, 1985.
[190] Alicia Irene BUGALLO, *'Ecología Profunda* y conservación de la naturaleza; nuevos desafíos' en *The Proceedings of the Twenty-First World Congress of Philosophy*, Volume 3, Philosophical Society of Turkey, Ankara, 2007, pp.227-234.

argumentos no antropocéntricos, no tanto porque sean falsos, sino porque hasta ahora has sido ineficaces.

El filósofo ambiental pertenece no sólo a la comunidad académica filosófica, sino a la comunidad ambientalista. La práctica le demandará asumir posturas antropocéntricas –más allá de sus preferencias personales- por razones, digamos, estratégicas, para lograr un mayor número de adhesiones.[191] En general siguen siendo numerosos los conflictos al *nivel 3* y *nivel 4* de las aplicaciones y realizaciones concretas, debido al enfrentamiento con las corporaciones madereras, mineras, etc.; y se han registrado también algunas reacciones adversas en pueblos no industrializados pero que de alguna manera aspiran a seguir el camino abierto por los más desarrollados tecnológicamente.

La *obligación* de actuar referida en el Postulado 8, implica una necesidad a nivel de los medios, un deber hacer algo (como un *medio*) si deseo otra cosa mejor (como un *fin*). No indica una obligación fuerte sino en todo caso una prescripción para la solución de los problemas ambientales; las acciones a realizar o las acciones a omitir deben estar acordes con los principios o valores sostenidos en los postulados anteriores. Son obligaciones de .proponer y desarrollar direcciones adecuadas para alcanzar un fin preferible'.

Al menos en la elaboración del *MEP*, lo que obliga son las consecuencias que se desean y se tienen presentes. En todo el mundo, a cierto nivel, se nota una tendencia a invertir el dominio tradicional de los 'hechos duros' frente a los 'valores blandos'. Últimamente, los que se están haciendo más duros son los compromisos valorativos.

[191] Andrew LIGHT, 'Taking Environmental Ethics Public', en David SCHMIDTZ, Elizabeth WILLOTT, *Environmental Ethics. What Really Matters. What Really Works. Op. Cit*. pp. 556-566.

Reflexiones finales

Nos hemos estado ocupando con un pensador reconocido en numerosos círculos de Europa, Estados Unidos y diversos países de Asia. Algunos hechos destacables en la década de los 70' del siglo pasado, pueden servirnos de indicador de su prestigio como filósofo, tanto desde la semántica y la teoría social de la ciencia, como en su rol de 'filósofo ecologista noruego'.

En primer lugar, podemos mencionar la serie de debates para la televisión pública holandesa, en noviembre de 1971, sobre las preocupaciones básicas de la humanidad. Allí se presentaron cuatro pares de académicos, reflexionando sobre diversos tópicos de actualidad. Arne Naess fue invitado al diálogo con el empirista inglés Sir Alfred Jules Ayer (tratando de defender Naess las limitaciones del empirismo para alcanzar una *visión total*). [192]

Pero destaquemos también la talla intelectual de los demás participantes del ciclo, moderado por el filósofo holandés Fons Elders; estuvieron: el lingüista estadounidense Noam Chomsky frente al filósofo posmoderno francés Michel Foucault; el neurofisiólogo australiano ganador del premio Nobel John Eccles con el epistemólogo austríaco Karl Popper; y el filósofo posmarxista polaco Leszek Kolakowski con el sociólogo marxista francés Henri Lefebvre. [193]

Otro hecho que podemos destacar refiere a los fructíferos intercambios con el filósofo de la ciencia austríaco Paul Feyerabend, de lo que nos queda, entre otros artículos, su elaboración de 1975: 'Why not science for anarchists too? A reply to Feyerabend '['¿Por qué no ciencia también para anarquistas? Una respuesta a Feyerabend']. [194] Cabe decir también que en más de un ensayo sobre epistemología y teoría de la ciencia, se cita a Lakatos, Naess y Feyerabend –a los tres juntos- como sostenedores de un pluralismo teorético continuador de algunas de las líneas abiertas por Kart Popper y Thomas Kuhn.

Y finalmente, no podemos dejar de mencionar los numerosos premios recibidos durante su larga trayectoria académica y política, entre los que está el premio Sonning. Este

[192] Arne NAESS, Alfred AYER y Fons ELDERS 'The Glass in on the Table: The Empiricist versus Total View' en Nina WITOSZEK, Andrew BRENNAN, (edits.) *Philosophical Dialogues. Arne Naess and the Progress of Ecophilosophy*, London, Boulder, New York, Oxford, Rowman & Littlefield Publ., 1998. pp. 10-28.

[193] La trascripción de estos encuentros aparece en Fons ELDERS (ed.) *Reflexive Water. The Basic Concerns of Mankind*. London, Souvenir Book, 1974.

[194] Aparece en el libro: Paul FEYERABEND, 'El mito de la ciencia y su papel en la sociedad' y Arne NAESS, '¿Por qué no ciencia también para anarquistas? Una respuesta a Feyerabend', Cuadernos Teorema 53, Teorema, Valencia, 1979, pp. 37-57.

galardón es otorgado por la Universidad de Copenhague a diversas personalidades, en base a su contribución a la civilización europea. La lista de algunas figuras que lo recibieron nos permite constatar el especial reconocimiento de que Arne Naess también ha sido objeto.

Entre los premiados encontramos a: Albert Schweitzer, Alemania (1959), Bertrand Russell, Gran Bretaña (1960), Niels Bohr, Dinamarca (1961), Alvar Aalto, Finlandia (1962), Karl Barth, Suiza (1963), Dominique Pire, Bélgica (1964), Richard von Coudenhove - Kalergi, Austria (1965), Sir Laurence Olivier, Gran Bretaña (1966), W. A. Visser´t Hooft, Holanda (1967), Arthur Koestler, Hungría (1968), Haldor Laxness, Islandia (1969), Max Tau, Alemania (1970), Danilo Dolci, Italia (1971), Karl Popper, Austria (1973), Hannah Arendt, Alemania (1975), Arne Naess, Noruega (1977), Herman Gmeier, Austria (1979), Dario Fo, Italia (1981), Simone de Beauvoir, Francia (1983), William Heinesen, Islandia (1985), Jürgen Habermas, Alemania (1987), Ingmar Bergman, Suecia (1989), Vaclav Havel, República Checa (1991), Krzystof Kieslowski, Polonia (1994), Günther Grass, Alemania (1996), Jorn Utzon, Dinamarca (1998), Eugenio Barba, Italia (2000), Mary Robinson, Irlanda (2002) y Mona Hatoum, Libano (2004), Agnes Heller, Hungría (2006), Renzo Piano, Italia (2008), Daniel Barenboim, Argentina-Israel (2009).

Todos estos logros, sin embargo, no lo apartaron al tercer Naess de su nuevo compromiso con los movimientos sociales de base, en particular con el movimiento ambientalista crítico. Un compromiso que también le trajo sinsabores al por mayor, críticas, desprestigio en cierto sentido. Mario Bunge, por ejemplo, en *Semántica II. Interpretación y Verdad*, le reconoce cierto mérito académico cuando recuerda:

> **Lo que interesaba al segundo Wittgenstein y a sus apóstoles era, desde luego, la noción de *significado pragmático*. Este concepto puede ilustrarse, pero hasta el momento, ha escapado a la dilucidación teórica (Únicamente la noción de sinonimia pragmática ha sido dilucidada, pero no por Wittgenstein, sino por Carnap (1939) y Naess (1956).** (*Semántica II*, pp. 105-106)[195]

Pero como representante de la *deep ecology* Bunge no ha perdido la oportunidad de tacharlo de irracionalista.

Las relaciones de Naess con pensadores de épocas anteriores supone, para él, la persistencia de ciertas constantes a través de las modificaciones históricas de la reflexión. Naess fue componiendo su rol activo como *ecósofo* a partir de aspectos distintivos y también complementarios de Spinoza y James, pero también de Bergson, Whitehead, Mead, Jaspers, Gadamer…. Su valoración y priorización de la perspectiva ontológica (a distancia de la

[195] Mario BUNGE, *Semántica II. Interpretación y verdad*, Barcelona, Gedisa, 2009. En la cita se refiere al trabajo de NAESS: *Democracy, Ideology and Objectivity*.

ontología idealista y del enfoque deontológico de la ética) lo diferencia del estructuralismo o del positivismo lógico y también de posiciones filosóficas posmodernas.

A partir de este trabajo queda esbozado también un mapa de ruta tentativo en el paisaje de la producción filosófica naessiana, que pueda orientar futuras investigaciones y desarrollos. Entre las líneas interesantes para continuar investigando se podrían citar:

- Las influencias de Bergson y Whitehead,
- la influencia kantiana y al mismo tiempo su distancia a Kant, sobre todo en su preferencia por las inclinaciones que llevan a *acciones bellas* antes que el sometimiento al *imperativo categórico,*
- el impacto de la psicología humanista de Fromm y de la psicología genética de Piaget, sobre todo en lo que hace a la formación de la moral en la persona y del concepto piagetiano de sabiduría,
- la opción por la categoría de *gestalt* frente a la conocida de *sistema*, entre tantas,
- una profundización y estudio de los alcances de la ontología gestáltica (este es uno de los caminos que seguiremos nosotros). [196]

Finalmente, nuestro ensayo invita al lector a compartir un camino de reflexiones que dejan entrever un decurso personal de búsqueda [el de Naess, el nuestro, el de tantos], un andar siempre parcial y provisorio, entre fragmentos de sentido común, ciencia y filosofía. A modo de peregrinaje intelectual, predominan en él los trayectos penosos, inciertos, sin referencia aparente de estar llegando a algún destino. El camino supone una traza para la marcha y los sitios de descanso o meditación. De a ratos, la vista es panorámica, abierta, cómoda; por momentos, tiene la penumbra de un bosque cerrado. Por largos ratos la mirada no puede separarse del piso, no sobrepasa la punta de los zapatos. De pronto, el paso se hace fácil, el pensamiento se destraba y se recupera la confianza.

[196] Tratamos la línea de investigación: 'Vínculos entre la *ontología gestáltica* y el *panenteísmo* en Arne Naess; ¿un camino experiencial hacia la filosofía primera?' en el marco del proyecto de investigación 'Fenomenología de la religión y filosofía primera, en el marco del Nuevo Pensamiento' (Universidad del Salvador, Área San Miguel, Academia Nacional de Ciencias). Nuestra propuesta apunta a explicitar las relaciones eventuales entre la concepción de la experiencia jamesiana y su sentimiento de realidad o intención de existencia, la ontología holística relacional espinociana y la apertura a los contenidos concretos de la realidad en la configuración gestáltica experiencial de Naess. Ninguna de estas tres aproximaciones sostiene una separación tajante sujeto-objeto, por lo que aparecen en cierto modo diferenciándose de la tradición fuerte metafísica del pensar de Occidente. En el caso de Naess, fue la crisis ambiental que enfrentamos el móvil que lo llevó a repensar la adhesión a un pensar alternativo, un estilo de estar en el mundo, con el mundo, en apertura a lo asombroso y la maravilla de la creación.

Desde diversas perspectivas, aunque de modo muy limitado, estas páginas reflejan las variaciones de un territorio existencial por demás problemático. Pero el andar no siempre es solitario y se comparte a veces con otros peregrinos. Así, nuestro espíritu se enriquece y gana fuerzas para seguir diseñando esa ruta incierta que es nuestra vida como humanos, desde el anhelo de un futuro posible para la vida del planeta.

La idea misma de *amante de la sabiduría*, de lo que significa 'ser un filósofo', podría servirnos de guía para no detener la marcha. Naess sostuvo que la búsqueda de la sabiduría implicaba haber desarrollado una filosofía de vida, una visión filosófica totalizadora (*total view*), reconociendo los valores desde los cuales se priorizan las propias acciones, y viviendo plenamente de acuerdo con ellos.

Además de esa postura personal, individual, Naess sostuvo también que, en determinadas circunstancias y para determinados objetivos, la propuesta de un artificio político como podría ser el armado y defensa de un movimiento social de base (tipo *MEP*), podía reemplazar o al menos complementar la tarea más personal, privada, de reflexión o contemplación filosófica.

Efectivamente y en los tiempos que corren, dado el carácter globalizado y multicultural de la mayoría de las sociedades contemporáneas, el desafío político de cualquier filósofo ambiental puede ser cómo lograr que los seres humanos vivamos: a) de acuerdo con la naturaleza, b) en una misma comunidad, c) con gente que tiene nociones distintas acerca del sentido de la vida humana y de la naturaleza misma. Frente a esta diversidad cultural, diseñar acuerdos mínimos acerca de qué herramientas conceptuales, lingüísticas o persuasivas se han de usar, se torna esencial para la cooperación social y el avance de la filosofía ambiental misma.

Ante las dificultades y desafíos reales, algunos filósofos neo-pragmatistas contemporáneos han propuesto incluso otro modo de interpretar el *amor a la sabiduría*: este implicaría resolver cierto conflicto entre la inclinación personal y los requerimientos de las circunstancias socio-políticas que pueden estar alejados de la tendencia propia. *Sabio* sería el que logra un equilibrio entre la proclividad y la necesidad del diálogo multicultural, por un lado, y la firmeza ante las propias convicciones, por el otro, cuando puedan estar en conflicto.

En este punto nos ha resultado ilustrativo el trabajo del estadounidense Richard Rorty, quien en su libro *Filosofía y futuro*, 2000, dedica un significativo capítulo a 'Spinoza, el pragmatismo y el amor a la sabiduría'. [197] Allí nos sugiere:

> **Como vía para resolver esta tensión, quiero proponer una definición del término 'sabiduría'. Podemos usar este término para aludir al equilibrio adecuado entre estas dos virtudes: la virtud de escuchar a los demás con la esperanza de que puedan tener ideas mejores que las propias y la virtud de mantenerse firme hasta que a uno lo convencen sin lugar a dudas de que los propios criterios han sido desbancados. Es obvio que se trata de un equilibrio muy difícil, pero nadie ha dicho nunca que fuera fácil alcanzar la sabiduría. A menudo decimos que Sócrates y Spinoza la alcanzaron. Creo que una de las razones por las que lo decimos es que parecen haber logrado ese equilibrio.** ('Spinoza, el pragmatismo y…', pp. 117-18) [198]

Se trataría entonces de lograr un equilibrio en la combinación de las dos tendencias:

- defender las propias convicciones (ontológicas, epistemológicas, estéticas o de la índole que fueran) y
- descentrarse de la propia ideología a fin de lograr avances en acuerdos necesarios entre posturas no siempre coincidentes.

Pero ¿cómo lograrlo? Rorty sostiene que una de las vías es dividir las propias actividades entre lo público (las acciones en las que uno se implica en proyectos cooperativos con otros seres humanos) y lo privado (las acciones de la propia vida en las que uno no complace a nadie más que a sí mismo). La mayoría de las personas, defienden los neo-pragmatistas como Rorty, tiene por un lado sus propias visiones privadas (de lo sublime, por ejemplo) y por otro su personalidad pública, sus roles sociales. Las sociedades contemporáneas exigirían esto, ya que no son homogéneas sino pluralistas, multiculturales y en muchos casos democráticas. Ser *sabio* comportaría un equilibrio entre esas dos modalidades.

---

[197] Richard Rorty (1931-) es junto a Putnam uno de los filósofos estadounidenses vivos más importantes e influyentes del presente. Aunque entre Putnam y Rorty existen tanto semejanzas como diferencias significativas, ambos parecen compartir el ejercicio de un mismo 'estilo' filosófico (llámese 'neo-pragmatista' o 'post-analítico') crítico, pero tolerante, de distintas escuelas y tradiciones.

[198] Richard RORTY, *Philosophie & die Zukunft*, Frankfurt, Fischer Taschenbuch Verlag, 2000 (*Filosofía y futuro*, Barcelona, Gedisa, 2002; traducción Javier Calvo y Ángela Ackermann)

¿Podríamos decir, a partir de este criterio, que Naess fue un sabio, que fue un *ecósofo*? Es evidente que nuestro pensador ha estado lejos de ser un neo-pragmatista al estilo rortyano; pero tampoco le ha resultado tan difícil compatibilizar su estilo de vida en circunstancias en que debió interactuar con contextos diferentes. Con bastante sabiduría, ha podido compartir sus convicciones privadas con algunos seres afines, al mismo tiempo que ha ejercitado la discusión y la indagación disciplinada entre los afines y los divergentes, lo cual es apropiado para la gestación de los discursos y políticas públicas, centradas en proyectos comunes.

Fue la crisis ambiental contemporánea el móvil que lo llevó a revivir su adhesión temprana a un pensar alternativo conformado por los elementos señalados, un estilo de estar en el mundo, con el mundo, en apertura a lo asombroso y la maravilla de la creación. Ese seria el ámbito que interesa, el que vivimos; la filosofía debe ubicar al hombre en ese puesto experiencial. Tanto en la faz teórica como en la práctica, 'el tercer Naess' parece haber estado orientado por la necesidad de una nueva forma de *experimentar-creer-filosofar--actuar*, más adecuada al paradigma ecosistémico que hoy nos convoca.

Como dijéramos al comienzo de este trabajo, nuestro interés en la figura de Naess se basa en que compartimos su compromiso ante la crisis ambiental contemporánea y, además, su convicción de que la filosofía debe implicarse, de algún modo, para hacer frente a esta crisis. Es una temática que nos enfrenta a la contemporaneidad, al *giro práctico* y también *político* de la filosofía. Es que la academia tiene disciplinas pero el mundo tiene problemas. Y ellos inevitablemente sobrepasan los límites de cada disciplinal, superan la competencia de cualquier marco disciplinario.

Por tal motivo merecen destacarse también las aproximaciones interdisciplinarias a que nos tuvo acostumbrados Naess; su sentir profundo lo alejó de una excesiva especialización, hacia una visión más sinóptica del saber. En cierto modo Naess des-disciplinó su filosofía; frente al expertismo monotemático -el tema de cada uno- pudo apreciar y poner en juego la implicancia recíproca de los problemas. En este sentido, nos ha estado indicando un rumbo a los filósofos ambientales, quienes deberíamos buscar los escenarios institucionales o sociales en los cuales desempeñarnos, además de la academia.

Pero, cabe decir también, la filosofía ambiental tiene una existencia penosamente marginal dentro de la estructura académica local. Los filósofos ambientales (al menos los de temperamento des-disciplinado) quisiéramos conseguir integrar nuestras ideas con el trabajo de científicos, filósofos, gestores. Desde el campo de la filosofía, no se trata de un sustituto

del filosofar; se trata de otro modo de razonar que puede ser fecundo: pensar problemáticas entrecruzadas sin excluir de ellas sus dimensiones institucionales y profesionales.

Más allá de las diferencias que puedan sostener con este notable pensador del último siglo, nos queda la riqueza de su obra, que permanecerá como una de las producciones más significativas del pensar filosófico contemporáneo. Tal como afirmara Leonardo Boff, sostenedor a su modo del *movimiento ecología profunda*:

> **Se imponen revoluciones moleculares, es decir, revoluciones que sean iniciadas por los actores sociales, que, como las moléculas, se organicen en grupos, comunidades, articulaciones de reflexión y de acción y otros movimientos sociales que se atrevan ya a vivir lo nuevo, integrado y no fragmentado, en sus espacios vitales. Sin el valor para los primeros pasos, nunca se construirá el camino ni se abrirá la posibilidad de la gran transformación.** (*La dignidad de la Tierra,* p.37)

Hemos intentado testimoniar que Arne Dekke Eide Naess (1912-2009) tuvo el valor de afrontar algunos de esos primeros pasos…

Bibliografía consultada

1.- Arne Naess

SWAN, Selected Works of Arne Naess, X Volumes (Edited by Harold Glasser and Alan Drengson, in cooperation with the Author) The Netherlands, Springer, 2005.

Libros

1965, *Moderne filosofer,* Stockholm, Almqvist & Wiksell, (*Four modern philosophers: Carnap, Wittgenstein, Heidegger, Sartre,* Chicago, Univ. of Chicago Press, 1968; traducción de Alastair Hannay)

1972, *The Pluralist and Possibilist Aspect of the Scientific Enterprise,* Oslo, Universitetsfortlager, Ahora también en *SWAN*, Tomo IV.

1975, *Freedom, Emotion and Self-subsistence. The structure of a central part of Spinoza's Ethics*, Oslo, Bergen, Tromso, Universitetsforlaget.

1976, *Økologi, samfunn og livsstil,* Oslo, Universitetsforlager (*Ecology, Community and Lifestyle,* Cambridge, Cambridge University Press, 1989; traducción y revisión de David Rothenberg)

1998, *Livsfilosofi: et personlig bidrag om følelser og formuft,* (*Life's philosophy. Reason and feeling in a deeper World*, Georgia Univ. Press, 2002; traducción de Roland Huntford)

2008, *The Ecology of Wisdom, Writing by Arne Naess,* (Drengson, Alan, Devall, Bill, edit.) Berkeley, Counterpoint.

Artículos

1973, 'The Shallow and the Deep: A Long-Range Ecology Movements. A Summary', *Inquiry* 16, 1973, pp. 95-100 ('Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: un resumen', en *Revista Ambiente y Desarrollo* 23, Edición Especial Ética Ambiental, Santiago de Chile, Vol. XXIII/Nº 1, 2007, pp. 98-101; traducción de Ricardo Rozzi y Christopher Anderson)

1974, 'Is Freedom consistent with Spinoza's Determinism?' en *Spinoza*, hrsg. von Martin Schewe und Achim Engstler, Peter Lang, Frankfurt am Main, coll. "Auslegungen, hrsg. von Alphons Silbermann", Bd. 2, 1990, 227-247.

1975, 'Why not science for anarchists too? A reply to Feyerabend' (¿Por qué no ciencia también para anarquistas? Una respuesta a Feyerabend', Cuadernos Teorema 53, Valencia, Revista Teorema, 1979; traducción de Luis Esteve). En el mismo volumen figura el artículo de Paul FEYERABEND, 'El mito de la ciencia y su papel en la sociedad' al cual Naess está respondiendo.

1977a, 'Spinoza and attitudes towards nature' en *Spinoza: His Thought and Work*. Entretiens in Jerusalem, 6-9 setiembre de 1977, eds. Nathan Rotenstreich y Norma Schneider, Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem, 1983, 160-175.

1977b, ‘Through Spinoza to Mahayana Buddhism or through Mahayana Buddhism to Spinoza?’ en *Spinoza's philosophy of man*. Proceedings of the Scandinavian Spinoza Symposium, editado por Jon Wetlesen, Universitetsforlaget, Oslo/Bergen/Tromsø (distribuido por Global Book Resources Ltd), 1978, p. 36-158.

1978a, ‘Spinoza and ecology’, *Speculum Spinozanum 1677-1977*, London, Routledge Kegan Paul. También en Genevieve Lloyd (ed.): *Spinoza. Critical assessments*, Routledge, London-New York, 2001, vol. IV.

1978b, ‘The primacy of the Whole’, en NAESS, Arne, DOLCI, Danilo, *Holism and ecology*, Japan, The United Nations University, 1981, pp.1-10.

1983, ‘How my Philosophy seemed to develop’, *Philosophers on Their Own Work*, Vol. 10, André Mercier, Maja Svilar Eds. International Federation of the Society of Philosophers, N. York. Peter Lang Publish., pp. 209-26. Ahora también en *SWAN*, Tomo IX, pp. 301-316.

1984a, ‘Deep Ecology and Lifestyle’, 1984, en SESSIONS, George (ed.), *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, Boston, London, Shambhala, 1995, pp. 259-261.

1984b, ‘Cultural Anthropology: A New Approach to the Study of How to Conceive Our Own Future’, publicado por primera vez en *The Trumpeter*, Vol. 21, nº 1, 2005.

1985, ‘The Apron Diagram’ 1985, en DRENGSON Alan, INOUE Yuichi (edit.) *The Deep Ecology Movement, An Introductory Anthology*, Berkeley, North Atlantic Books, 1995, pp.11-12.

1986, ‘The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects’ *Philosophical Inquiry 8*, 10-31. (‘El Movimiento de Ecología Profunda: algunos aspectos filosóficos’ en: Teresa KWIATKOWSKA, Jorge ISSA, (comps.), *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos.* Tomo I, CONACYT, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México D. F, Editorial Plaza y Valdés, 1998, pp. 19-40; traducción de Jorge Issa)

1987, ‘Self-realization. An ecological Approach to Being in the World’, *The Trumpeter 4,3*,pp. 35-42.

1988, 'Deep Ecology and Ultimate Premises', en *The Ecologist 18*, 4/5, pp. 128-131.

1989a, 'The Systematization of the Logically Ultimate Norms and Hypotheses of Ecosophy T', en DRENGSON, Alan, INOUE Yuichi (edit.) *The Deep Ecology Movement, An Introductory Anthology*, North Atlantic Books, Berkeley, 1995, pp. 31-48.

1989b ‘Ecosophy and Gestalt Ontology’, *The Trumpeter 6, 4*, (ahora también en DRENGSON, Alan, (Edit.) *Deep Ecology for the 21st*. Century, Boston, Shambhala Publ., 1995, pp.240-245)

1989c, ‘Metaphysics of the Treeline’, *Appalachia 188*, (ahora también en DRENGSON, Alan, (Edit.) *Deep Ecology for the 21st*. Century, Boston, Shambhala Publ., 1995, pp.246-248).

1991, ‘Spinoza and the Deep Ecology Movement’, Het Spinozahuis, Delft, Holanda. También en Mededelingen vanwege het Spinozahuis, 67, Eburon, Delft, 1993, 16 p.

1992a, 'The Encouraging Richness and Diversity of Ultimate Premisses in Environmental Philosophy' *The Trumpeter 9*, 4, pp. 53-60.

1992b, ‘The Three Great Movements’, *The Trumpeter, Journal of Ecosphy 9*, Spring 1992. (ahora también en *SWAN*, Tomo X, pp. 219-225)

1992c, ‘Reflections on Gestalt Ontology’ Parte 1, en *The Trumpeter*, Vol. 21, nº 1, 2005.

1993a, ‘Culture and Environment’, publicado por primera vez en *The Trumpeter*, Vol. 21, nº 1, 2005.

1993b, ‘Beautiful Action. Its Function in the Ecological Crisis’, *Environmental Values*, England, The White Horse Press, Spring 1993, pp. 67-71.

1995a, 'The Third World, Wilderness, and Deep Ecology' en CALLICOTT, Baird y NELSON Michael (Ed.) (1998) *The Great New Wilderness Debate*, Athens- London, University of Georgia Press.

1995b, ‘Reflections on Gestalt Ontology’ Parte 2, en *The Trumpeter*, Vol. 21, nº 1, 2005.

1997, 'Heidegger, Post-modern Theory and Deep Ecology’, *The Trumpeter 14*

1998, ‘Quality of Life Research’ en *The Trumpeter*, Vol. 21, nº 1, 2005.

Otros artículos

Arne NAESS, Alfred AYER y Fons ELDERS ‘The Glass in on the Table: The Empiricist versus Total View’ en Nina WITOSZEK, Andrew BRENNAN, (edits.) *Philosophical Dialogues. Arne Naess and the Progress of Ecophilosophy*, London, Boulder, New York, Oxford, Rowman & Littlefield Publ., 1998. pp. 10-28.

NAESS, Arne, SESSIONS George, 'Platform Principles of the Deep Ecology' 1985, en DEVALL Bill, SESSIONS George, *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*, Salt Lake City, Gibbs Smith, 1985.

NAESS, Arne og Inga BOSTAD, *Inn i Filosofien*, Oslo, Universitetsforlager, 2002.

2.-*Movimiento Ecología Profunda*, otras fuentes

BUGALLO, Alicia Irene, 'Las ideas de *naturaleza* en la Ecología Profunda y sus implicancias prácticas' en *Ludus Vitalis, Revista de Filosofía de las Ciencias de la Vida*, vol. X nº 17, México, 1º semestre 2002.

BUGALLO, Alicia Irene, 'Ecología profunda y biocentrismo, ante el advenimiento de la era pos-natural' en *Revista Cuadernos del Sur*/Filosofía Nº 34, Universidad Nacional del Sur, Departamento de Humanidades, Bahía Blanca, 2005, pp. 141-162.

BUGALLO, Alicia Irene, 'Arne Naess; una filosofía ambiental práctica, entre la ciencia y la sabiduría' en *Revista Ambiente y Desarrollo*, del Centro de Investigaciones y Planificación del Medio Ambiente, CIPMA, Santiago de Chile, Vol. 23, nº 1, 2007, pp. 108-111.

BUGALLO, Alicia Irene, *'Ecología Profunda* y conservación de la naturaleza; nuevos desafíos' en *The Proceedings of the Twenty-First World Congress of Philosophy*, Volume 3, Philosophical Society of Turkey, Ankara, 2007, pp.227-234.

DEVALL, Bill, George SESSIONS, 1985, *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*, Gibbs Smith, Salt Lake City.

DEVALL, Bill, 1988 *Simple in Means, Rich in Ends. Practicing Deep Ecology*, Peregrine Smith Books, Salt Lake City.

DIEHM, Christian, 'The Self of Stars and Stone: Ecofeminism, Deep Ecology and the Ecological Self' *The Trumpeter 19,* 3, 2003, pp. 31-45.

DIEHM, Christian, 'Arne Naess and the Task of Gestalt Ontology', Environmental Ethics, University of North Texas, Spring 2006, Vol. 28, Nº1, pp.21-35.

DRENGSON, Alan, 1983. *Shifting Paradigms: From Technocrat to Planetary Person*, Light Star, Victoria, BC, Canada.

DRENGSON, Alan, INOUE Yuichi (edit.) 1995a, *The Deep Ecology Movement, An Introductory Anthology,* North Atlantic Books, Berkeley.

DRENGSON, Alan, 1995b, *The Practice of Technology. Exploring Technology, Ecophilosophy, and Spiritual Disciplines for Vital Links*, State University of New York Press.

FOX, Warwick, 1990, *Toward a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism*, Shambhala, Boston, Mass.

FOX, Warwick, 1992, 'Intellectual Origins of the 'Depth' Theme in the Philosophy of Arne Naess', *Trumpeter*, ISSN: 0832-6193

FOX, Warwick, 2000, 'Deep Ecology and Virtue Ethics' en *Philosophy Now, a magazine of ideas,* Londres, nº 26, abril/mayo 2000, (pág. 21-23)

GLASSER, Harold, 1995, 'Deep Ecology Clarified: A Few Fallacies and Misconceptions' en *Trumpeter 12, 3* (138-42)

GULLVAG, Ingemund, WETLESEN Jon, Eds., *In Sceptical Wonder. Inquiries into the Philosophy of Arne Naess on the occasion of his 70th Birthday,* Oslo, Bergen, Tromso, Universitetsforlaget, 1982.

JOHNS David 'The Relevance of Deep Ecology for the Third World', 1990, en CALLICOTT, Baird y NELSON Michael (Eds.) *The Great New Wilderness Debate*, Athens-London, dUniversity of Georgia Press, 1998.

KATZ Eric, LIGHT Andrew and David ROTHENBERG, (edits), *Beneath the Surface. Critical Essays in the Philosophy of Deep Ecology,* Mass, MIT, 2000.

MATHEWS, Freya, *The Ecological Self*, Savage, MD, Barnes & Noble, 1991.

McLAUGHLIN, Andrew, *Regarding Nature: Industrialism and Deep Ecology*, Albany, NY, SUNY Press, 1993.

McLAUGHLIN, Andrew, 'The Heart of Deep Ecology' en SESSIONS, George (ed.), *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, Boston, Shambhala, 1995.

ROTHENBERG, David, *Is It Painful to Think? Conversations with Arne Naess*, Minneapolis, London, Univ. of Minnesota Press, 1993.

SEED John, MACY Joanna, NAESS Arne & Pat FLEMING, *Thinking Like a Mountain. Towards a Council of all Beings*, Phi, New Society Publ., 1988.

SESSIONS, George, 'Arne Naess and the Union of Theory and Practice' *Trumpeter 9*, 1992,

SESSIONS, George, "Deep Ecology as Worldview", en Tucker, Mary E. y John Grim (eds.) *Worldviews and Ecology*, Lewinsburg, PA., Bucknell University Press, 1993.

SESSIONS, George (ed.), *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, Boston, Shambhala, 1995.

SESSIONS, George, 'Arne Naess' Conception of Being a Philosopher' *Trumpeter13, 3*,1996

SPERANZA, Andrea, *Ecología Profunda y autorrealización. Introducción a la filosofía ecológica de Arne Naess*, Buenos Aires, Biblos, 2006.

WITOSZEK, Nina, BRENNAN, Andrew (edits.) *Philosophical Dialogues. Arne Naess and the Progress of Ecophilosophy,* London, Boulder, New York, Oxford, Rowman & Littlefield Publ., 1998.

ZIMMERMAN Michael, 1994, *Contesting Earth's Future. Radical Ecology and Postmodernity,* University of California Press, Berkeley.

3.- P**ensamiento ambiental**

BARBOUR, Ian, *Ethics in an Age of Technology*, V.2, Harper, San Francisco, 1993.

BERMAN, Morris, *The Reenchantment of the World*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1981. (BERMAN, Morris, *El reencantamiento del Mundo,* Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 1987; traducción de Sally Bensersky y Francisco Huneeus)

BOFF, Leonardo, *Ecologia, mundializaçao, espiritualidade. A emergência de um novo paradigma*, 1996 (BOFF, Leonardo, *La dignidad de la Tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma,* Madrid, Trotta, 2000; traducción de José Luis Castañeda Cagigas)

BOFF, Leonardo, *Saber cuidar. Ética do humano, compaixao pela terra*, Petrópolis, Vozes, 1999 (BOFF, Leonardo, *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la tierra*, Madrid, Trotta, 2002; traducción de Juan Valverde, revisión de José Francisco Domínguez)

BOTKIN, Daniel, *Discordant Harmonies. A New Ecology for the Twenty-first Century*, New York, Oxford Univ. Press, 1990 (BOTKIN, Daniel, *Armonías discordantes. Una ecología para el siglo XXI*, Madrid, Acento, 1993; traducción de Miguel A. Valladares)

BUGALLO, Alicia Irene, 'La eco-filosofía como actitud' en Revista *Mutantia 15-16*, Buenos Aires, 1983.

BUGALLO, Alicia Irene, 'Aproximación a la eco-filosofía' en AAVV *El Pensamiento en los Umbrales del s. XXI*. Buenos Aires, Catálogo, 1994. pp. 299-304.

BUGALLO, Alicia Irene, 'Problemas de eco-filosofía' en AAVV *La Filosofía en los laberintos del presente*, Buenos Aires, Biblos, 1995.pp. 80-87.

BUGALLO, Alicia Irene, *De dioses, pensadores y ecologistas*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1995.

BUGALLO, Alicia Irene, 'Ética y Biodiversidad' en *Gerencia Ambiental 19*, Buenos Aires, 1995, pp. 678-681

BUGALLO, Alicia Irene, 'Pluralismo y tolerancia en filosofía ambiental' en *Actas XV Congreso Interamericano de Filosofía, II Congreso Iberoamericano de Filosofía*, 12-16 de enero de 2004, Lima, Perú.
www.pucp.edu.pe/eventos/congresos/filosofia/programa_general/viernes15-16.30/BugalloAlicia.pdf

BUGALLO, Alicia Irene, 'Modalidades de cambio de paradigma cultural en la filosofía ambiental; pernetarianismo, ecologismo posmoderno y ecología profunda' I Primer Seminario Internacional sobre Pensamiento Ambiental, Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales, 2004
www.manizales.unal.edu.co/modules/unrev_ideasAmb/documentos/IAEdicion1Alicia2.pdf

BUGALLO, Alicia Irene, 'Cómo se replantean las metas de la modernidad, a la luz de la problemática ambiental contemporánea' I Primer Seminario Internacional sobre Pensamiento Ambiental, Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales, 2004
www.manizales.unal.edu.co/modules/unrev_ideasAmb/documentos/IAEdicion1Alicia1.pdf

BUGALLO, Alicia Irene, 'Filosofía ambiental y conservación de la naturaleza', en *Diversidad y Ambiente 2*, 2005, Revista Virtual de la Facultad de Ingeniería de la Universidad de Flores, Vol. 2
www.uflo.edu.ar/dya/volumen2/trabajo3/contenido.htm

BUGALLO, Alicia Irene, 'Algunos aspectos distintivos de la filosofía ambiental, en lo que hace a su relación con la ciencia' II Encuentro Latinoamericano de Filosofía y Medio Ambiente, II Seminario Internacional sobre Pensamiento Ambiental, Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales, 2006
www.manizales.unal.edu.co/modules/unrev_ideasAmb/documentos/IAedicion3.pdf

BUGALLO, Alicia Irene, 'Conflictos ambientales y filosofía' en *Revista Gestión y Ambiente*, Universidad Nacional de Colombia, Universidad de Antioquia, Vol. 9 Nº 2, agosto de 2006, pp.5-12.

BUGALLO, Alicia Irene, 'Espacio interdisciplinar para las ciencias y la ecofilosofía' en *Ludus Vitalis, Revista de Filosofía de las Ciencias de la Vida*, vol. XIV nº 26, 1º semestre 2006, pp. 207-210, México.

BUGALLO, Alicia Irene, 'Vínculos significativos entre filosofía ambiental y ciencias' en *Revista Gestión y Ambiente*, (Número dedicado a Pensamiento Ambiental) Universidad Nacional de Colombia, Universidad de Antioquia, Vol. 10 Nº 1, mayo de 2007, pp. 31-41.

BUGALLO, Alicia Irene, 'Por una ética del consumo ambientalmente responsable' en *Revista CIAS, Centro de Investigación y Acción Social*, número dedicado a 'La ecología social', año LVI, nº 564-565, mayo-junio 2007, pp. 159-169.

BUGALLO, Alicia Irene, 'Desafíos del pensamiento ambiental complejo; por un consumo ambientalmente responsable', en Noguera de Echeverri Patricia (comp.), *Emergencias de un pensamiento ambiental alternativo en América Latina*, Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales, 2007, pp. 73-112.

BUGALLO, Alicia Irene, 'Relação do Movimento de Ecologia Profunda com diferentes campos da ciência', en Monjeau, Adrián (organizador), 2008, *Ecofilosofía*, Fundação O Boticário de Proteção à Natureza, Curitiba, Brasil, pp. 37-54.

BUGALLO, Alicia Irene, 'Approaches to Environmental Issues in Argentina from the Perspective of Environmental Ethics and Philosophy' en *International Society for Environmental Ethics, Occasional Papers*, nº2, South American Environmental Philosophy Section, University of North Texas, Denton, 2008, pp.1-4 .

BUGALLO, Alicia Irene, 'Filosofía ambiental, eslabón necesario entre la educación y una nueva visión del hombre-con-la-naturaleza', en Maliandi, Ricardo, comp. *Actas de las Jornadas Nacionales de Ética 2009, Conflictividad*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales, 10, 11 y 12 de junio de 2009, Buenos Aires, Tomo 1, pp. 321-335.

BUGALLO, Alicia Irene, 'Filosofía ambiental; nuevo pensamiento sobre ecosofía práctica y diversidad biocultural' en Scannone Juan Carlos S. J. (ed.), 2010, *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*, Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, pp. 151-174.

BUGALLO, Alicia Irene, 'Integración de ciencia y filosofía en la conservación y el desarrollo de la diversidad biocultural' en Jutta H. Wester, Alba Loyo y Ana Celi (eds.) (2010). *Cultura y desarrollo integral* (pp.19-22). Río Cuarto, Argentina, Ediciones del ICALA.

CAFARO, Philip, 'Thoreau, Leopold y Carson: hacia una ética ambiental de la virtud' en KWIATKOWSKA, Teresa & ISSA, Jorge (comp.), *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos.* Tomo II, CONACYT, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México D. F, Editorial Plaza y Valdés, 2003, pp. 45-59.

CAPRA, Fritjof and David STEINDL-RAST, *Belonging to the Universe*, John Brockman, 1991, (CAPRA, Fritjof y David STEINDL-RAST, *Pertenecer al Universo. La nueva ciencia al encuentro de la sabiduría*, Buenos Aires, Planeta, 1993; traducción de Gabriel Zadunaisky).

CARSON, Rachel, 'El mundo real que nos circunda', en KWIATKOWSKA, Teresa & ISSA, Jorge (comp.) *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos.* Tomo II, México D.F., CONACYT, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, Editorial Plaza y Valdés, 2003, pp. 41-44.

CINER, Patricia, ADARVEZ, Myriam, FLORES, Oscar *et alt.*, *Ecofilosofía. Una tradición antigua y nueva a la vez*, FFHA, Univ. de San Juan, 2004.

COMMONER, Barry, 1972. *The Closing Circle. Nature, Man and Technology*, New York, A Knopf Ed.

del PERCIO, Enrique, 'Cuidado de nuestro mundo: la escuela como *oikos* del *logos*' en: del PERCIO, Enrique, *Política o Destino*, Buenos Aires, Sudamericana, Copppal Argentina, 2009, pp.239-254.

FERRY, Luc, *Le nouvel ordre ecologique. L'arbre, l'animal el l'homme.* 1994 (*El nuevo orden ecológico. El árbol, el animal y el hombre.* Tusquets, Barcelona, 1994; traducción de Thomas Kauf)

FRODEMAN, Robert, 'The Policy Turn in Environmental Ethics' en *Environmental Ethics*, Spring 2006, Volume 28, Nº 1, University of North Texas, Center for Environmental Philosophy, pp. 3-20.

FRODEMAN, Robert 'Filosofía no confinada', *Environmental Ethics, Revista interdisciplinaria dedicada a los aspectos filosóficos de los problemas ambientales.* Otoño 2008, Vol. 30, N° S3, (traducción de número especial versión en español. Center for Environmental Philosophy, University of North Texas.

GARCÍA GÓMEZ-HERAS, José María, VELAYOS, Carmen (Coords.) *Tomarse en serio la naturaleza. Ética ambiental en perspectiva multidisciplinar*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

GUATTARI, Felix, *Les trois écologies*, Paris, Galilée, 1981 (*Las tres ecologías*, Valencia, Pre-textos, 1990; traducción de José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta)

GUATTARI, Felix, 'Por una refundación de las prácticas sociales', en Revista *Ajoblanco 47*, Barcelona, 1992a, (pp. 33-35)

GUATTARI, Felix, 1992b, 'Hay que crear un nuevo eje progresista', *Diario Clarín*, Buenos Aires, 7-7-92.

GONZÁLEZ VALENZUELA, Juliana (coord.) *Dilemas de Bioética,* México, FCE, UNAM, FFyL, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2007

HERRERA IBÁÑEZ, Alejandro, 'Comentarios a Jesús Mosterín: La ética frente a los animales', en GONZÁLEZ VALENZUELA, Juliana (coord.) *Dilemas de Bioética,* México, FCE, UNAM, FFyL, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2007, pp. 289-304.

KWIATKOWSKA, Teresa & ISSA, Jorge (comp.), *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos.* Tomo I, CONACYT, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México D. F, Editorial Plaza y Valdés, 1998.

KWIATKOWSKA, Teresa & ISSA, Jorge (comp.), *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos.* Tomo II, CONACYT, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México D. F, Editorial Plaza y Valdés, 2003.

LEIS, Héctor R, D'AMATO, José Luis, 'Para una teoría de las prácticas del ambientalismo mundial', en *Revista THEOMAI*, Red de Estudios sobre Sociedad, Naturaleza y Desarrollo, Universidad Nacional de Quilmes, nº 11, primer semestre de 2005.
revista-theomai.unq.edu.ar/numero11/artlesidamato11.htm

LEOPOLD, Aldo, 'The Land Ethics' en *Sand County Almanac*, New York & London, Oxford University Press,1949. ('La ética de la tierra' en *Revista Ambiente y Desarrollo* 23, Edición Especial Ética Ambiental, Santiago de Chile, Vol. XXIII/Nº 1, 2007, pp.78-86; traducción de Francisca Massardo y Ricardo Rozzi)

LEOPOLD, Aldo, 'Thinking like a Mountain' en *Sand County, op. cit.* ('Pensando como una montaña' en *Revista Ambiente y Desarrollo* 23, Edición Especial Ética Ambiental, Santiago de Chile, Vol. XXIII/Nº 1, 2007, pp. 13-15; traducción de Uta Berghöfer, Mitzi Acevedo y Ricardo Rozzi)

LIGHT, Andrew, 'Taking Environmental Ethics Public', en SCHMIDTZ David, WILLOTT, Elizabeth, *Environmental Ethics. What Really Matters. What Really Works.* New York - Oxford, Oxford University Press, 2002.

MAHNER, Martin, BUNGE, Mario, Foundations of Biophilosophy, Berlín, Springer, 1997 (*Fundamentos de Biofilosofía*, México, Siglo XXI, 2000; traducción de Mariano Moldes)

MALDONADO, Tomas, *Cultura, democrazia, ambiente. Saggi sul mutamento,* Milán, Feltrinelli, 1990 (*Hacia una racionalidad ecológica*, Buenos Aires, Infinito, 1999; traducción de Alexandra Lomónaco).

McKIBBEN, Bill, *The End of Nature,* N. York, London, Toronto, Sydney, Auckland, Anchor Books, 1990 (*El fin de la naturaleza*, México, Diana, 1990)

M0RIN, Edgar, 'Por una reforma del pensamiento' en *Revista El Correo de la UNESCO*, febrero, 1996, pp.10-14.

MORIN, Edgar, KERN Anne Brigitte, *Terre-patrie,* Paris, du Seuil, 1993 (*Tierra Patria,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1999²; traducción de Ricardo Figueira).

NORTON, Bryan, 'Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism', *Environmental Ethics,* Vol. 6, summer fall, 1984, pp. 131-148.

OELSCHLAEGER, Max, *The Idea of Wilderness*, New Haven - London, Yale University Press, 1991.

PASSMORE, John, *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Tradition*, New York, Charles Scribner's Sons, 1974.

REBOK, María Gabriela, 'Algunos problemas de la ética contemporánea', en BIANCO, Gabriela (coord.), *El campo de la ética. Mediación, discurso y práctica*, Buenos Aires, Edicial, 1997, pp. 51-70.

ROZZI, Ricardo, 'Hacia una superación de la dicotomía antropocentrismo-biocentrismo', *Revista Ambiente y Desarrollo*, Santiago de Chile, Centro de investigación y planificación del Medio Ambiente, CIPMA, Vol. XIII nº 3, septiembre 1997, pp. 80-89.

ROZZI, Ricardo, 'Integrando los modos de conocer y convivir con la diversidad biocultural', *Revista Ambiente y Desarrollo*, Santiago de Chile, Vol. XX, nº 1, 2004, pp. 83-86.

ROZZI, Ricardo, MASSARDO, Francisca, 'Relaciones recíprocas entre las ciencias ecológico-evolutivas y la ética ambiental'. *Persona y Sociedad XIII (1)*, 1999, 41-52.

ROZZI, Ricardo, 'Ética ambiental: raíces y ramas latinoamericanas', en PRIMACK, Richard, ROZZI, Ricardo, FEINSINGER Peter, et.Alt., *Fundamentos de Conservación Biológica. Perspectivas Latinoamericanas,* México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 311-359.

SCHMIDTZ David, WILLOTT, Elizabeth, 2002, *Environmental Ethics. What Really Matters. What Really Works.* New York - Oxford, Oxford University Press)

SÈRRES, Michel, *Le contrat naturel,* París, Francois Bourin, 1990 (*El contrato natural*, Valencia, Pre-textos, 1991; traducción de Umbelina Larraceleta y José Vázquez)

SINGER, Peter, *Practical Ethics*, New York, Cambridge Univ. Press, 1980¹ (*Ética práctica*, New York, Cambridge Univ. Press, 1995² [1984¹]; traducción de Rafael Herrera Bonet).

SKOLIMOWSKI, Henryk, *Eco-philosophy. Designing new tactics for living*, Boston, London, Marion Boyars, 1981.

SPRETNAK, Charlene, *States of Grace. The Recovery of Postmodern Age*, Harper Collins Publ., 1991, (*Estados de gracia. Cómo recuperar el sentido para una posmodernidad ecológica*, Buenos Aires, Planeta, 1992.

TUCKER Mary Evelyn and GRIM John (eds.) *Worldviews and Ecology*, Press, London, Toronto, Bucknell Univ., 1993.

WHITE, Lynn, 'The Historical Roots of our Ecological Crisis', *Science 155*, 1967, pp.1203-07 ('Raíces históricas de nuestra crisis ecológica' en *Revista Ambiente y Desarrollo* 23, Santiago de Chile, 2007, pp.78-86; traducción de Tomás Ibarra, Francisca Massardo y Ricardo Rozzi)

4.- Baruj Spinoza:

1670, *Tractatus theologico- politicus*, (*Tratado teológico-político*; traducción, introducción, notas e índices de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986)

1662, (1677), *Tractatus de intellectus emendatione* (*Tratado sobre la reforma del entendimiento*; estudio preliminar, traducción y notas de Lelio Fernández y Jean Paul Margot, Tecnos, Madrid, 2003)

1677, *Ethica ordine geometrico demostrata.* (*Ética*, traducción y prólogo de Ángel Rodríguez Bachiller, Aguilar, Madrid, Buenos Aires, México, 1957).

1677, *Ethica ordine geometrico demostrata.* (*Ética*, traducción y notas de Gustavo Sydwell, Terramar, Buenos Aires, 2007)

1677, *Tractatus Politicus* (*Tratado Político*, traducción, introducción, índice analítico y notas de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986)

1677, *Tractatus Politicus* (*Tratado Político*, Introducción y notas de Ernesto Funes, traducción de Alfonso Di Severino, Quadrata, Buenos Aires, 2005)

1677, *Epistolae* (*Correspondencia completa*, traducción, introducción, notas e índices de Juan Domingo Sánchez Estop, Hiperión, Madrid, 1988).

5.- Spinoza, otras fuentes :

ALLENDESALAZAR OLASO, Mercedes, *Spinoza: filosofía, pasiones y política*, Madrid, Alianza, 1988.

BRAICOVICH, Rodrigo Sebastián, 'Spinoza: deseo, conatus y *akrasía*' en TATIÁN, Diego (comp.) *Spinoza, Segundo Coloquio*, Círculo Spinociano de la Argentina, Buenos Aires, Altamira, 2006, pp.309-315.

COHEN, Diana, 'Spinoza y los modos infinitos o la tensión entre lo absoluto y lo singular' en ROBLES, José Antonio, BENÍTEZ, Laura (comp.) *La filosofía natural en los pensadores de la modernidad*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, pp.125-138.

DELEUZE, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968 (*Spinoza y el problema de la interpretación*, Barcelona, Muchnik, 1996; traducción del francés por Horst Vogel).

DELEUZE, Gilles, *Spinoza, philosophie practique*, Presses Universitaires de France, 1970 (*Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets, Buenos Aires, 2004; traducción de Antonio Escohotado).

DELEUZE, Gilles, *En medio de Spinoza*, 1978 (*En medio de Spinoza*, Cactus, Buenos Aires, 2005³; traducción y notas Equipo Editorial Cactus)

DELIA, Romina, 'El modelo ético propuesto en la filosofía de Spinoza', en TATIÁN, Diego (comp.) *Spinoza, Primer Coloquio*, Círculo Spinociano de la Argentina, Buenos Aires, Altamira, 2005, pp. 85-98.

DUJOVNE, León, *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia*, 4 Vol., Ensayos Filosóficos, Facultad de Filosofía, Instituto de Filosofía, Universidad de Buenos Aires, 1941-45. (La cita corresponde al tomo 4, 1945: *La influencia de Baruj Spinoza*)

ESPINOSA RUBIO, Luciano, 1995, *Spinoza: naturaleza y ecosistema,* Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.

ESPINOSA RUBIO, 'Filosofía de la naturaleza y ecología social', en GARCÍA GÓMEZ-HERAS, José María, *La dignidad de la naturaleza. Ensayos sobre ética y filosofía del medio ambiente*, Granada, Comares, 2000, pp.203-235.

ESPINOSA RUBIO, 'Contra el miedo: Spinoza y Fromm', en THÉMATA. Revista de Filosofía, Núm. 38, 2007. Universidad de Salamanca
www.institucional.us.es/revistas/revistas/themata/pdf/38/art3.pdf.

GEBHARDT, Carl, *Spinoza*, Leipzig, Reclam, 1932 (*Spinoza*, Losada, Buenos Aires, 2008³ [1940]; traducción de Oscar Cohan, prólogo Diego Tatián)

HARDT, Michael, *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*, Univ. of Minnesota, 1993, (*Deleuze. Un aprendizaje filosófico*. Paidós, Buenos Aires, 2004; traducción de Alcira Bixio).

HENRY, Michel, *Le bonheur de Spinoza*, Presses Universitaires de France, 2004 (*La felicidad de Spinoza*, La Cebra, Buenos Aires, 2008; traducción de Axel Damián Cherniavsky, prólogo de Mario Lipsitz).

KAMINSKY, Gregorio, *Spinoza: la política de las pasiones*, Barcelona, Gedisa, 1998.

LERUSSI, Natalia, 'Sobre la noción de cuerpo en la Ética de B. Spinoza', en TATIÁN, Diego (comp.) *Spinoza, Cuarto Coloquio*, Córdoba, Brujas, 2008, pp.285-294.

MADANES, Leiser, 'Spinoza y los escepticismos' en TATIÁN, Diego (comp.) *Spinoza, Primer Coloquio*, Círculo Spinociano de la Argentina, Buenos Aires, Altamira, 2005, pp.9-40.

MISRAHI, Robert, *Spinoza*, Mondial by Editions Seghers, Paris, 1964 (*Spinoza*, Madrid, EDAF, 1975; traducción de Francisco López Castro)

NEGRI, Antonio, *L'anomalia selvaggia*, Giangiacomo Feltrinelli, 1981 (*La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, México, Barcelona, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Anthropos, 1993; traducción de Gerardo de Pablo).

PEÑA GARCIA, Vidal I. *El materialismo de Spinoza. Ensayo sobre la Ontología spinozista*, Biblioteca de Filosofía Nº 5, Revista de Occidente, Madrid, 1974.

SOLÉ, María Jimena, 'Imaginación y finitud –ética y ontología en Baruch Spinoza-' en TATIÁN, Diego (comp.) *Spinoza, Primer Coloquio*, Círculo Spinociano de la Argentina, Buenos Aires, Altamira, 2005, pp.75-84.

SOUZA de CHAUI, Marilena, 'O fim da metafísica: Espinosa e a ontologia do necessário' en TATIÁN, Diego (comp.) *Spinoza, Cuarto Coloquio*, Córdoba, Brujas, 2008, pp.11-40.

TATIÁN, Diego, *Spinoza y el amor del mundo*, Buenos Aires, Altamira, 2004.

VAINER, Nicolás, 'Sobre la existencia de la substancia, los atributos, los modos y las cosas', en TATIÁN, Diego (comp.) *Spinoza, Primer Coloquio*, Círculo Spinociano de la Argentina, Buenos Aires, Altamira, 2005, pp.175-190.

6.- William James:

1890, *Principles of Psychology,* Vol. I y II, N. York, Dover Publ..

1892, *Psychology. Briefer Course*, en JAMES William, *Writings 1878-1899,* Gerald E. Myers Edit., The Library of America, 1992,

1896, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, en *Writings 1878-1899. op. cit.* (*La voluntad de creer,* Madrid, Encuentro, 2004; traducción de Carmen Izco)

1899, *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals,* (*Psicología Pedagógica. Los ideales de la vida*, Buenos Aires, El Ateneo, 1944; estudio preliminar de Juan Mantovani).

1905, 'A World of Pure Experience' *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods 1: 533-543*, New York, vol1. Ahora también en F. BURKHARDT, F. BOWERS e I. SKRUPSKELIS (eds.), *The Works of William James*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1976, III, pp.21-44. (Estamos trabajando con la traducción de Oihana ROBADOR)

1907, *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking,* Meridian Book, Cleveland 1907 (*Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar,* Madrid, Alianza, 2000; prólogo, traducción y notas de Ramón del Castillo).

1907, *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking,* Meridian Book, Cleveland (*Pragmatismo,* Madrid, Sarpe, 1984; traducción de Luis Rodríguez Aranda de 1954, cedida por Aguilar S.A).

1909, *A Pluralistic Universe, Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy,* Manchester College, Oxford. (*Un universo pluralista. Filosofía de*

la experiencia, Cactus, Serie Perenne, Buenos Aires, 2009; traducción de Sebastián Puente y Leonel Livchits)

7.- Pragmatismo, otras fuentes:

AYER, A. J., *The Origins of Pragmatism*, San Francisco, Freeman, Cooper Co, 1968.

BIRD, Graham, 'William James y Bertrand Russell' en de SALAS, Jaime y Félix MARTÍN (eds.) *Aproximaciones a la obra de William James. La formulación del pragmatismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, Universidad Complutense de Madrid, Departamento de Filosofía IV, Departamento de Filología Inglesa II, 2005, pp. 17-44.

BUGALLO, Alicia Irene, 2003, 'Influencia del pragmatismo en la filosofía ambiental; el caso del *movimiento ecología profunda'*, Actas del XII Congreso Nacional de Filosofía, 3-6 de diciembre de 2003, Neuquén, Argentina

de CÓZAR ESCALANTE, José Manuel, 'Propuesta pragmatista para una filosofía aplicada a los problemas del entorno natural y humano', Universidad de La Laguna (España)
Texto on line OEI - Programación- CTS+I - Sala de lectura-

de CÓZAR ESCALANTE, José Manuel, 'Eco-pragmatismo y democracia' Contribución a las Jornadas del *Centro de Estudios Filosófico Políticos*, Buenos Aires, 18 y 19 de Octubre de 2005.

del CASTILLO, Ramón, 2000, 'Notas' a la edición española de la obra de William James: *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*, Madrid, Alianza, Prólogo, traducción y notas de Ramón del Castillo.

DEWEY, John, 1925, *Experience and Nature,* Open Court Publ. Chicago.

DURKHEIM, Émile, *Pragmatisme et sociologie*, Cours inédit prononcé à La Sorbonne en 1913-1914 et restitué par Armand Cuvillier d'après des notes d'étudiants. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1955, 212 pages. Trabajamos a partir de la versión on-line.

LIGHT, Andrew, KATZ, Eric (Eds.) *Environmental Pragmatism*, London, New York, Routledge, 1996.

LOVEJOY, Arthur Oncken, *The Thirteen Pragmatisms and other essays*, Baltimore, John Hopkins Press, 1963.

MASLOW, Abraham H., *Towards a Psychology of Being*, Numancia, Liton Educational, 1968 (*El hombre autorrealizado. Hacia una psicología del ser*, Numancia, Barcelona, Kairós, 1972; traducción de Ramón Ribé)

MASLOW, Abraham H., DASS, Ram, CAPRA, Fritjof *et Al*., *Beyong Ego*, Roger Walsh & Frances Vaughen, 1980 (*Más allá del ego. Textos de Psicología transpersonal*, Numancia, Barcelona, Kairós, 1982; tradución de Marta Guastavino).

MENAND, Louis, (comp.) *Pragmatism. A Reader*, New York, Vintage Books, 1997.

MENAND, Louis, *The Methaphysical Club*, 2001 (*El Club de los Metafísicos. Historia de las ideas en América.* Barcelona, Destino, 2002; traducción de Antonio Bonnano).

MINTEER, Ben A., MANNING, Robert E., 'Pragmatismo en ética ambiental: democracia, pluralismo y administración de la naturaleza', en KWIATKOWSKA, Teresa & ISSA, Jorge (comp.) Tomo II *op. cit.*

NUBIOLA, Jaime, 'Pragmatismo y relativismo. Una defensa del pluralismo', en MARTÍNEZ -FREIRE P. et al (eds.). *Universalismos, relativismos, pluralismos, Themata.* Revista de Filosofía, *27* (2001), 49-57.

PEIRCE, Charles, Sanders, 'How to Make our Ideas Clear', 1878. Ahora también en MENAND, Louis, (comp.) *Pragmatism. A Reader, op. cit.*, pp.26-48.

PUTNAM, Hilary, *Il pragmatismo: una questione aperta*, Roma, Bari, Laterza, 1992 (*El pragmatismo. Un debate abierto*, Barcelona, Gedisa, 1999; traducción de Roberto Rosaspini Reynolds)

PUTNAM, Hilary, 'The Return of Aristotle' 'The Inheritance of Pragmatism' Cambridge, Londres, Harvard Univ. Press, 1994 (*La herencia del pragmatismo*, Buenos Aires, Paidós, 1997; traducción de Manuel Liz y Margarita Vázquez)

PUTNAM, Hilary, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and other essays*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 2002 (*El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 2004; traducción Francesc Forn i Argimon)

RORTY, Richard, *Hoffnung Statt Erkentniss: Eine Einfubrung in die Pragmatische Philosophie, Viena, Passagen Verlag,* 1994 (*¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997; traducción de Eduardo Rabossi).

RORTY, Richard, *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, Lecciones impartidas por el profesor Rorty en la Cátedra Ferrater Mora de Pensamiento Contemporáneo, en la Universidad de Girona, en junio de 1996; Barcelona, Ariel, 2000; traducción de Joan Vergés Gifra.

RORTY, Richard, *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, Minneapolis, Univ. of Minnesota Press, 1982 (Consecuencias del pragmatismo, Madrid, Tecnos, 1996; traducción de Miguel Ángel Esteban Cloquell)

RORTY, Richard, *Philosophie & die Zukunft*, Frankfurt, Fischer Taschenbuch Verlag, 2000 (*Filosofía y futuro*, Barcelona, Gedisa, 2002; traducción Javier Calvo y Ángela Ackermann)

SCHMIDTZ, David, WILLOTT, Elizabeth, *Environmental Ethics. What Really Matters. What Really Works*, New York - Oxford, Oxford University Press, 2002.

SCHNEIDER Herbert. W., *A History of American Philosophy*, New York, Columbia Univ. Press, 1946 (*Historia de la Filosofía Norteamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950; traducción de Eugenio Imaz)

WESTON, Anthony, 'Más allá del valor intrínseco: el pragmatismo en la ética ambiental', en KWIATKOWSKA, Teresa & ISSA, Jorge (comp.) 2003, *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos.* Tomo II, *op. cit.* pp:93-116

8.- Otras obras consultadas:

ARNOLD, David, *The problem of nature: environment, culture and European expansion*, Oxford, Blackwell Publ., 1996 (*La naturaleza como problema histórico. El medio, la cultura y la expansión de Europa*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000; traducción de Roberto Elier)

ASHBY, Eric, *Reconciling Man with the Environment*, Stanford Univ.Pr., 1977 (*Reconciliar al Hombre con el ambiente*, Barcelona, Blume, 1981; traducción Monserrat Domingo)

BOWLER, Peter, *The Fontana history of the environmental sciencies*, Fontana Press, 1992 (*Historia Fontana de las Ciencias Ambientales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998; traducción de Roberto Elier)

CALLICOTT, Baird, CROWDER, Larry y Karen MUMFORD, 1997, "Current Normative Concepts in Conservation" en *Conservation Biology*, Vol. 13 nº 1, febrero 1999.

CAMPILLO Antonio, 2001, "Filosofía y Ecología", en Campillo A., *El Gran Experimento. Ensayos sobre la sociedad global*, Universidad de Murcia, Catarata Libros, 2001.

CAMPANARIO, Sebastián, 2005, *La economía de lo insólito*, Buenos Aires, Planeta.

CAPRA, Fritjof, CAPRA, Fritjof, 1984, *El Tao de la física. Una exploración de los paralelos entre la física moderna y el misticismo oriental*, Luis Cárcamo, San Raimundo, Madrid.

CASULLO, Nicolás (comp.) *El debate modernidad-posmodernidad*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1993.

CECCHETTO, Sergio (ed.) *Miradas contemporáneas sobre la sociedad futura. Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Hans-Georg Gadamer, Hans Jonas, Karl-Otto Apel, Niklas Luhmann, John Holloway, Langdon Winner,* Buenos Aires, Herramienta, 2008.

CORTINA, Adela, *Por una ética del consumo,* Montevideo, Taurus, 2002.

CORTINA, Adela, 'Del intercambio infinito al reconocimiento compasivo' en *Revista Stromata*, Año LXII, Nº 1/2 enero-junio 2006, Universidad del Salvador, Filosofía y Teología, San Miguel, Argentina,

DERRIDA, Jacques, ROUDINESCO, Élisabeth, *De quoi demain…?*, Arthéme Fayard, Galilée, 2001 (*¿Y mañana qué…?* México, Argentina, Brasil, Colombia, Chile, España, Estados Unidos de América, Guatemala, Perú, Venezuela, Fondo de Cultura Económica, 2003; traducción de Víctor Goldstein)

di CASTRI, Francesco, "La ecología moderna: génesis de una ciencia del Hombre y de la Naturaleza" en Revista *El Correo de la UNESCO*, abril, 1981.

DIEGUES, A, 'O mito moderno da natureza intocada' en *Geografía: Teoria e Realidade 35*, San Pablo, Huitec Ed. 1996.

ELDREDGE, Niles, *Life in the Balance. Humanity and the Biodiversity crisis*, 1988 (*La vida en la cuerda floja. La humanidad y la crisis de la biodiversidad,* Barcelona Tusquets, 2001; traducción de Joandomènec Ros)

ESQUIVEL ESTRADA, Noé H., *Viabilidad de la ética en los inicios del siglo XXI. Enfoque desde la hermenéutica*, México, Torres Asociados, 2008.

FERRATER MORA, José, *Diccionario de Filosofía*, Tomos I a V, Ariel, Barcelona, 2004; (Nueva edición revisada, aumentada y actualizada por el profesor Josep-María Terricabras).

FEYERABEND, Paul K, *Realism, Rationalism and Scientific Method. Philosophical Papers, I; cap. 4: 'Explanation, reduction and empiricism'*, New York, Cambridge Univ. Press, 1962 (*Límites de la ciencia*, Barcelona, Paidós, 1989; traducción de Ana Carmen Pérez Salvador y María del Mar Seguí. Introducción Diego Ribes)

FEYERABEND, Paul K, 'El mito de la ciencia y su papel en la sociedad' Cuadernos Teorema 53, Valencia, Revista Teorema, 1979; traducción de Luis Esteve.

FEYERABEND, Paul, *Conquest of Abundance*, Chicago, Chicago University Press, 1999 (*La conquista de la abundancia. La abstracción frente a la riqueza del ser*, Barcelona, Buenos Aires, México, Paidós, 2001; traducción de Radamés Molina y César Mora)

FRIED SCHNITMAN, Dora, (comp.), *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Buenos Aires, Barcelona, México, Paidós, 1994.

FROMM, Erich, *Man for Himself*, New York, Rinehart, 1947. (*Ética y Psicoanálisis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966 [1953]; traducción de Heriberto F. Morck)

FROMM, Erich, *The Sane Society*, New York, Rinehart, 1955. (*Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. Hacia una sociedad sana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974 [1956]; traducción de Florentino M. Torner)

FROMM, Erich, *The Revolution of Hope: Toward a Humanized Technology*, N. York, Bantam, 1968 (*La revolución de la Esperanza. Hacia una tecnología humanizada*, México, F.C.E., 1971² [1970]; traducción de Daniel Jiménez Castillejo)

GADAMER, Hans-Georg, *Hermeneutik im Rückblick*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1995 (*El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 2001; traducción de Arturo Parada)

GRUMBINE, Edward R. 1996, "Using Biodiversity as a Justification for Nature Protection in the US" en CALLICOTT Baird J. y NELSON Michael (Eds.) *The Great New Wilderness Debate*, Athens- London, University of Georgia Press, 1998.

HABERMAS, Jürgen, 'Modernidad, un proyecto incompleto' en Casullo, Nicolás (comp.) *El debate modernidad-posmodernidad,* Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1993; pp. 131-144.

HOLTON, Gerald, 1993, *Science and Anti-science*, Cambridge, Ma-London, Harvard Univ. Press.

HOTTOIS, Gilbert, *De la Renaissance à la Posmodernité,* De Boeck & Larcier, 1997 (*Historia de la Filosofía del Renacimiento a la Posmodernidad*, Madrid, Cátedra, 1999; traducción de Marco Aurelio Galmarini).

JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfort del Meno, Insel Verlag, 1979 (*El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 1995; traducción de Andrés Sánchez Pascual)

JONAS, Hans, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfort del Meno, Insel Verlag, 1985 (*Técnica, medicina y Ética. Sobre la práctica del principio de responsabilidad,* Barcelona, Bs. As. México, Paidós, 1997; traducción de Carlos Fortea Gil)

KANT, Immanuel, *Versucht einiger Betrachtungen über den Optimismus,* 1959

KANT, Immanuel, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, Königsberg, 1764 (*Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*; junto con *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.* Libertador, Buenos Aires, 2004.

KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, (*Crítica de la Razón Pura*, Tomo II, Buenos Aires, Losada, traducción de José Rovira Armengol, 5ª edición cuidada por Ansgar Klein, 1960)

KUHN, Thomas, *The structure of scientific revolutions*, 1962 (*La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 8ª 2004 [1971]; traducción de Agustín Contin)

LAMANNA, Paolo E., *Historia de la Filosofía*, Tomo V: *La filosofía del siglo XX,* Buenos Aires, Hachette, 1973.

LEWIS, Martin W, 1996, "Radical environmental philosophy and the assault on reason", en GROSS, P, N. LEVITT y M. LEWIS (eds.), *The Flight from Science and Reason*, New York-Baltimore y London. Annals New York Academy of Science, John Hopkins University Press.

LYOTARD, Jean-Francois, *Porquoi philosopher ?* 1964 (¿Por qué filosofar ? Cuatro conferencias, Barcelona, Paidós, 1994; traducción Godofredo González, Introducción de Jacobo Muñoz)

LYOTARD, Jean-Francois, *Le Posmoderne expliqué aux enfants,* Paris, Galilée, 18986 (*Posmodernidad (explicada a los niños),* Barcelona, Gedisa, 1994 ; traducción Enrique Lynch)

MALIANDI, Ricardo, *Ética: conceptos y problemas*, Buenos Aires, Biblos, 2004³ corregida y aumentada.

MARTINEZ ALIER, Joan, 1995, *De la economía ecológica al ecologismo popular*, Nordan-Comunidad, Montevideo.

MAX-NEEF, Manfred, *Desarrollo a escala humana*, Montevideo, Nordan-Comunidad, 1993.

MUÑOZ Jacobo, FAERNA Ángel Manuel (Eds.), *Caminos de la hermenéutica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.

PACI, Enzo, *La filosofia contemporanea*, Milán, Garzanti, 1957 (*La filosofía contemporánea*, Buenos Aires, Eudeba 1987; traducción de Rosa María Pentimalli de Varela)

PIAGET, Jean, *Sagesse et illusion de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965 (*Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, Barcelona, Península, 1973² [1970])

PIAGET, Jean, RICOEUR, Paul, René ZAZZO, *et Al*., *Psychologie et marxismo*, Paris, Union Générale d'Editions, 1971 (*Debates sobre psicología, filosofía y marxismo*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973; traducción Víctor A. Goldstein).

PRIMACK, Richard, ROZZI Ricardo, FEINSINGER Peter, DIRZO Rodolfo y Francisca MASSARDO, *Fundamentos de Conservación Biológica. Perspectivas Latinoamericanas,* México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

PUCCIARELLI, Héctor M., 'Novedades sobre el origen del hombre moderno', en *Revista Ciencia Hoy*, Volumen 16 Nº 91, febrero/marzo 2006, pp. 40-50.

SARTORI, Giovanni, MAZZOLENI, Gianni, *La terra scoppia. Sovrappopolazione e sviluppo*, 2003, (*La Tierra explota. Superpoblación y Desarrollo*, Buenos Aires, Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, 2003; traducción de Miguel Ángel Ruiz de Azúa).

SCHILLP, Paul Arthur, *Kant´s Pre-Critical Ethics*, Evanston, Northwestern Univ. Press, 1938 (*La ética precrítica de Kant*, México, UNAM, 1997² [1966]; traducción de Jerónimo Muñoz y Elsa Cecilia Frost)

SOULÉ, Michael, 'What is conservation Biology?' *Bioscience 11*, 1985.

SPIVAK, Eduardo, 'El árbol de la vida: una representación de la evolución y la evolución de una representación', en Revista *Ciencia Hoy*, Volumen 16 Nº 91, Buenos Aires, febrero/marzo 2006 (pp.10-24)

TAKACS, David, *The Idea of Biodiversity*, Baltimore, London John Hopkins Univ. Press, 1996.

TOULMIN, Stephen, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.

TROMBULAK, S. C., et al., ‘Principles of Conservation Biology: Recommended Guidelines for Conservation Literacy from the Education Committee of the Society for Conservation Biology’ en *Conservation Biology 18*, 2004, pp.1180-1190.

WAGENSBERG, Jorge, 1989, *Ideas sobre la complejidad del mundo*, Tusquets, Barcelona.

WORSTER, Donald (ed.) *The Ends of the Earth. Perspectives on Modern Environmental History*, Cambridge, Cambridge University Pres, 1988.

WORSTER, Donald, *Nature’s Economy. A History of Ecological Ideas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

YÁÑEZ, Miguel, 2006, ‘Del reconocimiento a la comunión: la responsabilidad ampliada. Comentario a la conferencia de Adela Cortina’ en *Revista Stromata*, Año LXII, Nº 1/2 enero-junio 2006, Universidad del Salvador, Filosofía y Teología, San Miguel, Argentina,