

Research Bank

PhD Thesis

Interdependence and vulnerability : A contribution to the One-Health approach from the Arne Naess's philosophy

Rodríguez Baños, Jeyver

Rodríguez Baños, J. (2021). Interdependence and vulnerability : A contribution to the One-Health approach from the Arne Naess's philosophy [PhD Thesis]. Pontificia Universidad Católica de Chile and Australian Catholic University

This work © 2021 by Jeyver Rodríguez Baños is licensed under Attribution-NonCommercial 4.0 International.



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DE CHILE

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA
PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

INTERDEPENDENCIA Y VULNERABILIDAD: UNA CONTRIBUCIÓN AL
ENFOQUE DE ONE-HEALTH DESDE LA FILOSOFÍA DE ARNE NAESS

POR
JEYVER RODRÍGUEZ BAÑOS

Tesis presentada al Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de
Chile

para optar al grado académico de Doctor en Filosofía

Director:

Dr. Luca Valera

Co-director: Dr. David Kirchoffer

Septiembre de 2021

Santiago de Chile

© 2021, Jeyver Rodríguez Baños

© 2021, Jeyver Rodríguez Baños.

Se autoriza la reproducción total o parcial, con fines académicos, por cualquier medio o procedimiento, incluyendo la cita bibliográfica que acredita al trabajo y a su autor.

AUTORIZACIÓN PARA LA REPRODUCCIÓN DE LA TESIS

(SELECCIONE UNA OPCIÓN)

- a) Ninguna parte de esta tesis puede reproducirse o transmitirse bajo ninguna forma o por ningún medio o procedimiento, sin permiso por escrito del (os) autor (es).

FECHA _____ FIRMA _____

DIRECCIÓN

E – MAIL Y TELÉFONO

- b) Se autoriza la reproducción total o parcial, con fines académicos, por cualquier medio o procedimiento, incluyendo la cita bibliográfica que acredita al trabajo y a su autor.

FECHA _____ FIRMA _____

DIRECCIÓN

E – MAIL Y TELÉFONO

Para Jenny y Santiago

A mis padres, Marialuisa y Benjamín

A todos los defensores de la salud planetaria

A los biófilos y a los ecosófos por venir

AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer a mi profesor guía, Dr. Luca Valera, por su generoso y brillante acompañamiento en estos años de investigación por las rutas de la filosofía ambiental y la bioética. Luca encontró la manera de dirigir mi trabajo con verdadera maestría y con una generosidad inmensa en sus aportes y contribuciones. Mi escritura fue mejorando día a día gracias a los precisos y sinceros aportes del Dr. Eric Pommier y la Dra. Sandra Baquedano. Sin sus valiosas contribuciones mi investigación no habría dado los frutos que hoy puedo compartir. También quiero agradecer la hospitalidad y generosidad del Dr. David Kirchhoffer, director del Queensland Bioethics Centre, dentro de Australian Catholic University (ACU). Las horas de diálogo con David en mi visita académica ayudaron a reconstruir la tesis final en torno al enfoque de One-Health. A la Vicerrectoría de Investigaciones de la Pontificia Universidad Católica de Chile por facilitar mi inserción en el Programa Internacional de Humanismo Contemporáneo. Las reuniones anuales al interior de esta comunidad académica me sirvieron para perfeccionar mi tesis doctoral y crecer como investigador. Un agradecimiento especial a ANID-Chile por otorgarme la beca doctoral para realizar mi tesis y la Beca de pasantía doctoral en ACU. En Australia tuve la ocasión de compartir algunas de mis ideas y hablar sobre la ecosofía de Arne Naess con John Seed editor de “Thinking Like a Mountain (1988). Los resultados de la actual investigación me animan a seguir pensando la contribución filosófica en torno al enfoque de salud planetaria. La palabra ecosofía, dice Panikkar, designa una sabiduría de la que no somos propietarios. Esta investigación, fruto de varios años de trabajo intenso y sostenido está dedicada a todas esas voces que vienen de la filosofía ambiental y la bioética. Mi deseo es que estas páginas sirvan para animar un enfoque comprensivo de salud para un solo planeta.

Tabla de contenido	
Índice de Tablas	vii
Lista de Figuras	viii
RESUMEN	ix
I. INTRODUCCIÓN.....	1
I.1. Objeto de estudio y objetivos	1
I.2. Enfoque metodológico.....	4
I.3 Tesis de la investigación.....	6
I.4. Estructura de la tesis.....	6
Capítulo 1. De la visión atomista a la experiencia espontánea del mundo de la vida	9
1.1. Ontología ambiental y la visión del self en el mundo.....	9
1.2. Ontología Gestalt y proceso de identificación	14
1.3 Fenomenología, mundo de la vida (<i>Lebenswelt</i>) y Ecosofía-T	20
1.3.1 Mundo de la vida (<i>Lebenswelt</i>) y ontología gestalt.....	24
1.3.2 De la crítica a la modernidad tecnológica a la <i>filosofía del lugar</i>	33
Capítulo 2 Sistematización de la Ecosofía T: Spinoza, la Plataforma de la Ecología Profunda y Holismo relacional	50
2.1 Articulación entre la ecología profunda y la ética de Spinoza.....	50
2.1.1 El conatus: Los seres humanos siempre “en camino”	61
2.1.2 La visión del florecimiento relacional.....	72
2.2 Críticas al <i>self extendido</i> de la ecología profunda: ¿Holismo relacional?	79
2.3 Jakob von Uexküll y el ambiente: la idea de “mundos circundantes” (<i>Umwelt</i>).....	88
2.4 La emergencia de la conciencia ecológica y el florecimiento vulnerable	103
2.5 Articulando una filosofía de vida o visión total: A las puertas de la <i>ecosofía</i>	106
2.6 La Plataforma de la Ecología Profunda y el Diagrama de delantal	113
Capítulo 3. El self ecológico como self saludable	121
3.1 El Psicoanálisis humanista de Fromm y la teoría del self expandido	121
3.2 El drama de la condición humana: unidad, separación y vulnerabilidad.....	125
3.3 Humanismo normativo y Sociedad moderna.....	133
3.4 La ética de la biofilia y la ecosofía: Alternativas a la destructividad humana.....	151
3.5 El <i>Self ecológico</i> y la conexión con el Lugar: Naess y Tvergastein	159

3.6 El Self ecológico como self saludable: Un aporte al enfoque de One-Health	170
3.6.1 El estilo de vida ecosófico.....	170
3.6.2 Vida en Tvergastein: Naess y la “desaceleración cosmológica”.....	176
3.6.3 El Self ecológico como self saludable.....	182
Capítulo 4. Thoreau, Gandhi y Naess: “Otro nombre para la salud”	191
4.1 Thoreau, Gandhi y Naess: Caminar y habitar el lugar.....	191
4.2 Thoreau y Gandhi o el arte de <i>Caminar</i>	196
4.3 Thoreau, Gandhi y Naess: “Una vida humana saludable”	207
4.5 Los experimentos de Gandhi con la salud	218
4.5.1 El cuerpo, la salud y la unión con Dios.....	218
4.5.2 Gandhi: visión de la Salud ecológica y cuidado de la casa	222
4.5.3 Gandhi y el cuerpo en sufrimiento: compasión e impermanencia	227
Capítulo 5. Hacia un enfoque de One-Health: Aportes de la ecosofía T	239
5.1 Ontología Gestalt y relaciones de interdependencia.....	240
5.1 Interdependencia entre el self y el otro: La vulnerabilidad.....	250
5.2 Ecosabiduría y salud en el rostro del Antropoceno	267
5.3 Conflictos entre humanos y animales silvestres: Leopold y Naess	274
5.3.1 “Pensando como una montaña”: Leopold y el aullido del lobo	276
5.3.2 Self-realización en <i>comunidades mixtas</i>	279
5.4 Las vulnerabilidades del enfoque de salud vigente.....	290
5.5 Ética de la tierra, ética de la salud pública y bioética ecológica.....	300
5.6 Dos visiones del igualitarismo: Naess y Taylor.....	307
5.7 One-Health: ¿Cómo balancear afirmaciones de valor en conflicto?	312
5.8 One-Health como dilema moral: ¿Humanos-y-Animales?.....	322
5.8.1 La amenaza de una pandemia de influenza aviar	325
5.8.2 El dilema de los visones: Medidas de control de enfermedades zoonóticas	328
5.8.3 El cuidado relacional: Hacia Una Salud planetaria	336
6. CONCLUSIONES	341

Índice de Tablas

	Pág.
Tabla 1. Enfoques al Self	85

Lista de Figuras

Fig. 1 El Diagrama Apron	115
Fig. 2 Arne Naess dejando su cabaña en Tverganstein	164
Fig. 3 Arne Naess caminando cerca de Tverganstein	164
Fig. 4 Tvergastein y su jardín	190
Fig. 5 Naess, escalando cerca de la cabaña de Zapffe en Jægervatnet.	191
Fig. 6 Una versión modificada del círculo expandido	283

RESUMEN

El objetivo principal de la investigación es sistematizar algunas de las contribuciones de la filosofía ambiental de Arne Naess para el enfoque de One-Health. Para lograr lo anterior, en el curso de la investigación se analizan algunos conceptos esenciales que están en la base de la Ecosofía T, a saber: self ecológico, proceso de identificación, florecimiento de todos los seres y la teoría de la Self-realización. La investigación busca elaborar una conexión entre ética ambiental y bioética ecológica articulando los aportes de Naess y Potter. La tesis utiliza un enfoque mixto de corte hermenéutico (Gadamer, 1999; Ricœur, 2008a) para esclarecer las relaciones y conceptos que pueden ayudar a fortalecer el alcance normativo del enfoque de One-Health. Dentro de las conclusiones de la investigación se destacan las siguientes: Para lograr llevar el enfoque de One-Health a la práctica se requiere, por una parte, revitalizar el contenido normativo de la salud humana a través de una mejor comprensión de los conceptos de vulnerabilidad, interdependencia e interconexión que están en su base (Beever, & Morar, 2017; Herring, 2016; Tavaglione et al., 2015). Adicionalmente, no es suficiente con atender y resolver las inequidades de salud de larga data, como las inequidades de género y el racismo ecológico, sino que además es necesario avanzar en una mejor y más profunda articulación entre las tres dimensiones la salud humana, animal y ambiental. En otras palabras, necesitamos reconocer la salud animal y la salud ambiental como objetivos principales de One-Health, con su propio valor inherente y que están intrínsecamente conectados a la salud humana (Barrett & Osofsky, 2013). Esto plantea la necesidad de reconocer la salud como un bien universal y como una condición necesaria para una vida floreciente compartida entre especies, ecosistemas y generaciones futuras (Degeling *et al.*, 2016).

I. INTRODUCCIÓN

I.1. Objeto de estudio y objetivos

En el Preámbulo de *La Carta de la Tierra* se lee: “Estamos en un momento crítico de la historia de la Tierra, en el cual la humanidad debe elegir su futuro. [...] Para seguir adelante, debemos reconocer que, en medio de la magnífica diversidad de culturas y formas de vida, somos una sola familia humana y una sola comunidad terrestre con un *destino común*¹ (IEC, 2001)². Luego de veinte años de su promulgación, podría pensarse que la humanidad eligió el peor rumbo y que los líderes mundiales están haciendo una mala apuesta al poner en riesgo los *intereses futuros* de la vida humana y no humana (Jonas, 2015). Hoy toda la vida está en peligro. También parece razonable pensar que la tarea de conformar “una sociedad global sostenible y solidaria” fundada en el respeto de todas las formas de vida y la preservación del ambiente ha sido traspasada a las generaciones futuras quienes tendrán que lidiar con la pregunta por cómo *vivir bien* en un planeta enfermo y sin las capacidades ecosistémicas para sustentar la vida. La respuesta “optimista” a este problema sería pensar que aún es posible revertir el cambio climático antropogénico que está empujando a la humanidad a un callejón sin salida. A raíz del planteamiento anterior surgen varios interrogantes: ¿La ética ambiental

¹ Sobre esta idea de destino común Merchant escribe: “Una ética de asociación (*partnership*) es sólo una parte de una nueva narrativa o conjunto de narrativas sobre la relación humana con la naturaleza. Y las nuevas narrativas son sólo una parte de lo que se necesita para un mundo sostenible. La crisis ecológica global y el declive de la naturaleza necesitan ser revertidos por nuevas formas de producir, reproducir e interpretar la vida en el planeta. [...] El destino de la naturaleza y el destino de la humanidad están profundamente entrelazados. Ambos pueden sobrevivir y vivir plenamente” (Merchant, 2013, p. 210).

² Dos principios de la Carta de la Tierra coinciden con algunos de los postulados de la Ecología Profunda: El primero dice: “Principio 1: *Respetar la Tierra y la vida en toda su diversidad*. A) Reconocer que todos los seres son interdependientes y que toda forma de vida tiene valor, independientemente de su utilidad para los seres humanos”. Y el Principio 15: *Tratar a todos los seres vivos con respeto y consideración*” el cual llama a: A) Prevenir la crueldad animal; B) Proteger a los animales silvestres y C) Prevenir o eliminar, hasta donde sea posible, la destrucción de las especies” (IEC, 2001).

ha cumplido su tarea de ofrecer orientaciones prácticas para mejorar las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza? ¿Debemos seguir hablando de una “Naturaleza”, con mayúscula, o ¿debemos pensar en una nueva fundamentación para la ética ambiental después del “fin de la naturaleza”?³ Por otra parte, algunos autores concluyen que la Ecología Profunda⁴ de Naess representa ‘la culminación del optimismo de la Ilustración y el racionalismo’ (Witoszek, 1997). Una de las primeras críticas es la de Sylvan quien considera que uno de los problemas con la ecología profunda es la poca consistencia en su definición y en la poca claridad de los principios de la plataforma. Ello ha llevado a que la Ecología Profunda (DE) se convierta en un concepto sombrilla que puede entenderse “como metafísica, como movimiento de conciencia (y principalmente como psicológico), e incluso como una especie de religión (panteísta)” (Sylvan, 1985a, 1985b). Otros piensan que la ecología profunda no es tan ‘profunda’ como sus teóricos y defensores han pensado y que quizás se fundamenta en una base antropocéntrica en lugar de ecocéntrica (Plumwood, 2000; A. Salleh, 2017). Más recientemente, en un número especial del Journal *The Trumpeter* dedicada a explorar las contribuciones de la ecología profunda al discurso ambiental, Hawkins (2014) anunció ‘la muerte’ de la DE, mientras que Cavazza (2014) apoyó la lectura de Latour, quien ve a Naess como un filósofo que retiene y replica la noción modernista de una “Naturaleza” objetiva aparte y trascendente del ámbito sociopolítico de los humanos. Además, existe una larga discusión entre ecología social (Bookchin, 1987, 1993, 1995) y ecología profunda (Clark, 2010). También, hay un cuerpo amplio de literatura explorando la relación entre Heidegger y la ecología profunda (Holy-Luczaj, 2015; Nemeth, 2005;

³ Ver: (McKibben, 1989) y (Vogel, 2002). Para una réplica a Vogel ver: (Cameron, 2013).

⁴ En adelante usaré la abreviación *DE* por sus siglas en inglés para el término Ecología Profunda; *DEM* para Movimiento de la Ecología Profunda y *DEP* para referir a la Plataforma de la Ecología Profunda.

Zimmerman, 1987, 1993, 2006). Por último, hay algunas corrientes críticas que enfocan algunos puntos controversiales de la ecología profunda. En la primera, están algunos autores que critican la lectura que Naess hace de Spinoza (Gamlund, 2011; Kober, 2013); mientras que la segunda tiene que ver con la problemática del valor al interior de la ecología profunda y, específicamente, con el alcance del principio de igualitarismo ecológico (French, 1995; Resnik, 2009, 2012). Todos estos problemas son relevantes, sin embargo, en esta tesis se intenta un camino diferente. No se busca responder a este conjunto de críticas, sino que el objetivo principal de la investigación es mostrar cuál es la contribución de la filosofía ambiental de Arne Naess para el enfoque de One-Health. Para lograr lo anterior, en el curso de la investigación se analizan algunos conceptos esenciales que están en la base de la Ecosofía T, a saber: *self ecológico*, *proceso de identificación*, *floreCIMIENTO de todos los seres*, y la teoría de la *Self-realización*. En otras palabras, en lugar de hacer una defensa de Naess alrededor de ciertas problemáticas ‘habituales’ que han acompañado la historia de la ética ambiental desde sus inicios – como la problemática del valor, la tensión entre valor instrumental vs. valor intrínseco; antropocentrismo vs. ecocentrismo y otras similares–, se explora un camino diferente y sobre el que hay aún muy poca investigación al respecto. La investigación busca elaborar una conexión entre ética ambiental y bioética ecológica articulando los aportes de Naess y Potter (Dwyer, 2009; Lee, 2017; Potter, 1971,1988). Siguiendo este itinerario, la tesis utiliza un enfoque mixto de corte hermenéutico (Ricoeur, 2008a) para esclarecer las relaciones y conceptos articuladores que pueden ayudar a vincular la ética ambiental y la bioética. Estas dos tradiciones, como han visto diversos estudiosos, tienen una raíz común en los trabajos de Fritz Jahr y Potter (Muzur & Rinčić, 2015; Jahr, 2009; Lee, 2017; Sass, 2011; Valera, 2017), pero con el tiempo se fueron independizando hasta convertirse en áreas altamente especializadas y separadas la una de la otra.

I.2. Enfoque metodológico

En el apartado anterior se esbozó la tesis primaria de la investigación, a continuación, se formula el enfoque metodológico del trabajo para luego exponer de manera detallada la tesis primaria y las afirmaciones básicas que sirven de hilo conductor para el desarrollo de la tesis. Esta investigación se fundamenta en la hermenéutica filosófica en la línea de Gadamer y Ricœur (Gadamer, 1999; Ricœur, 2002, 2003, 2008b). Una de las ideas básicas de la hermenéutica, como sugiere Gadamer (1999, p. 369), es que el investigador debe hacer lo posible por “distinguir entre los prejuicios verdaderos bajo los cuales comprendemos, de los prejuicios falsos que producen malentendidos”. Así, el investigador tiene la tarea de hacer conscientes los propios los prejuicios, preconceptos e hipótesis que sirven de guía en la comprensión. La hermenéutica concierne a la posibilidad de comprender y ser comprendido en el horizonte de la comprensión: “La elaboración de la situación hermenéutica significa entonces la obtención del horizonte correcto para las cuestiones que se nos plantean cara a la tradición” (*Ibid.*, p. 373).

La metodología empleada en esta investigación se apoya en la hermenéutica de la sospecha elaborada por Ricœur (1990, p. 30): “Nietzsche, Marx y Freud despejan el horizonte para un arte de interpretar fundado en la *sospecha*: “hermenéutica no es una desimplicación o explicitación del objeto, sino un arrancamiento de la máscara, una interpretación reductora de los disfraces”. Como comenta Gadamer, (1997, p. 130): “El verdadero significado de todas nuestras ideas y conocimientos humanos, demasiado humanos, es el aumento de poder. Esta postura radical nos obliga a considerar la dicotomía que existe entre la creencia en la integridad de los textos y la inteligibilidad de su significado, y el esfuerzo opuesto por desenmascarar las pretensiones que se ocultan tras la llamada objetividad (la «hermenéutica

de la sospecha» de Ricoeur)”. La hermenéutica de la sospecha sirve para deconstruir ideas y conceptos que de otra forma quedarían sin clarificar si no se hace el esfuerzo por desentrañar las “máscaras” y cuestionar las asunciones y vacíos que subyacen en una determinada tradición (Dole, 2019; Stewart, 1989). Sin embargo, para no caer en puntos extremos, es necesario equilibrar el ejercicio de la “sospecha” con el esfuerzo por elaborar una interpretación desde la *confianza* y la *generosidad* (Milles, 1987; Josselson, 2004). Ricoeur (1999, p. 30) sostiene que es la “confianza en el lenguaje” la que ha servido de guía en su investigación y es también la que hace posible el “reconocimiento del otro” (2006). Como sugiere Gadamer, comprender no consiste tanto en una relación entre un “sujeto” y un “objeto”, sino en “un intercambio lingüístico y vivencial con el otro” (Grondin, 1999, p. 12). El esfuerzo de *comprender* debe llevar al *comprenderse* y al establecimiento “de una forma de convivencia entre aquellos que se entienden”. Una vertiente más reciente de la hermenéutica busca recuperar los trabajos de Ricoeur para sentar las bases de lo que se ha denominado hermenéutica ambiental: “El punto de partida de una hermenéutica ambiental es la idea de que el mundo en el que habitan los humanos siempre está ya interpretado e infundido de significados. La comprensión humana y los encuentros con los entornos están informados y moldeados por narrativas preexistentes: relatos individuales y colectivos, fácticos y ficticios de (encuentros con) entornos y recuerdos de estos” (Drenthen, 2017, p. 163). Esta tradición hermenéutica se apoya en el supuesto de que los seres humanos construyen el significado de sus vidas a partir de una red de significados e historias preexistentes y esa red de historias está entrelazada al sentido de nuestro propio self y a las relaciones, emociones y valores vinculados al mundo circundante (Bell, 2013).

Teniendo en cuenta este itinerario hermenéutico, seguidamente se exponen algunas las ideas claves de la investigación y se presenta la estructura del trabajo.

I.3 Tesis de la investigación

La tesis de investigación muestra que la filosofía ambiental de Arne Naess puede ayudar a consolidar la base filosófica y normativa del enfoque de One-Health. Para demostrar esta afirmación, en primer lugar, se clarifican algunos de los conceptos esenciales que Naess desarrolla en la sistematización de su Ecosofía T, a saber: self ecológico, estilos de vida saludables, proceso de identificación y la teoría de la Self-realización, ontología gestalt, pertenencia al lugar, entre otros. En segundo lugar, utilizando las herramientas del enfoque hermenéutico intenta hacer lo que Gadamer (1999) llama una “fusión controlada de horizontes” para descubrir las relaciones y conceptos articuladores que pueden ayudar a vincular la ética ambiental y la bioética (Catoggio, 2008; Grondin, 2008). Y, en tercer lugar, la indagación muestra que los aportes de la ecosofía al enfoque de One-Health se comprenden mejor al recuperar el diálogo entre fenomenología, mundo de la vida y ecosofía. La tesis enfatiza que la idea de vulnerabilidad humana en la época tecnocientífica que vivimos solo puede comprenderse adecuadamente cuando se la piensa en relación con la vulnerabilidad de la vida más que humana en el planeta Tierra (Ricœur, 1997, 2006; Jonas, 2015).

I.4. Estructura de la tesis

Esta investigación clarifica algunos de los conceptos clave que sirven de base a la ecosofía T de Arne Naess mostrando su contribución a los problemas de salud actuales y, más concretamente, al enfoque de One-Health. Este enfoque nace en respuesta a los problemas que surgen en la interfase de la salud humana, animal y el ambiente. Cada uno de los capítulos de la tesis constituye un bloque conceptual con objetivos específicos concretos y busca ofrecer un respaldo teórico a las ideas centrales de la investigación.

El Capítulo 1 “De la visión atomista a la experiencia espontánea del mundo de la vida (*Lebenswelt*)” elabora la conexión entre ontología gestalt y fenomenología. Como Naess (1989, p. 51) escribe: “Los puntos de vista fenomenológicos son valiosos para el desarrollo de la conciencia de un contenido no instrumental, no utilitario de la experiencia inmediata de la naturaleza”. Este capítulo sirve de marco conceptual a la tesis y explora varios conceptos que forman parte del problema como la crítica naessiana a “la imagen del hombre-en-el-ambiente” y su defensa de imagen relacional de campo total; el proceso de identificación, el cuidado ecológico y la solidaridad ecocéntrica como base del enfoque de One-Health.

El Capítulo 2 “Sistematización de la Ecosofía T: Spinoza, Plataforma de la Ecología Profunda y el Holismo relacional” busca clarificar los aportes de Spinoza a la ecología profunda y, específicamente, al desarrollo de actitudes ecológicas como respuesta a la vulnerabilidad de la vida humana y no humana en el planeta Tierra. Este capítulo intenta reconstruir los aportes de Spinoza para la sistematización de la ecosofía T mostrando los vínculos entre el pensamiento de Spinoza y la noción de florecimiento de todos los seres que Naess desarrolla. El capítulo concluye con una reinterpretación del holismo relacional.

El Capítulo 3 “El self ecológico como self saludable” tematiza el self ecológico como self saludable. Para mostrar esta conexión se analiza el aporte del psicoanálisis humanista y la teoría del *self* de Erich Fromm a la visión del self ampliado de Arne Naess. Además, se muestra la relevancia de la ética de la biófilia y ecosófica para resignificar la noción de salud actual en términos normativos y extendiéndose más allá de los indicadores de enfermedad para incluir la evaluación de los impactos ecológicos y el desarrollo de estilos de vida saludables. Finalmente, avanza una reinterpretación de la ecología del self y del self ecológico mostrando la articulación entre esta comprensión del self ecológico y la comprensión del “cuerpo propio” como inherente a la indagación sobre la filosofía del lugar.

El capítulo concluye mostrando algunas contribuciones de los estilos de vida saludables al enfoque de One-Health. El Capítulo 4. “Thoreau, Gandhi y Naess: Otro nombre para la salud”, reconstruye las interconexiones entre las visiones de salud y la filosofía del lugar de Thoreau, Gandhi y Naess. Por una parte, en los escritos de Thoreau se anticipa la idea de los humanos como una especie *entre* especies y la perspectiva coevolucionaria de “vive y deja vivir” que encontramos en Arne Naess. Por otra parte, se analiza la contribución de la “filosofía de la no violencia” (*Satyagraha*) de Gandhi y su visión de la Self-realización a la Ecosofía T. Al final del capítulo se muestran las contribuciones de los tres autores al enfoque de One-Health. Finalmente, en el Capítulo 5. “Hacia un enfoque de One-Health: Aportes de la ecosofía T”, se reelabora la tesis de la investigación. En esta parte se sostiene que el enfoque de One-Health puede fortalecer su alcance normativo si basa en una ontología de interdependencia y en un planteamiento ético de igualitarismo ecológico moderado. Para probar la afirmación central de la tesis, se elabora una síntesis de la ontología gestalt en la que se funda la Ecosofía T de Naess. Esta parte busca clarificar de qué manera la ontología gestalt, basada en la idea de interdependencia constitutiva entre las partes y el todo, puede contribuir a iluminar cuestiones bioéticas que enfrenta el enfoque de One-Health cuando surgen conflictos entre afirmaciones de valor sobre la salud humana, animal y ambiental. El capítulo enfatiza que las decisiones bioéticas deben tomarse considerando los actores, las vulnerabilidades y los riesgos implicados y deben incluir una evaluación dependiente del contexto. Se mostrará las ventajas del enfoque de One-Health que ve los problemas de salud humana, animal y ambiental de forma comprensiva e interdependiente, sobre la visión de la salud tradicional basada en el antropocentrismo y en una ontología de partes discretas que ve la realidad de forma atomizada y que trata la salud humana, animal y ambiental de forma independiente.

Capítulo 1. De la visión atomista a la experiencia espontánea del mundo de la vida

1.1. Ontología ambiental y la visión del self en el mundo

El concepto de “ecología profunda” fue formalmente introducido por Arne Naess en el artículo (1973) *The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary*⁵. En este trabajo Naess considera que el movimiento de la ecología superficial se orientaba hacia la “lucha contra la contaminación y el agotamiento de los recursos” y advierte que su objetivo central se enfoca en contrarrestar los problemas de salud y de incremento de la población en los países desarrollados. En contraste, el Movimiento de la Ecología Profunda (MEP) surge en “rechazo de la imagen del hombre-en-el-ambiente y en favor de una *imagen relacional* de campo total”. En esta segunda perspectiva los organismos se entienden como “nodos dentro de la red o campo de relaciones intrínsecas”. Naess destaca que el DEM no es algo derivado por lógica o inducción de la ecología, sino un enfoque que surge de la apreciación sobre el carácter limitado y contingente del mundo que vivimos. Según Naess (2002, p. 9), la filosofía de la ecología profunda debe propiciar este “giro” en la conciencia ecológica que lleve a reconocer la unidad entre las diferentes formas de vida “considerando las relaciones de interdependencia dentro de la biosfera” (1989, p. 74). Naess considera que las múltiples aristas de la crisis ambiental que vivimos (contaminación, aumento de la población, destrucción de la capa de ozono, extinción masiva de especies, entre muchos otros), deben verse en última instancia “como facetas diferentes de una sola crisis, que es en gran medida una crisis de percepción” (Capra, 1996, p. 3). Para la ecología profunda, todas estas crisis se

⁵ Este artículo fue presentado por primera vez en 1972 en Bucarest, en ocasión de la “Tercera Conferencia sobre el Futuro del Mundo” y constituye el acta de nacimiento del “Movimiento de la Ecología Profunda”, que en adelante citaré como (DEM) mientras que para referir a la “Plataforma de la Ecología Profunda” utilizaré DEP por sus siglas en inglés. La plataforma está constituida por una serie de principios que fueron refinados en 1984 con ayuda del filósofo norteamericano George Sessions.

derivan de una racionalidad instrumental y una visión superficial de la realidad incapaz de dar cuenta de la complejidad del mundo que vivimos. La visión cartesiana dominante del materialismo científico que ve el cosmos como un conjunto de entidades aisladas y discretas, promueve una visión de nosotros mismos y de los demás organismos como “cosas” desvinculadas del todo y refuerza la fragmentación tanto a nivel del pensamiento como en el discurso y las prácticas. En contraste, la ciencia profunda que sirve de base a la ecosofía, “trasciende la ilusión de separación para discernir la unidad y la totalidad ininterrumpida que subyace a las diversas formas del universo”(Maxwell, 2003, p. 257). En su texto titulado *Deep Physics* Weber (2017, p. 290), siguiendo el pensamiento de Spinoza y Naess, escribe: “Sentir es la experiencia existencial de ser materia desde adentro. [...] Entender a los organismos como sentimientos encarnados es el eslabón perdido para dar sentido a la rareza de la física moderna, particularmente el hecho de que el observador siempre está conectado a los “objetos” descritos (el llamado “enredo”). En los organismos, este enredo se crea a través de la experiencia subjetiva: el sentimiento. Sentir es un enredo experimentado como interioridad y como un deseo de más enredo para desarrollarse y vivir (el “Conatus” de Spinoza)”. En la filosofía de Naess esta conexión o enlace se expresa a través de la idea de campo relacional. Este es el núcleo especulativo de su *Ontología Gestalt*⁶. No existe ningún organismo, planta o animal que pueda ser comprendido de manera abstracta como algo desvinculado de la “red de relaciones intrínsecas” y al margen de una totalidad gestalt. En la III parte del libro *Del Alma Aristóteles* (1978) traza una analogía sobre las conexiones entre

⁶ La ontología gestalt de Naess se inspira de varias fuentes: primero, en la ética y la metafísica de Spinoza (De Jonge, 2004; Guilherme, 2011; Arne Naess, 1977a, 1980; Witoszek, 1997); segundo, en la teoría de la “Evolución creativa” de Bergson (1911), y, tercero, en la teoría del significado y el valor proveniente de la Psicología Gestalt y el Budismo Mahayana (Gregory, Julie & Sabra, 2008; Jacobsen, 1996; Lal, 2000; Arne Naess, 2005d).

lo sensible y lo inteligible, que había sido un problema arduamente tratado por Platón. Aristóteles, se distancia de la “teoría de las formas” de Platón y enfatiza la unidad del alma y la conexión de todos los elementos del conocimiento:

«El alma es comparable a la mano, ya que la mano es instrumento de instrumentos y el intelecto es forma de formas, así como el sentido es forma de cualidades sensibles. Y puesto que, a lo que parece, no existe cosa alguna separada y fuera de las magnitudes sensibles, los objetos inteligibles —tanto los denominados abstracciones como todos aquellos que constituyen estados y afecciones de las cosas sensibles— se encuentran en las formas sensibles» (432 a 1-6)⁷.

Una de las principales observaciones de Aristóteles en torno al alma vegetativa es que la planta “se mueve”, pero no de cualquier manera, sino de una manera que es “apropiada a su ser”; la planta está animada y alberga una psique adecuada para su modo de existencia, es decir, para su peculiar forma de florecimiento (Marder, 2011; Miller, 1999). Naess radicaliza esta tradición del florecimiento al considerar que no solo las plantas y animales tienen sus propias formas de “florecimiento”, sino que incluso los bosques pueden «perseverar en su esencia» y buscan formas apropiadas a su especie para desplegar sus “potenciales”. El principio de florecimiento de todos los seres implica que cada ser viviente en el planeta Tierra ‘quiere’ o hace lo posible por actualizar sus potenciales; «estar-y-ser-vivo-en el mundo» es una manera de dar testimonio de la belleza, diversidad y complejidad de la vida en un mundo rico en texturas y significaciones gestalts. La ecosofía de Naess se fundamenta en la ontología ambiental y en la “recuperación” de la experiencia espontánea que es reinterpretada como

⁷ Marder (2011, p. 88) escribe: “De diversas formas, los pensadores griegos antiguos asociaron la vida con el movimiento. Pero ¿no se definen las plantas, exactamente, por su incapacidad para moverse, por su arraigo en la tierra que las vuelve sedentarias? La insinuación inicial de que la tendencia a la inmovilidad, como la expresa Bergson, no agota el modo de ser de las plantas, se encuentra en la etimología de “vegetación”, que nos remite al latín medio *vegetabilis*, que significa “crecimiento” o “Florecimiento”, los verbos: *vegetare* (“animar”) y *vegere* (“estar vivo”, “estar activo”), así como el adjetivo *vegetus*, que denota las cualidades de vigor y actividad”. Sobre la evolución de esta discusión hasta Darwin ver: (Mix, 2018). Ver, además: (Boeri, 2018; Bos, 2010; Menn, 2002; Polansky, 2007).

fuerza de normatividad ecológica⁸. Para Naess, la experiencia espontánea implica profundidad, intensidad y riqueza del contenido de la experiencia en sí misma.

En *Gestalt Ontology and Gestalt Thinking* Naess (2005, p. 461 y ss.) escribe: “Las gestalts son más o menos completas. La más completa incluye la menos, pero una gestalt menos completa como unidad difiere de la misma gestalt cuando se integra en una gestalt más completa”⁹. La ontología gestalt nos ayuda a describir un *contenido factual* que es inseparable de sus componentes *normativos*. El pensamiento gestalt, a diferencia del pensamiento derivado de la ciencia moderna, ayuda a pensar la realidad de forma dinámica y comprensiva. Para ilustrar este punto Naess presenta el siguiente ejemplo: ante la vista del mismo árbol, una persona puede ver “un contenido alegre de la realidad” mientras otra puede verlo “triste”. Naess afirma que ante esta contradicción uno podría preguntar: “¿es *realmente* triste o alegre?”. Esta pregunta pasa por alto el carácter comprensivo de la realidad que sólo puede captarse desde una lógica no dualista: “¿Cómo pueden ser ambos el mismo árbol, si una persona dice triste y la otra alegre? Lo que está pasando es que se están comparando dos gestalts. Debido a que son dos contenidos diferentes de la realidad, triste puede ser un adjetivo apropiado para expresar una de las gestalts y alegre un adjetivo apropiado para expresar la otra” (*Ibid.*, p. 463). Las dos afirmaciones no sólo resultan válidas cuando son vistas dentro de una visión comprensiva, sino que son aspectos *relacionales* que forman parte de una gestalt superior. El pensamiento gestalt nos ayuda a describir las estructuras abstractas de la realidad de una manera *no inferencial* y sin intentar anteponer a la descripción cualquier

⁸ Los términos: *espontáneo*, *percepción gestalt* y *apercepción gestalt* son los términos claves del sistema gestalt que Naess elabora. Naess (1997, p. 2) escribe: “En algunos sentidos, puede decirse que las experiencias espontáneas contienen componentes fácticos y normativos inseparables”.

⁹ Uno de los ejemplos típicos de gestalts que Naess utiliza aquí y en otros lugares es tomado de la música: “Considere los dos primeros compases de la Quinta Sinfonía de Beethoven (*da da da dah, da da da dah*). La segunda medida expresa una gestalt que es menos completa y está contenida en la gestalt que cubre ambas medidas” (Naess, 2005a, p. 462).

pretensión cognoscitiva. Así, Naess intenta describir las cosas ‘tal y como se dan en la experiencia espontánea’¹⁰. Naess sostiene que el pensamiento gestalt nos ayuda a describir los contenidos concretos de la realidad y esta sería una vía para intentar ir más allá del problema entre lo subjetivo y lo objetivo, buscando “lo real como un todo, las gestalts de alto orden”¹¹. Una cita adicional de “Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World” Naess (Naess, 2005c, p. 258) ayuda a aclarar este punto: “La alegría es una característica de la unidad concreta e indivisible de sujeto, objeto y medio. En cierto sentido, la Self-realización implica experiencias del aspecto gozoso infinitamente rico de la realidad. Es engañoso, según mis intuiciones, ubicar las alegrías dentro de mi conciencia. Lo que es gozoso es algo que no es “subjetivo”; es un atributo de una realidad más amplia que un ego consciente”. La ecosofía T de Naess se fundamenta en dos ideas vertebradoras derivadas de la ontología gestalt: primero, que “todas las cosas encajan juntas” (*Everything hangs together*): “Es una negación de la inclinación a mirar los objetos del mundo como separados y estables e ignorar la interconexión, la complejidad y los cambios que realmente tienen lugar en el mundo” (Ims, 2018, p. 542). La segunda idea que Naess destaca es la unidad constitutiva entre percibidor y lo percibido: “Más bien, es una realidad tan rica que no podemos ver todo a la vez; vemos partes (o aspectos) separados en estados de ánimo separados. El árbol alegre que veo a la luz de la mañana no es el triste que veo esa noche, incluso si son el “mismo”

¹⁰ Naess (2005, p. 463) escribe: Heidegger negó con razón ser existencialista, deseando separar tajantemente su filosofía de la de Sartre. Sin embargo, en un sentido algo más amplio, tanto el pensamiento de Heidegger como el pensamiento gestáltico son existencialistas. “La existencia tiene prioridad ontológica sobre la esencia, el contenido tiene prioridad ontológica sobre la estructura abstracta”.

¹¹ “Denis Diderot, el gran racionalista, habla de la majestuosidad de los robles, la coquetería de las rosas, la mojigatería de las margaritas, la soberbia de los lirios y la humildad de las violetas. Este es un ejemplo de lenguaje racional y realista. Si alguien dice “Esta rosa es majestuosa y ese roble es coqueto” como descripción de una experiencia espontánea de un par de realidades, esto no contradice a Diderot. Los errores entran cuando asumimos estructuras y predecimos o explicamos” (*Ibid.*, p. 465).

árbol en términos de su estructura abstracta (física)” (Naess, 2005b, p. 528). La “alegría de las rosas” o “la majestuosidad de los robles” constituyen gestalts y solo pueden comprenderse adecuadamente desde una visión relacional de campo total. La realidad, piensa Naess, no puede consistir en átomos, partículas, ondas o cualquier otra estructura básica de la física-matemática (2005a, p. 462).

1.2. Ontología Gestalt y proceso de identificación

Naess sostiene que en la experiencia espontánea emergen los contenidos concretos que forman nuestro mundo y destaca que hay una articulación entre proceso gestalt y la identificación con otros seres vivientes incluyendo individuos, colectivos y paisajes. Cuando uno logra identificarse con una planta o animal, la situación total tiene un “carácter de unidad”, con ello él destaca la inseparable base ontológica de la vida humana y de la naturaleza no-humana:

Quando experimentamos una fuerte identificación con un animal —por ejemplo, en una situación de gran peligro para el animal— la situación tiene un carácter de unidad, con ciertos rasgos negativos dominantes. Todo, incluido el animal, cambia. El proceso de variación o fluctuación de grados de peligro afecta toda la situación, incluidos los rasgos que no tienen nada que ver con el animal. Este tipo de irradiación del peligro afecta nuestro acceso a la experiencia espontánea de una realidad más amplia: las fuertes experiencias gestálticas personales que se enfocan en el peligro ocurren no solo cuando el yo egocéntrico está amenazado sino también con amenazas a una clase más o menos amplia de seres vivos, incluyendo paisajes terrestres (Naess, 2005a, pp. 465-466).

Esta cita ayuda a situar la ontología gestalt de Naess como un tipo de ontología ambiental (Diehm, 2004a; Light, 1995, 2004; Valera, 2018b). La ontología ambiental se fundamenta en la identificación del self humano con formas de vida no-humana incluyendo animales, plantas y paisajes¹². En el caso descrito, el proceso de identificación se materializa por la “conciencia del peligro”; esas “experiencias gestálticas” emergen no solo cuando el “yo egocéntrico” está

¹² Los filósofos ambientales que siguen el pensamiento de Leopold en la *Ética de la Tierra* (2007) argumentan que tal sentido de pertenencia y comunión con la *comunidad ecológica* es necesario para fomentar los comportamientos saludables que lleven a disminuir la violencia hacia la Tierra y sus habitantes. Ver: (Callicott, 1989; Callicott, 2013; Deffenbaugh, 1995; Hargrove, 1989; Rolston, 2000).

amenazado sino también cuando el self es consciente del peligro *a-su-alfrededor*: “El carácter gestáltico funciona para ampliar y profundizar el efecto de la identificación. Los contenidos concretos de la experiencia se enriquecen a través de las relaciones Yo/Tú con los seres vivos” (*Ibid.*, p. 466). Tal conciencia es una conciencia extendida que es capaz de valorar el riesgo que amenaza a un ser vivo o a un paisaje como una experiencia que atañe a la propia visión de una vida valiosa y significativa. En palabras de Naess (1989, p. 174): “La mirada ecosófica se desarrolla a través de una identificación tan profunda que el propio self ya no está adecuadamente delimitado por el yo personal o el organismo. Uno se experimenta a sí mismo como una parte genuina de toda la vida. Cada ser vivo es entendido como un objetivo en sí mismo, en principio en pie de igualdad con el propio ego”. Esto implica, además, “una transición de las actitudes de yo-eso a las actitudes de yo-tú, para usar la terminología de Buber” (1989, p. 174). A medida que las relaciones Yo/Tú con los seres vivos crecen “los contenidos concretos de la experiencia” también crecen y se profundizan. Esto marca un fuerte contraste con la ecología social que puede entenderse como una forma “materialismo ambiental” que se enfoca en describir las condiciones materiales del cambio ambiental. En contraste, “con Naess, la idea es que deberíamos salir al mundo y tener tipos especiales de experiencias fenomenológicas en la naturaleza”(Light, 2004, p. 228)¹³. Los materialistas

¹³ “El objetivo de adentrarse en la naturaleza es darse cuenta de que uno mismo es indistinguible de la naturaleza en un nivel ontológico. (...) Lo que terminamos obteniendo con esta visión no es tanto una ética ambiental o una ecología política, sino más bien una ontología con implicaciones normativas. Las reglas, obligaciones o deberes que uno tiene hacia el medio ambiente son, en cierto sentido, obligaciones hacia uno mismo; en este caso, sin embargo, un sentido extendido de uno mismo como una parte indistinguible de la naturaleza. Los humanos llegan a dominar la naturaleza cuando no reconocen su conexión ontológica con la naturaleza. La forma más extrema de afirmación ontológica de la ecología profunda se expresa en el trabajo del activista australiano de la ecología profunda John Seed, quien lo expresa de esta manera: “Trato de recordar que no soy yo, John Seed, quien trata de proteger la selva tropical. Más bien, soy parte de la selva tropical protegiéndome a mí mismo, soy esa parte de la selva tropical que surgió recientemente en el pensamiento humano” (Macy, 1989, p. 202, citado por Light, 2004, p. 228). Tal afirmación es curiosa, sin duda, pero en realidad es significativa dada la presunta ontología de la ecología profunda”. (Light, 2004, p. 228). Como se mostrará a lo largo de la tesis, el propio Naess advierte el problema de comprender el proceso de identificación con la naturaleza como una *fusión* del self en la naturaleza (tesis de la indistinguibilidad): “Pero la expresión “gotas

ambientales se enfocan en describir las condiciones sociales y económicas del capitalismo, analizando las condiciones materiales del cambio tecnológico; por contraste, “los ontólogos ambientales ven más potencial en el diagnóstico de problemas ambientales que involucran principalmente al self humano en relación con la naturaleza, en lugar de originarse en nuestros sistemas sociales, políticos y materiales. La causa principal de los problemas ambientales es nuestra desconexión psicológica o espiritual de la naturaleza” (*Ibid.*, p. 230). En las experiencias espontáneas, piensa Naess “tenemos acceso directo a lo real”. Las cosas se experimentan individualmente y no pierden su singularidad, pero no se conciben como absolutamente aislables las unas de las otras, sino que todas forman una red gestalt. En la experiencia espontánea las cosas poseen “cierta solidez”, pero, últimamente, ellas se definen por la *red de relaciones internas* que las constituyen: “En las experiencias espontáneas las cosas aparecen sin “esfuerzo”, quizás la terminología heideggeriana sea útil: los fenómenos son “autoluminosos” (Naess, 1997, p. 3). Naess (1989, p. 60) escribe: Las gestalts *aperceptivas*: “Sintetizan, al menos dos elementos en una unidad superior (más completa), y al menos un elemento es de un área sensorial y al menos uno de un área normativa y / o asertiva”. Naess nota que cuando nuestra atención ‘no se enfoca deliberadamente en la percepción gestalts, toda experiencia es aperceptiva’. Así, la distinción “hechos” y “valores” sólo sobrevive en el pensamiento abstracto¹⁴. Sin embargo, esta distinción se diluye cuando uno accede al mundo de la experiencia espontánea, es decir, cuando intentamos “describir el

en la corriente de la vida” puede inducir a error si implica que la individualidad de las gotas se pierde en la corriente. Aquí hay una cresta difícil de caminar: a la izquierda tenemos el océano de visiones orgánicas y místicas, a la derecha, el abismo del individualismo atómico” (Naess, 1989, p. 166). Sobre la relación entre materialismo, ontología y pragmatismo ambiental ver, además: (Light, 1995).

¹⁴ “La realidad es una cuestión de experiencia inmediata en la que los valores tienen el mismo estatus objetivo que los hechos, siendo la distinción entre ellos sólo una distinción de razón (p. 60), que puede hacerse a nivel empírico, pero no metafísico. Naess opta por una forma de comprensión participativa con respecto tanto a los hechos como a los valores. La valoración es una intersección del yo y el mundo más que una respuesta subjetiva al mundo” (Cheney, 1991, p. 265).

mundo inmediato en el que vivimos, el mundo de las gestalts, la realidad viva, la única realidad que conocemos” (*Ibid.*, p. 60). El pensamiento Gestalt presenta algunos desafíos. Primero, es difícil aprender a formar gestalts “de una manera ordinaria” y segundo, la aplicación de hábitos de observación científica puede destruir las gestalts (Ims, 2018, p. 542). Como Naess escribe: “Las gestalts de carácter muy complejo se destruyen fácilmente si se intenta analizar conscientemente fragmentos de ellas. Son muy sensibles a la introspección. Difícilmente se pueden aprender de manera ordinaria” (*Ibid.*, p. 60). Según Naess, los métodos científicos convencionales “aniquilan las gestalts” (1989, p. 61). La “glorificación del pensamiento científico” destruye la formación gestalt¹⁵. Lo anterior ayuda a introducir un aspecto relevante del Pensamiento Gestalt: No podemos tener una experiencia de nosotros mismos (self) de manera desligada de la experiencia del mundo y de la manera como se nos dan las cosas a nuestro alrededor. Naess, recupera el concepto de “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) de Husserl para enfatizar la importancia de “una vuelta” a la «experiencia espontánea» y como vía de escape de la visión científica que reduce el mundo a meros “datos” y “hechos objetivos” (Naess & Rothenberg, 1993). Él piensa que para comprender la realidad no hace falta crear un cortocircuito entre el *yo* y el *mundo*. El self no es un ego epistemológico que pueda situarse “al margen” o “más allá” del mundo, pero tampoco debe pensarse como una *yo* desapasionado capaz de abstraerse de su situación y de su historia en el mundo. Todo este intento por recuperar la experiencia espontánea articula con la tematización del Self ecológico. Naess ilustra el self ecológico con los procesos de pérdida del lugar que han vivido muchas comunidades en Noruega y el Ártico. Él enfatiza que las personas que valoran

¹⁵ “Las Gestalts unen al self y al no self en un todo. La alegría se convierte, no en mi alegría, sino en algo de lo que el yo y algo más son Gestalts y fragmentos interdependientes, no aislables del pensamiento Gestalt. El abedul sonrió / con la risa suave y ligera de todos los abedules. . .” (1989, pp. 60-61).

un lugar como el “suyo” se identifican con las características de ese lugar¹⁶. Naess encuentra una dependencia constitutiva entre el self y el lugar: así como es imposible que pueda existir un self al margen del lugar, es igualmente difícil pensar el “lugar *qua* lugar” al margen del self humano: “Si me cambian, o incluso me destruyen, el lugar sería destruido, según una interpretación habitual de “relación interna”. Desde el punto de vista de la fenomenología y la visión de los “contenidos concretos”, la reciprocidad se mantiene, pero esa es una interpretación especial” (Naess, 2005c, p. 522). La tesis primaria de la ecosofía de Naess es que el propio self puede crecer y ampliarse para cuidar, sentir y actuar con compasión con los otros seres. Si el self crece no necesitaremos de una exhortación moral para mostrar cuidado y preocupación por los otros. Naess advierte que la historia muestra que la capacidad humana para amar “por deber” o por una “exhortación moral” es extremadamente limitada: “Ahora es el momento de compartir con toda la vida en nuestra Tierra maltratada a través de una identificación cada vez más profunda con todas las formas de vida y las unidades más grandes: los ecosistemas y Gaia, este fabuloso planeta nuestro” (*Ibid.*, p. 526). Él señala que uno de los vacíos del ambientalismo es su incapacidad para promover comportamientos y actitudes ecológicamente saludables. Esto se debe, según él, al excesivo moralismo dentro del ambientalismo que ha transmitido al público la idea que para cuidar y responsabilizarse por el ambiente uno debe “sacrificarse a sí mismo”. En contraste, Naess propone poner el foco en las “acciones maravillosas” que coinciden con nuestra inclinación y al hacerlo llegaremos a “enfaticar la inmensa variedad de fuentes de alegría que están disponibles para

¹⁶ “Se pueden ver casos trágicos de esto en otras partes del Ártico. Todos lamentamos el destino de los esquimales: su dificultad para encontrar una nueva identidad, un nuevo yo social y un nuevo yo ecológico más completo. Además, los lapones de la Noruega ártica se han visto afectados por la interferencia de un río con el fin de desarrollar la hidroelectricidad. Acusado de una manifestación ilegal en el río, un Lapp dijo en el tribunal que la parte del río en cuestión era *parte de mí*” (Naess, 2005c, p. 521).

las personas a través de una mayor sensibilidad hacia la riqueza y diversidad de la vida y los paisajes de la naturaleza libre” (Naess, 2005c, p. 527). Así, la ontología gestalt de Naess no debe leerse como un rechazo total de la tradición ética, sino en una recuperación de la *self-en-el-mundo* y desde allí él reencuadra la ética como la capacidad de efectuar “acciones maravillosas” sobre la base de la inclinación:

Académicamente hablando, lo que estoy sugiriendo es la supremacía de la ontología ambiental y el realismo sobre la ética ambiental como un medio de dinamizar los movimientos ambientales en los años venideros. Si la realidad es como la experimenta el self ecológico, nuestro comportamiento sigue de forma natural y hermosa normas estrictas de ética ambiental. [...] Es más una cuestión de terapia comunitaria que de ciencia comunitaria: una cuestión de curar nuestras relaciones con la comunidad más amplia, la de todos los seres vivos (*Ibid.*, p. 527).

La ontología gestalt según esta interpretación está engarzada en el intento de desarrollar una “terapia comunitaria” dirigida, por un lado, a ampliar y profundizar nuestro *self* y, por otro, a “sanar” nuestras relaciones internas con la comunidad ecológica y el lugar que habitamos. Este planteamiento insiste no sólo en la preeminencia de ontología ambiental sobre la ética, sino de la sabiduría y de la actuación prudencial sobre la “ciencia de la comunidad”. Comprender la ecosofía de Naess desde esta perspectiva resulta útil en la medida en que ayuda a articular las nociones centrales de su teoría de la Self-realización, el florecimiento de todos los seres y el proceso de identificación en vínculo con los problemas de la salud humana, animal y ambiental. En su sistematización de la Ecosofía T, Naess (1989, pp. 56-57) traza los contornos de la ontología de contenidos concretos rompiendo con una sólida y larga tradición que sostiene que el hombre debe ‘tomar distancia’ de los objetos naturales para estudiarlos con objetividad descomponiéndolos en sus propiedades más simples. Su ecosofía puede entenderse como un rechazo a la idea de la naturaleza como un “conglomerado de cosas” o como simples “materias primas” y del self como algo aislado y desconectado de nuestro mundo circundante (*Umwelt*). Él sostiene:

No hay objetos completamente separables, por lo tanto, no hay ego, medio u organismo separables. ¿Pero cuáles son los contenidos reales del campo relacional? Dentro de tal campo, cualquier contenido concreto solo puede relacionarse uno a uno con una estructura indivisible, una constelación de factores. Contenidos concretos y estructuras abstractas conforman la realidad tal como es en realidad. Es engañoso llamarlo real solo como lo siente un sujeto. Los contenidos concretos pueden sólo estar en correlación de uno a uno dentro de una constelación indivisible.

La ontología gestalt de Naess se basa en la exploración de los contenidos concretos que conforman la realidad en la experiencia espontánea. Al mismo tiempo es una ontología del *self en el lugar*. Tal ontología gestalt tematiza las relaciones del self en el mundo a partir de la exploración del proceso de identificación; gracias a la identificación el Self-ecológico emerge como un *self-en-el-mundo*, es decir, como alguien capaz de cuidar y de valorar positivamente los intereses de la vida no humana. Naess (1989, p. 174) sugiere que a través del proceso de identificación y la maduración del self “la destrucción de este mundo se experimentará como autodestrucción” y, al contrario, el comportamiento encaminado a salvaguardar y proteger la salud de la tierra será interpretado como autocuidado y autodefensa humana. Cuidar las comunidades de vida de las dependen la vida humana y animal es la mejor forma de contribuir a Una salud en un planeta frágil y vulnerable.

1.3 Fenomenología, mundo de la vida (*Lebenswelt*) y Ecosofía-T

Para comprender mejor los orígenes de esta recuperación del “mundo de la vida” en la obra de Naess, es necesario dar una revisión a la penetrante crítica de Husserl a la “actitud objetivadora” de la ciencia moderna. Husserl (2008, pp. 35-36) enfatiza que el proyecto galileano de “matematización de la naturaleza” implicaba que todas las cualidades sensibles debían tener un índice matemático y debían ser determinadas “objetivamente”. Para Husserl el triunfalismo de la razón científica llevó a un doble olvido: al olvido del mundo de la vida (*Lebenswelt*), por una parte, y al olvido de las preguntas fundamentales, por otra. El “mundo

de la vida”¹⁷ concierne a “[t]odo el ámbito de las experiencias, orientaciones y acciones cotidianas a través de las cuales los individuos persiguen sus intereses y asuntos manipulando objetos, tratando con personas, concibiendo planes y llevándolos a cabo” (Schutz, 1975, p. 15). Por otra parte, la nueva empresa científica llevó a “un alejamiento indiferente de las preguntas que son decisivas para una auténtica humanidad, las preguntas por el sentido o el sinsentido de toda esta existencia humana” (Husserl, 2008, pp. 49-50). A juicio de Husserl, la ciencia “de hechos” dejó a la humanidad europea en un estado de ceguera con respecto de la adecuada autocomprensión de su destino histórico. El triunfo de la actitud objetivadora afectó la significación normativa y epistémica de la ciencia. Esa ciencia “de hechos” escribe Husserl: “no tiene ya nada más que decirnos”. La matematización de la naturaleza emprendido por Galileo, Descartes y Bacon, entre otros, es un acontecimiento con un largo despliegue en la historia de la filosofía moral moderna hasta adquirir su configuración vigente en la tecnociencia contemporánea (Echeverría, 2010; Ihde, 2009). Husserl advierte que la crisis atañe no solo al *lugar* y al *estatuto* de las ciencias físico-naturales en su pretensión de objetividad, sino que, además, crea una fisura al interior de las ciencias humanas:

“¿Qué tiene para decir la ciencia acerca de la razón y la sin-razón, ¿qué tiene para decir sobre nosotros, los seres humanos como sujetos de esa libertad? [...] La mera ciencia de los cuerpos no tiene, manifiestamente, nada que decir; ella se abstrae de todo lo subjetivo. [...] La verdad científica objetiva es exclusivamente comprobación de aquello que el mundo, tanto el mundo físico como el espiritual, de hecho, es (2008, p. 50).

Para Husserl la ‘matematización de la naturaleza’ y la tecnificación de la ciencia conlleva tres implicaciones principales: primero, la matematización ha llevado a una explicación ideal

¹⁷ Esta idea de “mundo de la vida”, como nota Willis (2001, p. 4), “refiere al mundo real experimentado de una persona que corresponde a la conciencia intencional de esa persona [...] La perspectiva fenomenológica continúa sugiriendo que El conocimiento abstracto y las formas de conocimiento científico positivista crean una división cuando las personas comienzan a imaginarse a sí mismas como una cosa y el mundo como otra, en lugar de todo el mundo con las personas en él como el mundo de la vida, que es la única realidad experimentada que las personas realmente poseen. Es esta realidad vivida la que la investigación fenomenológica quiere descubrir y atender”.

de la naturaleza que es tomada como “lo que realmente es”; no hay nada más por descubrir fuera del dato matematizado; segundo, nuestra propia experiencia del mundo y nuestra peculiar manera de “familiarizarnos y entrar con contacto con las cosas” es degradada al estatus de apariencias “subjetivo-relativas”, es decir, son descartadas como fuente de conocimiento y normatividad; y tercero, ‘la objetividad de las ciencias es comprendida en un decisiva ruptura con las actitudes precientíficas y creencias’ (Toadvine, 2017, p. 178). Husserl argumenta que la ciencia, tanto en su aspecto teórico como práctico, está inmersa en el horizonte originario del “mundo de la vida”. Y lo que es más importante para la indagación ambiental, Husserl destaca que “la naturaleza con la que nosotros estamos preocupados no es la naturaleza ideal, la reconstrucción matematizada a la que se llega mediante las técnicas científicas, sino la naturaleza como es directamente experienciada, dentro de la cual las distinciones entre *hecho* y *valor* y *mente* y *cuerpo* no están aún reificadas” (*Ibid.*, p. 177). Las “ciencias de hechos”, según Husserl, “han vuelto la espalda” a las preguntas esenciales sobre el sentido y sinsentido de la vida humana en nuestro tiempo. Siguiendo esta crítica a las “ciencias de hechos” inaugurada por Husserl, Naess se pregunta si la “ciencia objetivista” realmente puede entregarnos una descripción de la naturaleza de manera realmente comprensiva y profunda: “Dentro del público informado, la respuesta dominante sería con toda probabilidad que son precisamente las ciencias naturales matemáticas las que proporcionan la descripción aproximadamente correcta del medio ambiente tal como *es en sí mismo* [...]” (Naess, 1989, p. 48). Naess sospecha de esta capacidad de las ciencias para describir el mundo circundante tal y como se nos presenta en la “experiencia espontánea”. Pero ¿qué es lo que falla en la descripción “objetiva” de la naturaleza que la ciencia elabora? El problema, piensa Naess, no son “las respuestas” que han elaborado las llamadas “ciencias de hechos” sino otro aspecto de más decisivo: “Los filósofos y los científicos han intentado

proporcionar descripciones comprensibles de las cosas en sí mismas, descripciones *absolutamente* independientes de su comprensión a través de los sentidos [...]. Creo que podemos decir con seguridad que todos los intentos han fracasado y que es la formulación del problema la que falla” (*Ibid.*, p. 48). Naess encuentra que no es “*un*” aspecto de la empresa científica el que está requerido de fundamentación, sino que es la misma *designación* y *formulación* del problema de la realidad lo que hace que este intento fracase. Como alternativa a este problema Naess, inspirado en el llamado de Husserl de “volver a las cosas mismas”¹⁸, propone una “vuelta” a la “experiencia espontánea del mundo de la vida” como base de la normatividad ecológica. Siguiendo la vía de la experiencia espontánea: “Llegamos, no a las cosas en sí mismas, sino a redes o campos de relaciones en las que las cosas participan y de las que no pueden aislarse” y seguidamente agrega: “La fenomenología filosófica (inspirada más o menos por la obra de Edmund Husserl) también intenta dar una descripción de lo inmediatamente aprehendido y del acto mismo de autoaprensión. Los puntos de vista fenomenológicos son valiosos para el desarrollo de la conciencia de un contenido no instrumental, no utilitario de la experiencia inmediata de la naturaleza” (1989, p. 49).

Esta articulación entre fenomenología y la visión personal de la ecología profunda que Naess elabora, su *ecosofía* T, ha sido recuperada por varios autores (Diehm, 2004a, 2020; Goodwin, 2009; Howarth, 1995; Valera, 2018b). Una de las ideas fuerza de esta indagación es que los aportes de la filosofía ambiental de Naess para el enfoque de One-Health se comprenden mejor cuando se recupera este diálogo entre fenomenología, mundo de la vida

¹⁸ “Antes de que las actividades y los acontecimientos humanos puedan someterse a un conocimiento abstracto analítico, se reciben como experiencias. Los humanos no solo nombran la realidad a la luz de categorías ya establecidas en su mente por un proceso piagetiano de asimilación y acomodación, sino que la realidad que se nombra no se percibe de una manera separada y puramente ‘objetiva’, casi como si la mente humana fuera imaginada una cámara. Se presenta como una cosa “experimentada” en la que lo que se pone ante la mente para nombrarlo es, por así decirlo, el resultado de una mezcla de experiencias sensoriales, respuestas emocionales, recuerdos, prejuicios y cosas por el estilo” (Willis, 2001, p. 1).

y ecosofía. En coherencia con la perspectiva hermenéutica de la tesis (Ricoeur, 2008), la actual investigación intenta reconstruir algunas de las articulaciones entre fenomenología y Ecosofía-T, considerando dos líneas de análisis: primero, la que el propio Naess esboza entre mundo de la vida y ontología gestalt. Y segundo, la que vincula la ecología profunda con la crítica al antropocentrismo y a la modernidad tecnológica de Heidegger (Holy-Luczaj, 2015; James, 2012; Zimmerman, 2008)¹⁹.

1.3.1 Mundo de la vida (*Lebenswelt*) y ontología gestalt

Conveniente empezar este apartado haciendo dos advertencias: primero, Naess no sigue una tradición rigurosamente *eco-fenomenológica*²⁰ (Brown, Charles & Toadvine, 2003; Toadvine, 2003) y él reconoce que su ontología gestalt concuerda sólo parcialmente con la terminología de Heidegger (Naess & Rothenberg, 1993). Sin embargo, la ecosofía de Naess puede interpretarse como un intento por recuperar la “experiencia espontánea” y, más concretamente, lo que Husserl llama el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*). Segundo, Naess no es un fenomenólogo ni un estudioso del método fenomenológico, pero aporta al desarrollo de un “un enfoque ecológico del self en el mundo” (2005) y a una “fenomenología del lugar” (Goodwin, 2009, p. 172). De manera similar a Husserl, en varios de sus textos Naess (2005a) elabora una crítica a la confianza desmedida en las ciencias²¹ e intenta mostrar que todas las cosmovisiones científicas son una “extrapolación” con dimensiones poco aclaradas. Todas

¹⁹ Además, hay una tercera línea que vincula la ecosofía de Naess con la fenomenología de Merleau-Ponty. Ver: (Abram, 1988; Antolick, 2002; Bigwood, 2004; Diehm, 2004a, 2006; Fischer, 2002; Wu, 2019).

²⁰ Ver: *Eco-Phenomenology: Life, Human Life, Post-Human Life in the Harmony of the Cosmos* a cargo de (Tymieniecka et al., 2018).

²¹ “Hoy en día existe la extraña creencia de que la ciencia resolverá de forma lenta pero segura todas las cuestiones que tienen la posibilidad de solución. Con una cosmovisión científica como nuestro marco, se podrá dilucidar gradualmente los fines y la actividad humana, al menos en todas las características teóricamente esenciales y prácticamente importantes. (...) Sin embargo, ¿qué sucede si nuestra suposición de que la ciencia será capaz de generar una imagen global del mundo es una ilusión (basada en conceptos falsos sobre la ciencia)? ¿Y si hubiéramos esperado en vano?” (Naess, 2005a, p. 1).

las cosmovisiones utilizan “métodos, axiomas, postulados y reglas” que no pueden justificarse de forma exhaustiva desde el marco de las ciencias: “El corolario es que los resultados de la ciencia no pueden integrarse en ninguna imagen científica específica del mundo, pero pueden, quizás, integrarse en las imágenes filosóficas del mundo, en la medida en que las presuposiciones científicas son temas de investigación filosófica” (Naess, 2005a, p. 2). Para lidiar con este problema Naess propone “una combinación de dos actitudes: una actitud escéptica y de búsqueda hacia todos los puntos de vista totales, y una actitud de asombro, no sólo como punto de partida, sino también como punto final de la filosofía” (*Ibid.*, p. 2)²². Siguiendo esta posición y haciendo referencia “al cuarto Husserl” Naess sostiene: “La tarea del filósofo, entonces, es buscar una especie de clarificación y armonización de la imagen del mundo del sentido común, no corregir el mundo del sentido común en ningún momento” (*Ibid.*, p. 71). Naess (2005a, pp. 73-74) cita a Husserl para mostrar esta discrepancia entre distintos tipos de *interpretaciones rivales*, es decir, entre la comprensión primera del constructor de sistemas y la comprensión de los especialistas:

En vista de esto, no es extraño que el constructor de sistemas tenga dificultades para ser comprendido y que a veces le parezca que ni los críticos ni los partidarios lo comprenden. Edmund Husserl ha declarado: “Todas las críticas que conozco han pasado por alto la idea básica de mi fenomenología tanto que no ha sido acertada en absoluto, a pesar de la cita de mis palabras” (Fink 1934: Prólogo de Husserl). En una carta a Karl Löwith en 1937, Husserl agrega: “Tal vez entienda que Scheler, Heidegger y por lo tanto todos los “alumnos” anteriores no han logrado comprender el verdadero y profundo significado de la fenomenología —en la fenomenología trascendental como la única posible— y cuánto depende de ese significado” (Husserl 1959, p. 50).

El problema de fondo remite a la *comprensibilidad* de las teorías y los *sistemas filosóficos*.

Algunos de los conceptos y los significados que forman parte del sistema total pueden no ser

²² Sobre la influencia del pirronismo en Naess ver: (Bostad, 2011). Naess explora esta tarea de comparar diversas filosofías o visiones totales en la parte II titulada: “*Comparison of Different Total Views*”. Esta parte empieza con la reflexión sobre: “*Common Sense, Ordinary Language, and Lebenswelt*”. Ver: (Naess, 1966). La relación entre semántica empírica, teoría de la comunicación y el enfoque ecofilosófico de Naess ver: (Glasser, 1996).

suficientemente precisos. Pero pueden “precisarse intersubjetivamente”, piensa Naess, y pueden precisarse de dos formas, bien dentro del sistema total atendiendo a la intención y a los intereses del autor o, bien, ‘pueden precisarse para otros’ (*Ibid.*, p. 74). Este problema está articulado a dos preocupaciones básicas que forman parte del llamado de Husserl de “ir a las cosas en sí mismas”: La primera demanda cultivar una “sospecha activa” de los supuestos y prejuicios que podría influir tácitamente y limitar el alcance de la investigación (Gadamer, 1999). La segunda concierne al esfuerzo por desarrollar un horizonte comprensivo y analítico que pueda sentar las bases de una investigación rigurosa (Willis, 2001, pp. 11-12). Naess retoma extensamente a Husserl en el apartado titulado “Metafísica, Moral y Ontología Gestalt” donde el filósofo noruego critica el mundo ideal platónico y se acerca a la visión de Husserl quien plantea la posibilidad de un conocimiento apodíctico a partir de la intuición fenomenológica y la recuperación del mundo de la vida (“*Lebenswelt*”):

Las frases *mundo de valores*, *mundo de deberes*, *mundo de normas* sugieren objetos platónicos en un cielo normativo, y la creencia en tales objetos requiere una imaginación más religiosa que científica. La creencia en la posibilidad del conocimiento normativo no requiere esta imaginación. Basta, por ejemplo, creer en la posibilidad de una especie de intuición que Husserl ha descrito en su explicación de las leyes ideales y apodícticas. Se refiere al principio de identidad y primeros principios análogos que él cree que se pueden ver válidos por una confrontación *con lo que es el caso*, con el “*Sachverhalt selbst*”. No puedo decir que encuentre a Husserl totalmente convincente, pero me parece razonable suponer que podría haber casos de intuiciones puras de tipo fenomenológico. Si existieran tales intuiciones, establecerán un conocimiento normativo. En el “encuentro” de Husserl con lo que es el caso, no hay cisma entre un objeto físico o percibido y una mente, sino una visión esclarecedora en la que se ve que *ese* algo es el caso. No es el *algo* lo que se ilumina sino el *eso* (Naess, 2005a, p. 300).

Mediante la ontología gestalt Naess intenta superar dos problemas relacionados: por una parte, el problema de la escisión entre el “mundo de hechos, el mundo de deberes y el mundo de normas” y, en segundo lugar, el problema del dualismo sujeto/objeto, mente/cuerpo que se profundiza en la filosofía moral moderna. Naess (1989, p. 60) sugiere que en el mundo de las gestalts no podemos establecer una distinción rigurosa entre “hechos” y “valores”, tal distinción solo surge a partir del pensamiento abstracto. Naess reconoce la cercanía de su

ontología gestalt con el budismo, pero advierte el peligro de una eliminación de la *psicología del self*: “El no dualismo en el budismo a veces se expresa verbalmente diciendo que todos los seres son uno, o que cada ser es uno con todos los demás seres” (Naess, 2005d, p. 337). Y agrega: ‘independientemente de la forma como se plantee’ esta *no-dualidad*, “los partidarios de la ecología profunda tienden a sentir simpatía por puntos de vista como los siguientes: “[En] Dōgen, a través de la negación del self egocéntrico, todo el ser, incluido el hombre, los animales, las montañas, los ríos, la hierba, los árboles, etc., es uno con él, haciendo que tanto la naturaleza como él mismo estén incluidos en el mundo del Buda” (Nara 1985, p. 2, citado por Naess, 2005, p. 337). Naess cita a Dōgen:

Refiriéndose a un poema del poeta So-to-ba “en el que el sonido del río de la montaña revela la realidad y el poeta tenía *satori*²³ al escucharlo”, Dōgen enfatiza la unidad de So-to-ba y el sonido del río preguntando si era So-to-ba quien tenía *satori* o el río (ibid., p. 4). A mi modo de ver, un acontecimiento se refiere a una constelación o gestalt completa de relaciones.

Naess intenta acercar su propia visión de la ontología gestalt a la visión de la no-dualidad budista²⁴, pero él, a diferencia del budismo, mantiene un enfoque que reconoce la interdependencia entre el self y el otro dentro de una “constelación o gestalt de relaciones”. Este movimiento evidencia una tensión en su visión del self en el mundo: Naess defiende una ontología que afirma la *singularidad* y la *autonomía* del self y del otro, pero al mismo tiempo defiende una idea del *self como proceso* y como *parte integral* del mundo natural. La

²³ “El objeto de la disciplina Zen consiste en adquirir un nuevo punto de vista para mirar dentro de la esencia de las cosas. [...] Este adquirir un nuevo punto de vista Zen es llamado *satori* y su verbo es *satoru*. Sin eso no hay Zen, la vida Zen empieza con la “apertura de *satori*”. *Satori* puede ser definido como un *mirar intuitivo-dentro*, en contraste con la distinción intelectual y la comprensión lógica. Sea lo que sea, *satori* significa el despliegue de un nuevo mundo hasta ahora no percibido en la confusión de la mente dualista” (Suzuki, 1964, p. 64).

²⁴ “En el budismo, nada posee una esencia fija o una identidad intrínseca, la distinción entre el self y el otro es ilusoria y todo es interdependiente; “No sólo una flor está desprovista de esencia fija, sino que el practicante se da cuenta de la realidad verdaderamente vacía de la flor cuando él o ella también despierta a la no dualidad del self y la flor” (Unno, 2000, p.187). Así que aquí también, la expansión de la autoconciencia conduce a la apreciación de la unidad de todas las cosas. La naturaleza no conoce la dualidad y todo está interconectado” (Waistell & Haigh, 2009, p. 96). Ver, además: (Davis, 1998).

interpretación de Naess del budismo de Dōgen no encaja dentro de una interpretación rigorista de la tradición budista (Curtin, 1994; Jacobsen, 1996) En el caso del budismo, la self-realización ecológica se concibe como un paso en el camino hacia la verdadera *self-realización*. Esto significa abandonar el mundo de la dualidad para llegar a una nuevo “mirar intuitivo-dentro”; esto contrarresta el engaño más agudo que lleva a la violencia que es la noción del *self separado* y su *autoidentificación* con su materialidad física temporal (Waistell & Haigh, 2009, p. 96). De todas formas, Naess (2005d, p. 338) encuentra en la poesía de Bashō un interludio positivo entre el *self* y sus alrededores:

*Viejo estanque
Una rana salta
El sonido del agua*

Naess cita una vez más a Yasuaki Nara quien comenta: “Aquí Bashō y sus alrededores están interfundidos; Bashō, la rana y el estanque son un solo mundo y el que salta al agua puede ser una rana o el mismo Bashō; el sonido es del agua o de la rana o incluso de Bashō” (Nara 1985, p. 5, citado por Naess, 2005d, p. 338). Naess (*Ibid.*, p. 338) advierte: “El poema es desde el punto de vista del pensamiento gestáltico una expresión de alto nivel de un contenido concreto. El análisis conceptual puede dividirlo, pero tiene un estado gestáltico, y la división será más o menos arbitraria. [...] Esto se aplica incluso a la distinción sujeto-objeto. Puede aplicarse o no como una estructura abstracta significativa atribuible a la Gestalt”. Naess señala que su ontología gestalt puede dar lugar a inquietudes relacionadas con el valor y la consideración que le damos a ‘seres individuales y entidades abstractas como las especies, sin embargo, él advierte que esto no tiene por qué ser así’:

La experiencia espontánea no es una experiencia sensorial. Es la experiencia de cosas y procesos más o menos estables del “mundo en que vivimos” (*Lebenswelt* en la terminología de la fenomenología filosófica). Cuando vemos una naranja, vemos una cosa, no una mancha de color amarillo, naranja o verdoso. Cuando nos encontramos con un animal, encontramos en nuestra experiencia espontánea algo duradero y autopulsado (*Ibid.*, p. 340).

De esta forma, Naess intenta acercar el mundo de la poesía y el de la ciencia mediante la experiencia espontánea y la ontología gestalt: “El pensamiento gestáltico acerca la poesía y la ciencia en el sentido de que las descripciones poéticas genuinas, es decir, las descripciones de experiencias se consideran en el mismo nivel de realidad ontológica que la física, química, geológica, ecológica, etc. tomado como el mundo, y el mundo experimentado es uno de gestalts. *Lebenswelt* no es idéntico a ningún modelo físico, ni ecológico”(Naess, 2005g, p. 122). No sin razón Rothenberg (2008) interpreta la ontología gestalt de Naess como un tipo de “poesía de contenidos concretos”. Naess es un admirador de la poesía budista del sabio Eihei Dōgen y del maestro del *haiku* Matsuo Bashō. En la visión ecológica de Dōgen y Bashō Naess encuentra algunas ideas básicas que pueden entrar en diálogo con su enfoque ecológico del self-en-el-mundo²⁵, su ecosofía T, y con la idea de “vivir al aire libre” (*Friluftsliv*). En “Equality, Sameness, and Rights” Naess (2005b, p. 70) escribe: “La amplia corriente de poesía de la naturaleza, a lo largo de miles de años, es quizás la mejor fuente de confirmación de la apreciación intuitiva generalizada del *mismo* derecho de todos los seres a vivir y florecer”. Trabajando sobre esta convergencia entre el pensamiento de Dōgen y el de Naess Algaier (2015) desarrolla una interpretación alternativa a la de Curtin (1996). Curtin sostiene que ‘la concepción metafísica de la sensibilidad de Dōgen subsume y corrige el Self ecológico de Naess y su problema de los límites’. Algaier (2015, p. 99), en lugar de enfocarse en la teoría de la self-realización de Naess y la extensión de la conciencia ecológica (self-ecológico), sostiene que al leer el problema *epistémicamente* se ‘revitaliza la cuestión de los límites de Naess y nos permite apropiarse el problema como *nuestro* problema’. Algaier (*Ibid.*,

²⁵ Sobre budismo Zen y ética ambiental Ver: (James, 2004); Lynch (1996) argumenta que la Ecología profunda no debe interpretarse como una “nueva ética ecológica” sino como un “movimiento estético” y así sería tanto filosófica como prácticamente coherente.

p. 116) señala que muchos de los escritos de Naess sugieren “una no-dualidad relacional, que enfatiza los temas clásicos de la superación de la dualidad sujeto-objeto, el antropocentrismo y la concepción de un self permanente y aislado”. Naess procura superar el dualismo postulando una visión *floreCIMIENTO relacional* que intenta cruzar los límites entre el self y el otro, buscando un punto de conexión entre el *mundo humano y no humano*. Sin embargo, en el caso de Naess persiste una ‘grieta’ o cierta ruptura entre el self y el mundo. En muchos de sus escritos, piensa Algaier, Naess aún parece estar luchando por encontrar una manera de “nombrar las montañas *qua* montañas”. Esta interpretación se torna plausible al considerar dos aspectos: por una parte, que la identificación es *procesual*, es un ‘camino’ no un punto de llegada y, por otra, que el *pensamiento* y la *ontología gestalt* parece deudora de la teoría de las cualidades primarias, secundarias y terciarias de Galileo y sigue teniendo una estructura conceptual de base²⁶. Al plantear la centralidad de las estructuras abstractas la ontología gestalt de Naess no puede escapar a la matriz del pensamiento occidental, en otras palabras, su visión relacional aún estaría articulada al pensamiento proposicional y al esfuerzo por conceptualizar. Lo anterior, desde un punto de vista budista mostraría que la visión ecofilosófica de Naess está aún articulada al punto de vista de la conciencia dualista. Este énfasis en lo conceptual y el esfuerzo por restablecer la unidad entre el self y el otro constituye la principal diferencia con la visión holística y no discriminatoria de Dōgen²⁷. “Sin

²⁶ Naess sostiene que la distinción de Galileo de “cosas en sí mismas” y “cosas en relación con otras cosas” puede resultar plausible ‘dentro de ciertos límites’, pero puede llevar a equívocos cuando se la interpreta de forma absolutista. Naess escribe: “es filosóficamente defendible sostener que el mundo en el que vivimos (el *Lebenswelt*) tiene cualidades secundarias y terciarias. Lo que sentimos acerca de algo pertenece a las cualidades del mundo tal como lo conocemos. Lo que no tiene tales cualidades es la estructura abstracta del mundo en el que vivimos” (Naess, 2005b, p. 450).

²⁷ “En Occidente, el problema mente-cuerpo surge ya que la mente y el cuerpo son, por definición, ontológicamente distintos. El problema es teorizar la forma en que se interrelacionan. En resumen, el problema en Occidente es comprender el principio de interconexión. En Oriente, el problema es realizar o autenticar experimentalmente la unidad original del cuerpo-mente” (Shaner, 1985, p. 18).

embargo, como pensador atrapado entre paradigmas, no podemos culpar a Naess por este problema. Desde un punto de vista filosófico, se puede ver que hizo todo lo posible en un intento de superar la dualidad inherente al punto de vista cartesiano; de lo contrario, no pesaría tanto la dilución resultante de la self-realización” (*Ibid.*, p. 116). Algaier propone enfocar el problema así: en lugar de centrarnos en la ontología, deberíamos enfatizar “los cambios epistemológicos desarrollados a través del autocultivo” y retomar las preguntas que pensaron Dōgen y Naess como *nuestras* propias preguntas²⁸. Si esta interpretación resulta plausible, deberíamos intentar construir un puente entre la ontología gestalt a la “epistemología del autocultivo”. De esta manera podría desarrollarse un diálogo más fecundo entre la conciencia ecológica que Naess propone y la visión afectiva y no-dualista de la experiencia de Dōgen. En otras palabras, si podemos restar centralidad al tema de la identificación y de la extensión ontológica del self, podríamos hallar una vía para mantener vigente la pregunta por la “desconexión” y la “distancia” buscando nuevas rutas para repensar la relación entre el self y el otro. Esto nos reintroduce una vez más al problema del self en el mundo y de la relación acorde con el mundo circundante. Finalmente, retomar el puente entre fenomenología, mundo de la vida y ecosofía desde el entrelazo Dōgen-Naess implica un doble movimiento: por un lado, tratar de comprender la experiencia de la unidad del cuerpo y la mente (*genjōkōan*) de Dōgen desde una perspectiva fenomenológica (Shaner, 1985) y, por otro lado, intentar leer la ontología gestalt de Naess en clave poética (Rothenberg, 2008).

²⁸ “A través de Naess, por un lado, podemos reconocer la importancia de la cuestión, tanto desde el punto de vista práctico como filosófico, y el tipo de papel que juega el antropocentrismo en nuestra vida diaria. Sin embargo, si vamos a involucrarnos en esfuerzos ecofilosóficos de maneras novedosas y creativas, debemos continuar con esta pregunta a nivel personal (y colectivo), precisamente como Naess continuó haciendo a lo largo de su carrera. A través de Dōgen, por otro lado, podemos reconocer la importancia de la trascendencia práctica continua a través del proceso de autocultivo, es decir, un replanteamiento continuo de la pregunta. Mi lectura de Dōgen es una que localiza el significado en el compromiso epistémico personal dentro y a través de la dimensión afectiva de la experiencia” (Algaier, 2015, p. 118).

Shaner (1985, p. 32) escribe: “el cultivo del cuerpo de primer orden permite al practicante autenticar los correlatos experienciales de las doctrinas éticas. Al presenciar el mundo fenoménico como se le da a la conciencia primordial, el practicante puede responder a la situación en lugar de reaccionar imponiendo sus propias presuposiciones sobre el entorno”. Aplicado a la relación ecológica esto significa autocultivarse para estar atento a *responder por y ante* las cosas en lugar de *reaccionar* automáticamente imponiendo los propios patrones de pensamiento, creencias y preceptos. Como nota Shaner (*Ibid.*, pp. 32-33): “el acto de presenciar las cosas “como-ellas-son” (*genjōkōan*) se cultiva sedimentando un modo estructuralmente no muy diferente de la conciencia cuerpo de primer orden”. Shaner advierte que al aplicar el método fenomenológico a la experiencia cuerpo en Dōgen, ‘no se busca secularizar la experiencia’, sino simplemente busca precisar las ‘categorías fenomenológicas’²⁹ del modo de experiencia asociado con la iluminación:

El punto crucial aquí es que la posición existencialista/fenomenológica de Husserl (*zu den Sachen selbst*) es sorprendentemente similar a la orientación reflexiva de Dōgen. Las diferencias de facticidad explican las grandes diferencias entre Husserl y Dōgen. Sin embargo, es su búsqueda de la “ausencia de presuposiciones” lo que constituye una presuposición compartida importante (Shaner, 1985, p. 33).

Por último, Rothenberg (2008) señala que la diferencia básica entre mundo de contenidos concretos del mundo descrito o deseado por los fenomenólogos es que Naess la ontología gestalt de Naess procura “ir a las cosas mismas” pero siguiendo un camino y un método diferentes. Rothenberg enfatiza: “Las cosas en sí mismas siempre se ven desde una perspectiva humana: permanecen dentro de los límites de la descripción, y la fenomenología nos promete que seremos capaces de explicar las cosas”. Y agrega:

Dejemos que la Tierra nos vea antes de que nosotros la veamos, y el encuentro nos estremecerá hasta la médula. No habrá cosas en sí mismas, sólo presencias, luces, formas, movimientos ahora

²⁹ “Las categorías fenomenológicas utilizadas en este análisis reflejan claramente los presupuestos ontológicos de Husserl y la *Weltanschauung*. Esta orientación no es, como sostiene Husserl, una “ciencia rigurosa” totalmente sin presupuestos. El proyecto de Husserl refleja su propia facticidad, historicidad y supuestos filosóficos” (Shaner, 1985, p. 33).

perceptibles y extraños. Sentir la frescura del viento, la sonrisa del álamo temblón, la lágrima del sauce, y no denigrar estos descubrimientos en nombre de la estrecha imaginación humana. ¡Las emociones son de este mundo! Estamos aquí primero para verlos y luego para asegurarnos de que todavía se verán durante muchas generaciones por venir (2008, p. 258).

Rothenberg sugiere que no hay una visión total que pueda estar “exenta de presupuestos”, por lo que solo tendríamos una alternativa a la vista: intentar explicitar y buscar ser conscientes, en la medida posible, cuáles son nuestras hipótesis, supuestos y puntos de partida para clarificar “cómo estamos frente a las cosas”. Esto demanda explicitar tanto los puntos de vista humanos como reconocer con humildad la imposibilidad de desarrollar una *visión total* completamente libre de presupuestos. Naess intentó durante gran parte de su vida mantener viva la pregunta por cómo recuperar el entrelazamiento del self en el mundo buscando experimentar el mundo de las gestalts rico en texturas y valores.

1.3.2 De la crítica a la modernidad tecnológica a la *filosofía del lugar*

Heidegger desarrolló una fuerte crítica a la modernidad tecnológica e imaginó un futuro postmoderno en el cual se “dejaría a las cosas ser”. Por estas razones Heidegger puede ser considerado como un precursor de la ecología profunda (Zimmerman, 1997, p. 137). Esta crítica a la modernidad se desarrolla a cabalidad en su famoso texto: “*La pregunta por la técnica*”. Heidegger (1977, p. 19) escribe: “La tecnología moderna como una revelación ordenante no es, entonces, una mera acción humana. Por lo tanto, debemos tomar ese desafío que pone al hombre a ordenar lo real como reserva de acuerdo con la forma en que ella misma se muestra. Ese desafío reúne al hombre en el orden. [...]. Ahora nombramos esa afirmación desafiante que reúne al hombre para ordenar la auto-revelación como reserva permanente: “*Ge-stell*” [*Enframing*]”. Heidegger nota que el aspecto decisivo de la técnica moderna es su capacidad de *transformar y volver disponibles* no sólo ciertos aspectos del paisaje y del mundo natural como ríos, lagos, bosques, animales, campos, etc., sino que ella logra

demandar las “fuerzas de la naturaleza” bajo la forma de la energía nuclear, la agricultura tecnificada, las industrias madereras, etc. De esta forma, la técnica logra convertir la totalidad del mundo natural en una mera “reserva”, en algo ‘constante’ [*Bestand*] y ‘disponible’ para el uso humano. Este modo de objetivar y representar el mundo hace que las cosas dejen de mostrarse como ellas son *en sí mismas*, pues lo que ahora “vemos” es lo que nos *pone delante* la técnica moderna. Así, por ejemplo, dice Heidegger (1977, p. 16), “La central hidroeléctrica no está construida en la corriente del Rin. [...] Más bien está la corriente construida en la central”. Hoy en día, comenta Lovitt (1979, p. xxix), “todas las cosas se están agrupando en una vasta red en la que su único significado radica en que están disponibles para servir a algún fin que, a su vez, también estará dirigido a poner todo bajo control. Heidegger (1977, p. 17) llama a esta oferta fundamentalmente indiferenciada la “reserva permanente disponible”; la técnica moderna hace disponibles todas las cosas y también, al artífice de la técnica, el ser humano. Heidegger (*Ibid.*, p. 18) se pregunta: “Si el hombre es desafiado, ordenado, a hacer esto [explotar las energías de la naturaleza], entonces, ¿no pertenece el hombre mismo incluso más originalmente que la naturaleza dentro de la reserva permanente?” En cierto sentido, mediante ciertos usos de la técnica en las sociedades tecnológicas el hombre *corre el riesgo* de ser tratado y representado como una mera *mercancía*, como algo ‘constante’ [*Bestand*]. Esto se evidencia en muchas formas, por ejemplo, en el discurso de los “*recursos humanos*” aún vigente. Los seres humanos están “a un paso” de ser tratados como una reserva permanente [*Bestand*]. Como comenta Tijmes (1998, p. 204)

Al emplear la técnica a la manera de *bestellen*, el mundo llega a ser visto, para usar el término de Heidegger, como *Bestand*: una reserva permanente, un suministro o depósito de recursos listos para usar. Bestand se compone no solo de ‘recursos naturales’ y la variedad de artefactos técnicos (y sus redes), sino incluso de la humanidad misma. De hecho, los seres humanos llegan a ser considerados como la materia prima más importante. Como materia prima, los humanos tienen un papel especial, por supuesto: son explotados como materia prima que ordena otras materias primas. Por lo tanto,

provocar a la naturaleza no es una opción a la que podamos renunciar, ya que este es el papel que se nos impone. En palabras de Heidegger: “Esta es la forma moderna en que el Ser parece revelar (y ocultar)”. Heidegger llama a esta moderna revelación tecnológica de las cosas *Gestell*.

Sin embargo, piensa Heidegger, “precisamente porque el hombre es desafiado más originariamente que las energías de la naturaleza, es decir, en el proceso de ordenar, nunca se transforma en una mera reserva permanente” (*Ibid.*, p. 18). El ser humano está llamado a ser algo más que una cifra o un consumidor autogestionado. Él debe eludir, ante todo, el ser tratado como “materia prima” y debe evitar que su vida sea gestionada a la manera de los artefactos y los objetos técnicos.

En la actualidad, cabe sospechar de esta *ilusión de dominio total* sobre las fuerzas de la naturaleza. Hoy, las multinacionales y las potencias compiten por extender su *control tecnocientífico sobre el ambiente global*. Los ambientes locales son emplazados para obtener el máximo rendimiento mediante proyectos neo-extractivistas (Gudynas, 2009) y la agricultura tecnificada de monocultivos está suplantando gran parte de las áreas silvestres. Por otro lado, en las últimas décadas se ha extendido la idea de un *control técnico* (Oelschlaeger, 1979) sobre los problemas sociales, ambientales, poblacionales, energéticos y de salud global³⁰. Y todo ello retroalimenta el mito del progreso científico dentro del capitalismo globalizado y el mito de la economía del crecimiento ilimitado³¹. Pero precisamente cuando el hombre cree tener “bajo control” los problemas del cambio global,

³⁰ Este modelo se conoce en la literatura como “Techno-Fix solutions”: “La idea de que la tecnología puede resolver problemas sociales parece estar ganando aceptación. Esto es cierto entre el público en general, así como entre grandes segmentos de la intelectualidad, incluidos los gerentes corporativos, los “tecnócratas” gubernamentales, los científicos naturales y sociales, e incluso los filósofos. Cada vez más la sociedad busca en la tecnología la solución de problemas como la crisis energética, la contaminación ambiental, la pobreza. Parte del atractivo de la llamada solución tecnológica es la idea de que es más fácil utilizar la tecnología para satisfacer la naturaleza humana que para limitarla” (Oelschlaeger, 1979, p. 43). Volveré sobre este concepto más adelante.

³¹ Un enfoque alternativo al crecimiento es lo que algunos autores llaman: el enfoque del decrecimiento. Ver: (Blühdorn, 2017; Schmid, 2019).

nuevos fenómenos naturales, enfermedades, epidemias y crisis sociales emergen haciendo fracasar los intentos de un *dominio total* sobre el mundo humano y no humano. Inspirado en Heidegger Naess (1989, pp. 172-173) advierte:

La crítica europea continental de la sociedad industrial occidental enfatiza la alienación causada por un tipo de tecnología que reduce todo a simples objetos de manipulación. *Verdinglichung!* No solo los animales son así tratados, los trabajadores tienden a ser meros factores, que en su mayoría causan problemas, en el proceso de producción. Las grandes finanzas tienden a profundizar esta tendencia. Lo que se produce y cómo se produce es irrelevante, lo que cuenta es la venta rentable.

Reconocer la interdependencia entre la vida humana y no humana, entre la salud de los ecosistemas y la salud de la Tierra es esencial para superar esta visión heredada de la modernidad que ha llevado a una comprensión reduccionista y positivista de la naturaleza. Como Naess (1989, p. 173) advierte: “Al comparar el proceso de alienación en varias culturas, a menudo se pueden encontrar tecnologías que involucran crueldad y una enorme indiferencia hacia el sufrimiento. Lo que se espera hoy es que las sociedades que son suficientemente ricas como para permitir la eliminación gradual de la alienación”. Esta visión reduccionista de la naturaleza y del ser humano ha contribuido a cimentar una “actitud de dominio sobre el ambiente global” (Plumwood, 2002). Si la ciencia es el único recurso cognitivo y epistemológico para elaborar explicaciones sobre la realidad natural, y si la realidad es definida por la ciencia empírica solamente, entonces la naturaleza es –y será– para nosotros un objeto útil o un sistema de objetos y de hechos sin ningún tipo de valor en sí mismo y será puesta delante de nosotros tan sólo como una *realidad disponible* para la manipulación humana (Heidegger, 1977).

La crítica de Naess al industrialismo y el desarrollo tecnológico, así como su insistencia en la necesidad de una profunda reorientación de los problemas ecológicos estuvo motivada por su vehemente preocupación sobre el camino *suicida* de los humanos en su destrucción

no solo de las especies y la biodiversidad, sino de las condiciones ecosistémicas que posibilitan una *vida floreciente* en la Tierra (Naess, 1989, p., 156). La excesiva violencia ejercida sobre los ambientes fue leída por Naess como un síntoma del predominio de la “ideología superficial del progreso” unida a un *proceso tecnológico autodestructivo*: “La tecnología de producción en masa es en sí misma violenta, ecológicamente dañina, en última instancia autodestructiva en su consumo de recursos no renovables y [amenazadora] para la persona humana” (1989, p. 97). Como Marcuse (1983) indica, tal exterminación científica ha dado lugar a nuevas formas de nihilismo y ha cristalizado en una sensación colectiva de desesperanza y abatimiento ante la realidad³². La sociedad tecnocientífica pone una cantidad de energías humanas y recursos en perseguir a toda costa este camino de la destructividad. La consecuencia previsible de esta violencia programada hacia el mundo natural conduce a nuevas formas de *aislamiento, desconexión e indiferencia* frente al exterminio de la vida humana y no humana³³. Hoy, piensa Naess, la empresa científica no se rige únicamente por sus intereses teóricos, sino principalmente por presiones externas que corren en dirección de una “unidad de perspectiva, un *conformismo científicamente sancionado*”³⁴.

En su tematización sobre el problema del Ser, Heidegger piensa que esta pregunta no puede responderse simplemente por referencia a cierto conjunto de cualidades o características que forman parte de la ‘naturaleza humana’. Más bien, sostiene que la cuestión

³² “Y el hecho de que la destrucción de la vida (humana y animal) ha progresado junto con el progreso de la civilización, que la crueldad y el odio y la exterminación científica de los hombres han aumentado en relación con la posibilidad de eliminar la opresión —este aspecto de la reciente civilización industrial tendrá raíces instintivas que perpetuarán la destructividad más allá de toda racionalidad—. (Marcuse, 1983, pp. 90-91).

³³ “En la actualidad, somos un planeta más sobrepoblado que hace dos décadas, hemos deteriorado la salud de los bosques y la vida silvestre experimentan un declive acelerado: ‘Un millón de especies de animales y plantas están ahora amenazadas de extinción, muchas en décadas, más que nunca antes en la historia de la humanidad’ (IPBES, 2019).

³⁴ “Las consecuencias políticas de semejante conformismo sancionado “científicamente” han sido un tema recurrente en la llamada Escuela de Sociología y Filosofía de Frankfurt, representada por autores como Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse y Jürgen Habermas” (2005, p. 127).

del Ser nos lleva más allá de lo familiar y más allá de la esfera de lo humano: “El problema ontológico fundamental, de la exégesis del ser en cuanto tal, abarca por ende en el poner de manifiesto la “*temporiedad del ser*” (Heidegger, 1993, p. 29). La historia de la filosofía moderna, según Heidegger, puede interpretarse como la ‘historia de un error’ que llevó a pensar el mundo como una cáscara carente de valor y al ser humano como la cúspide de la creación. “Contra estas concepciones antropocéntricas, Heidegger afirma que las cosas se revelan, no *en nosotros*, sino *a través de nosotros*. No otorgamos el Ser a las cosas, no somos más que testigos —aunque vitales— de un “don” otorgado desde afuera” (James, 2012, p. 364). El ser humano es “testigo” del proceso de “*de-velamiento*” del Ser, pero no es como lo ha planteado el antropocentrismo, la corona de la creación. En palabras de Heidegger: “¿Cuándo y de qué manera aparecen las cosas como cosas? No aparecen por medio de la creación humana. Pero tampoco aparecen sin la *vigilancia* de los mortales (Heidegger, 1971). Así, el Dasein humano tiene ante sí dos posibilidades: puede intentar evadir o desentenderse de su propia *finitud y mortalidad*³⁵, esto sería propio de una *existencia inauténtica*, o, bien, puede optar por el camino de la *autenticidad*, aquella existencia orientada a “dejar que las cosas sean” en lugar de tratarlas meramente como “instrumentos” u “objetos”. La tarea del Dasein es permitir que las cosas se manifiesten a sí mismas en su misterioso *autodevelamiento*. “Para Heidegger, entonces, la metafísica occidental conduce no al “progreso” humano, sino al nihilismo tecnológico en el que todo, incluida la humanidad, se revela como materia prima para el objetivo de un mayor poder y seguridad” (Zimmerman, 1997, p. 138). A partir de Heidegger esta cuestión del “progreso tecnológico” se presentará

³⁵ Heidegger (Heidegger, 1953, p. 673) piensa que solo a los hombres la muerte se les revela *como* muerte: “Sólo el hombre muere. El animal perece. No tiene a la muerte ni ante sí ni tras de sí [...] La muerte es como cafre de la nada, la entraña del ser”

en una doble articulación: el *problema del nihilismo* y el *vacío de orientación* con respecto a la nueva *condición tecnológica* (Wolff, 2009, p. 842).

Naess tematiza su ontología ambiental en un intento por superar el dualismo cartesiano y por recuperar el mundo de *gestalts* en el cual las “cosas se muestran a sí mismas espontáneamente”. Naess (2005, p. 449) escribe: “El intento de formular una ontología a lo largo de las líneas sugeridas parece estar estrechamente relacionado con la fenomenología de tipo heideggeriano en lugar de cartesiano, sirve al esfuerzo por cambiar la concepción de la relación humanidad-naturaleza”. Inspirado en esta tradición fenomenológica él sostiene que el mundo no es un cascarón vacío de valores, sino “en algunos sentidos, se puede decir que las experiencias espontáneas contienen componentes fácticos y normativos inseparables” (Naess, 1997, p. 2). Naess nota que su terminología de la ontología *gestalt* es parcialmente distinta de la que usa Heidegger, pero él destaca que la terminología heideggeriana puede ser útil para mostrar que «en las experiencias espontáneas las cosas aparecen sin “esfuerzo” [...] los fenómenos son “autoluminosos”» (1997, p. 2). Considerando esta crítica de la metafísica occidental, la filosofía de Heidegger puede interpretarse en clave ecológica para defender un “igualitarismo ontológico” en la medida en que rechaza la idea de “la gran cadena del ser” y muestra que el ser no tiene etapas (Holy-Luczaj, 2015). Naess se apoya en Heidegger y en Spinoza para mostrar la inconsistencia de la metafísica tradicional al defender la idea de una “escalera de la vida”:

[Spinoza] también socava efectivamente la noción clásica y medieval de una *scala naturae*, una “escalera de la vida” o jerarquía universal, con el hombre en la cima. Los niveles de perfección se miden en relación con los esfuerzos de *cada* cosa; no existe una medida general que permita calificar al hombre de más perfecto que una ameba o un árbol (Naess, 2005e, p. 100).

Esta crítica a la *scala naturae* permite formular la idea básica del igualitarismo biosférico³⁶ que es central en las primeras versiones de la plataforma de la ecología profunda. El punto básico que Naess quiere resaltar es que dado que cada cosa tiene su propia belleza y valor no hay una regla o canon que pueda servir de medida para todas y cada una de las entidades vivientes. Cada forma de vida, hasta la más pequeña, es sagrada y exhibe la diversidad del todo. Finalmente, hay una articulación, poco explorada en la literatura, entre lo que Malpas (2004, 2006, 2008) denomina la “filosofía del lugar” de Heidegger y la ecosofía T. Naess sugiere que es a partir de nuestra *conexión y entrelazamiento con el lugar* que podemos percibir la frágil y sutil interconexión entre el *self* y el *mundo* y entre la *vida humana y no humana*. “La idea de lugar, de *topos*, atraviesa el pensamiento de Martin Heidegger casi desde el principio” (Malpas, 2012, p. 1). Y es también a partir del pensamiento que *brot*a del lugar y de nuestra *intimidad* con el lugar que el ecosófos puede llegar a vivenciar “la frágil dependencia del liquen del sol de invierno; la simbiosis entre flor y la abeja. La experiencia es holística, el ecologista profundo percibe la interconexión, pero es una interconexión de las cosas” (James, 2012, p. 371). En la entrevista “El llamado de la montaña” van-Boeckel le preguntó a Naess por esta conexión: ¿Tu idea de vivir en un lugar, ¿es en cierto modo heideggeriana? A lo que Naess respondió: “Sí. Heidegger tiene mucho de eso, habitar. Habitar y estar en casa. Sentirse como en casa. El símbolo de “hogar” es muy importante y también aquí es importante. Estás en casa con tal y tal. Y, además, me siento en casa con cierta filosofía, y no en casa con cierta otra filosofía. Sentirse como en casa con algo.

³⁶ “La noción ecologista profunda del igualitarismo biosférico es una crítica profunda de la idea de “la gran cadena del ser”. La gran cadena del ser (*scala naturae*, “escalera de la naturaleza”) es un concepto de que existe una estructura compuesta por un gran número de eslabones jerárquicos, desde los elementos más básicos y fundacionales hasta la más alta perfección. El igualitarismo biosférico apunta directamente a la idea de la gran cadena del ser y, por lo tanto, crítica una de las ideas más influyentes de Occidente” (Holy-Luczaj, 2015, p. 46).

Viviendo en casa” (Naess & van-Boeckel, 1995, p. 10). Naess reconoce esta deuda con la filosofía del lugar que Heidegger desarrolla extensamente a partir del §12 de *Ser y Tiempo*. Como se argumentó en el Capítulo 2 de la investigación, Naess desarrolla una visión original de la filosofía del lugar. Sin embargo, es importante reconocer que la idea del “*habitar* en situaciones de valor inherente” que es uno de los principios de la *Plataforma* de la ecología profunda hunde sus raíces en la *topología* heideggeriana. Estas ideas de “estar y sentirse en casa”, “vivir en casa”, “sentirse en casa” en la ecosofía T y otras por el estilo nos hablan de formas muy concretas de *habitar y ser-en-el mundo*. La *experiencia ecosófica* de *habitar un lugar* concierne a la experiencia directa con el mundo circundante y *con las cosas*, al *cuidado* y a la *conexión* que establecemos con “este” o “aquel” lugar *qua* Lugar; es allí donde “uno se siente en casa”. En el caso de Naess fue la rica variedad de *experiencias ecosóficas* “al aire libre” en Tvergastein, como alpinista y explorador, las que le ayudaron a desarrollar una fecunda y rica filosofía del lugar (Naess, 2005a). Así, cuando Naess (Arne Naess, 2005a) habla de su *experiencia del lugar*, por ejemplo, de su relación con su cabaña al pie del macizo Hallingskarvet nos dice que la “casa” (*home*), ‘era a donde uno “pertenece” (*belonged*) y ese sentido de *pertenencia, conexión* o lo que Heidegger llama “*implicancia*” (*Involvement*) está ontológicamente unido a la “*significancia*” (*Significance*) de ese lugar *qua* «Lugar». El *sentido del lugar* se forma por las *relaciones internas* que establecemos con el lugar en que nos sentimos “en casa”. Aquí resulta interesante introducir algunos elementos de la topología heideggeriana tomados del §12 de *Ser y Tiempo*:

¿Qué quiere decir “*ser en*”? “...se trata de la forma de ser de un ente que es “en” otro como el agua “en” el vaso, el vestido “en” el armario. Mentamos con el “en” la recíproca “relación de ser” de dos entes extendidos “en” el espacio, por respecto a su lugar en el espacio. El agua y el vaso, el vestido y el armario, están ambos “en” un lugar “en” el espacio. Esta “relación de ser” es susceptible de ampliación, por ejemplo, el banco está en el aula, el aula está en la Universidad, la Universidad está en la ciudad, etc., etc., hasta llegar a: el banco está “en el espacio cósmico”. Estos entes cuyo ser unos “en” otros puede determinarse así tienen todos la misma forma de ser, la de “ser ante los ojos”, como cosas que vienen a estar delante “dentro” del mundo. El “ser ante los ojos” “en” “algo ante los ojos”,

el “ser ante los ojos” “con” algo de la misma forma de ser, en el sentido de una determinada relación de lugar, son notas ontológicas que llamamos “categoriales”, notas peculiares de los entes que no tienen la forma de ser del “ser ahí” (1993, p. 66).

Aquí Heidegger nos habla de dos sentidos del “en”: por un lado, hay un sentido “del ser del ente que es “en” otro” dice Heidegger y, por otro lado, del “ser en” que es propio del “*ser ahí*”, es decir, del ser que en cada caso somos. En el primer sentido, el “en” refiere a las cosas que tenemos “ante los ojos”; encontramos estos *entes extendidos* “en” el espacio y también “en” el lugar. Así, expresiones como “el agua en el vaso”, “los libros *en* el estante”, “el anillo *en* el cofre”, etc., precisan las relaciones recíprocas de contigüidad o distancia entre los entes ‘con respecto a su lugar “en” el espacio’. Los entes están relacionados con otros entes en una determinada *relación de lugar*. Esta “relación de ser”, piensa Heidegger, es susceptible de *ampliación*, como cuando se dice que el río está en el mar, el mar en el océano, el océano en la Tierra, la Tierra en La Vía Láctea y La Vía Láctea en el “*espacio cósmico*”. Malpas (2012, p. 2) escribe:

Una de las características del lugar es la forma en que establece relaciones de adentro y afuera, relaciones que están directamente ligadas a la conexión esencial entre lugar y frontera o límite. Estar ubicado es estar adentro, estar de alguna manera encerrado, pero de una manera que al mismo tiempo se abre, eso hace posible. Esto ya indica algunas de las direcciones en las que debe moverse cualquier pensamiento del lugar: hacia las ideas de apertura y cierre, de ocultación y revelación, de enfoque y horizonte, de finitud y “trascendencia”, de límite y posibilidad, de mutua relacionalidad y coconstitución.

Heidegger nota que la diferencia básica entre la *espacialidad* de los entes y la del *ser ahí* es que en tanto que los primeros pueden definirse como *entes extensos* “en” el espacio y por referencia a sus “relaciones categoriales” con otros entes, no podemos pensar originariamente el *ser ahí* como “ser ante los ojos”, es decir, como una cosa meramente *corpórea*:

“*Ser en*”, en nuestro sentido, mienta, por el contrario, una estructura del ser del “ser ahí” y es un “existenciario”. Pero entonces no cabe pensar en el “ser ante los ojos” de una cosa corpórea (el cuerpo humano) “en” un ente “ante los ojos”. [...]; “en” procede de “habitar en”, “detenerse en” y también significa “estoy habituado a”, “soy un habitual de”, “estoy familiarizado con”, “soy un familiar de”, “frecuento algo”, “cultivo algo” [...]” (Heidegger, 1993, pp. 63-67).

Y un poco más adelante Heidegger escribe: “*Ser en*” es, según esto, la expresión existencial formal del ser del “*ser ahí*”, que tiene la esencial estructura del “*ser en el mundo*” (*Ibid.*, p. 67). La comprensión heideggeriana de la *espacialidad*, como nota Dreyfus (1991, p. 128), se desarrolla en diálogo crítico con la visión del espacio de Descartes, quien toma el ‘espacio objetivo’ (*res extensa*) para explicar cada cosa en el mundo. Heidegger reinterpreta la visión cartesiana del espacio para darle su legítimo lugar: “Hay alguna justificación fenomenal para considerar la *extensio* como una característica básica del ‘mundo’, incluso si por el recurso a esto ni la espacialidad del mundo ni la de las entidades que encontramos en nuestro entorno (una espacialidad que se descubre proximalmente) ni siquiera la de *Dasein*, puede concebirse ontológicamente” (Heidegger, 1962, p. 134). En esta cita Heidegger enfatiza que “la *extensio* es la materia básica del “mundo”, por ejemplo, del universo físico, de las cosas que tenemos “ante los ojos”, pero no puede explicar la estructura existencial del ser “en” el *mundo* (Dreyfus, 1991, p. 128). Heidegger (1993, p. 67) escribe: “El ser cabe (*bei*) el mundo en sentido existencial no mienta nunca nada semejante al “ser ante los ojos” [...]. No hay nunca una contigüidad de un ente llamado “ser ahí” a otro ente llamado “mundo”. Los entes extensos como “la pared” o “la silla” tienen relaciones de contigüidad, unos imponen límites a otros, pero ellos “no pueden tocar” ni pueden “hacer frente”: “Dos entes que son “ante los ojos” *carentes de mundo* no pueden tocarse jamás, no pueden “ser” el uno “cabe” el otro” (*Ibid.*, p. 68). Heidegger sostiene que lo determinante es “contrastar el *Dasein* con una forma de Ser en el espacio” que él llama “interioridad” [*Inwendigkeit*]. Heidegger retoma y profundiza esta tematización sobre la espacialidad del *Dasein* en el §21: “En particular, debemos mostrar cómo lo circundante del mundo circundante, la espacialidad específica de las entidades encontradas en el entorno se basa en la mundaneidad del mundo, mientras que, por el contrario, el mundo, por su parte, no está

presente-a-mano en el espacio” (Heidegger, 1962, pp. 134-135). Como se señaló antes, Heidegger tematiza dos tipos de espacialidad. Pero él enfatiza que la *espacialidad de los entes* “en” el espacio físico (las sillas pueden estar “en” la sala; la escultura “en” el parque o los libros “en” la biblioteca), difiere esencialmente de la *espacialidad del ser ahí* (Dreyfus, 1991, p. 128). La espacialidad del Dasein es una espacialidad de implicación (*Involvement*)³⁷. El Dasein no sólo *está* en el mundo, sino que *es* en-el mundo. Pero además el ser ahí, a diferencia de las cosas, puede “tener mundo” y está *implicado* en el mundo a través de las cosas que tiene “*ya-a-la-mano*”: “El carácter del Ser que pertenece al *ya-a-la-mano* debe ser como tal *implicación [involvement]*” (1962, p. 115). Heidegger advierte que la espacialidad del Dasein “tiene una conexión ontológica con el mundo”. Uno de los fenómenos más problemáticos de la modernidad, como Naess advierte, es el avance notorio que ha tenido el “proceso de pérdida del lugar” (Naess, 2005a, p. 340). La idea de *no-lugar* o de *falta de lugar* es típicamente moderna³⁸. Bastons & Armengou (2016, p. 560) escriben:

Heidegger dijo que para resolver el problema del hábitat se requería una reflexión más profunda sobre el significado de la vivienda humana (Heidegger, 1993a). Desde entonces, la cuestión de la vivienda se ha incluido en la reflexión sobre el hábitat humano. La organización del espacio humano está hoy en crisis y la crisis del hábitat humano está conectada con una crisis de la habitar humano.

Por lo tanto, al parecer, hay una relación interna entre “habitar un lugar” y “pertener a un lugar”. Sin embargo, Naess sugiere que una cosa no siempre implica la otra: “algunas personas que han experimentado la “pérdida del lugar” pueden salvar su “pertenencia” al

³⁷ “Sin embargo, incluso si negamos que el Dasein tenga tal interioridad en un receptáculo espacial, esto no lo excluye en principio de tener alguna espacialidad en absoluto, sino que simplemente deja abierto el camino para ver el tipo de espacialidad que es constitutiva del Dasein. Esto debe establecerse ahora. Pero en la medida en que cualquier entidad dentro del mundo esté igualmente en el espacio, su espacialidad tendrá una conexión ontológica con el mundo” (Heidegger, 1962, p. 134).

³⁸ “Esta falta de vivienda es producto del espíritu de los tiempos modernos que encuentra su expresión en una nueva relación entre el hombre y su mundo. El mundo se convierte en objeto de pensamiento calculador. La naturaleza se convierte en una fuente de energía para la explotación técnica e industrial moderna. Podemos expresar esto en una fórmula simple: los humanos modernos mantienen todo en línea con el pensamiento calculador y explotador, y se articulan en términos de él” (Tijmes, 1998, p. 205).

lugar, al menos en una forma modificada” y es valioso que estas personas narren a los demás como fue que este “sentido del lugar” sobrevivió (2005a, p. 340). Ese proceso de pérdida del lugar piensa Naess, es *global*, no es solo un grupo de personas o una comunidad determinada la que enfrenta esta pérdida, sino que toda la humanidad sufre de este proceso corrosivo del lugar. Naess, de manera similar a Heidegger³⁹, notó que la humanidad está ‘indefensa ante el dominio de la técnica’: la industrialización acelerada y la saturación de artefactos están invadiendo nuestra vida cotidiana. Para sanarnos de esta nueva enfermedad producida por el desarrollo técnico, Naess (1989, p. 79) aboga por una “vida al aire libre” (*friluftsliv*) que pueda ser ética y ecológicamente responsable: “*Estilo de vida natural*. Formas comprensivas de unión con tanto habitar en las metas como sea posible, lo menos posible sobre aquello que es únicamente un medio. La mayor eliminación posible de la técnica y aparatos desde el exterior”. Naess sugiere que hemos *perdido el lugar* porque hemos privilegiado trabajar sin descanso por conseguir un estándar de vida alto, sobre el “habitar en situaciones de valor intrínseco”. Es decir, hemos olvidado que en tanto que humanos tenemos la capacidad de habitar un lugar determinado y, al hacerlo, modificamos ese lugar y desarrollamos también una nueva visión de nosotros mismos como seres vinculados al lugar:

Habitar (*Dwelling*) no nombra *una* forma de ser en contraposición a *otra*, sino la forma esencial en que los humanos somos en el mundo (Malpas 2014). Así, el habitar y el construir no son dos actividades que van una detrás de la otra. Habitar es al mismo tiempo construir y lo que se construye es, sobre todo, vida humana. Esto nos permite dar un paso hacia la respuesta a la pregunta sobre el habitar humano. Efectivamente, el lugar de los humanos no es simplemente el lugar que ocupan. Es un lugar que ellos mismos construyen. Y lo que construyen (en el espacio físico) es su vida (Bastons & Armengou, 2016, p. 565).

³⁹ “...Heidegger piensa que uno de los males fundamentales del hombre contemporáneo es su pérdida de raíces, su extrañamiento y la ausencia de patria, es decir, la desorientación que se instala cuando se pierden los lazos con la propia naturaleza y la estabilidad que proviene del apego al suelo. Ortega en cambio está convencido – según su punto de vista típicamente mediterráneo – de que no hay lazos originarios del hombre con la naturaleza. Más aún, la naturaleza es inicialmente hostil al hombre y la técnica es la actitud con que este se opone a dicha hostilidad. La arquitectura, por ejemplo, es la técnica que permite al hombre habitar la tierra” (Jünger, 2016, pp. 80-81).

Sin embargo, también puede ocurrir lo contrario: lo que es construido de esta manera también puede destruirse, debido a fenómenos naturales que escapan al control humano la *casa* se puede convertir en un recinto *no-hospitalario*; bajo la ocurrencia de acontecimientos violentos como guerras, asesinatos o violaciones la casa se puede convertir en un *no-lugar*. Cuando perdemos a un ser querido, la casa, donde uno habita y donde uno pertenece puede convertirse en un lugar de *duelo* y de *pérdida de uno mismo*. Lo que se destruye de esta forma no concierne solamente a la pérdida del lugar físico, de las locaciones y los inmuebles, sino que atañe a la pérdida de la vida humana, a nuestra *espacialidad ontológica*, eso que somos en cada caso, perdemos nuestras historias, vínculos y raíces. Naess sugiere que hemos perdido nuestro sentido del lugar por una dependencia excesiva y no saludable sobre “bienes y tecnologías” (Naess, 2005, p. 339). Pareciera que hemos olvidado cómo habitar con sencillez el mundo y al hacerlo olvidamos cómo vivir de manera ética y ecológicamente saludable. Hoy en día la *infodemia* producida por la sobresaturación informativa, nuestra dependencia a las redes sociales, el esfuerzo por mantener a salvo nuestro self-en-el-mundo-virtual; la angustia y obsesión por el mejoramiento y el perfeccionamiento humano, entre otras cosas, se muestran como las nuevas facetas de la dependencia tecnológica. Y todas estas formas de evasión (hacia la virtualidad, hacia un futuro posthumano sin quiebres, etc.) muestran claramente nuestra insuperable vulnerabilidad ontológica. Querámoslo o no, seguimos lidiando con las mismas preguntas sobre cómo vivir en la Tierra y cómo habitar el mundo de forma significativa. La gran pregunta que se nos plantea en la actualidad es la siguiente: ¿de qué manera podemos revitalizar una relación saludable entre nuestro self y el planeta Tierra? Naess sugiere que las cualidades *elusivas* y *dinámicas* del espacio y de nuestro mundo circundante pueden cambiar la *experiencia emocional* que tenemos de ese lugar como *Lugar* y, recíprocamente, nuestro sentido del lugar puede transformarse a través

del proceso de maduración y despliegue de nuestro ser-en-el-mundo (Naess, 2005a). Tener un lugar como Lugar implica una visión *comprehensiva* del lugar en el que convergen tanto aspectos físicos y geográficos del paisaje como elementos emocionales y valores en la naturaleza y el mundo circundante. *Ser* y *estar* en un lugar significa *vivir* en ese lugar, pero también *desbordar* y *exceder* el lugar. Al perder la especialidad biológica los humanos desarrollamos la capacidad de habitar, descubrir y conectar con una amplia variedad de lugares. Naess dice que el lugar no nos pertenece, sino que nosotros pertenecemos al lugar: “En Tvergastein tengo la experiencia de que Tvergastein no me pertenece, pero yo le pertenezco. Por supuesto que Tvergastein está vivo, y las estrellas están justo afuera de la ventana de mi cabaña, y se asoman por la noche. Mi relación con estas cosas es íntima, interna; son parte de mí. Entonces empiezo desde esta unidad” (Naess & Diehm, 2004, p. 14). Naess describe ampliamente los aspectos físicos y geográficos del macizo de Hallingskarvet. Él describió con detalle las condiciones naturales del lugar a partir de las características del paisaje topográfico incluyendo cambios continuos en la luminosidad, temperatura, humedad y el ciclo anual de lluvias. Pero todos estos aspectos del paisaje deben verse dentro de una perspectiva cosmológica y temporal más amplia. Los aspectos más dinámicos y fluidos del paisaje contrastan con la aparente *estabilidad* de la forma física. Naess pensó nuestra conexión con el lugar desde una ontología de procesos. Y por eso consideró que incluso las rocas y los aspectos más estables del paisaje de Hallingskarvet formaban parte de un proceso dinámico y cambiante. Y es en este paisaje donde él desarrolla una profunda reflexión sobre el “florecimiento de todas las formas de vida en la Tierra”. En esta visión del florecimiento hasta las más pequeñas formas de vida animal y vegetal son una muestra de la riqueza, diversidad y complejidad de la ecosfera. Naess admite que hay ciertas

diferencias entre la manera de estar viva una roca y la manera en que puede estarlo un árbol o un animal:

Hay diferencias, creo, pero conozco las rocas de Tvergastein desde que era muy joven y me miran. Yo los miro y ellos me miran. Por lo tanto, dejé de tratarlos como si no estuvieran vivos. Hay algunas rocas muy grandes cerca de mi cabaña en Tvergastein (son parte de Hallingskarvet) y estaba interesado en saber por qué estaban allí. Hay grandes fisuras en la roca sobre Tvergastein, y se expanden cuando el agua se congela en ellas. Cada año crecen un poco, y después de tantos años las rocas se caen. Poco a poco, pierden su bonita posición en la cima de la montaña con una vista tremenda y caen a un lugar plano. Aprender sobre la historia de estas grandes piedras cerca de la cabaña y sobre lo que les ha sucedido, es una forma de experimentar incluso las rocas como vivas (Naess & Diehm, 2004, p. 15).

En la visión de Naess las cosas están “*más vivas*” y son más *dinámicas* de lo que parecen, ciertos paisajes nos pueden interpelar y algunos árboles pueden sonreír o pueden mostrar su abatimiento o solemnidad. Las rocas del macizo Hallingskarvet son parte del proceso geológico de la Tierra y “no son algo muerto”, sino que están en un continuo *proceso* de interacción con los demás elementos del paisaje⁴⁰. Basándose en las filosofías de proceso, particularmente de Heráclito, Whitehead y Spinoza⁴¹, Naess (1989, p. 50) rechaza la visión del mundo “como una *colección* de cosas con cualidades constantes”. Dado que su argumento se basa en la máxima de Heráclito de que todo fluye, es capaz de evitar caer en totalizaciones (Oppermann, 2003, p. 14). El self humano también está *en proceso* de despliegue y expansión: al pensar en nuestra propia *pequeñez* y concentrarnos en la grandeza y *vastedad* del Universo uno puede ampliar sus propias perspectivas: “Obtienes algunas de las propiedades de los cielos estrellados. Entonces puedes tener una relación “yo-tú” con la naturaleza y con seres específicos: con árboles, por ejemplo, o con las estrellas. Puedes tener

⁴⁰ “El enfoque de Naess en el orden interrelación de la naturaleza dentro de un flujo dinámico es notablemente consistente con la condición cuántica. Haciendo hincapié en los principios de diversidad y simbiosis, que son, para Naess, “la capacidad de coexistir y cooperar en interrelaciones complejas” (1973), Naess aboga por un *ethos ecológico igualitario*. Su filosofía personal, Ecosophy T, muestra especialmente sorprendentes paralelismos con la teoría cuántica de Bohm” (Oppermann, 2003, p. 14).

⁴¹ “Debemos esforzarnos por una mayor familiaridad con una comprensión más cercana a la de Heráclito: todo fluye. Debemos abandonar los puntos sólidos y fijos, conservando las relaciones de interdependencia relativamente sencillas y persistentes” (1989, p. 50). Ver: (Armstrong-Buck, 1986) y (Palmer, 1998).

una relación de “yo-tú” con los cielos, una especie de sentimiento de “nosotros”, con los cielos estrellados. Tengo este tipo de relación con esta montaña en Noruega, Hallingskarvet”. Nuestro self está formado por las historias vinculadas al lugar, pero también por nuestras relaciones con rocas, líquenes, árboles y estrellas: “Soy algo que contiene en mí esas piedras, y las he tenido durante tantos años, de modo que no podía moverlas. Como siento la sensación de pertenencia a Tvergastein, mi motivación siempre, sin ninguna reflexión, se adapta a este sentimiento de *estar-allí-juntos*. Aquí el yo ecológico adquiere un significado, porque la ecología tiene que ver con lo que *haces* con el entorno” (Naess & Diehm, 2004, p. 15). La ecosofía conlleva, por una parte, hacer el esfuerzo por explicitar los valores y prioridades últimas que sirven de guía en la acción y en la toma de decisiones sabias. Por otro lado, la ecosofía se concreta en la acción e implica una particular manera de vivir y ser en el mundo. Esta es la visión de la *conciencia ecológica extendida* que solo puede ser conciencia *en plenitud* a partir del reconocimiento de su interdependencia y entrelazamiento al lugar y al mundo. Esta visión concuerda con la visión desarrollada por Panikkar (2021, pp. 60-61):

La palabra ecosofía rinde homenaje a la conciencia ecológica que se está extendiendo por todo el mundo y a la vez expande su sentido desde una perspectiva más intercultural. Tenemos que redescubrir el valor intrínseco de la *loka*, de esta *Bhūmi*, Tierra, de este planeta y de nuestra vida humana, y dejar de estar alienados de nuestro entorno. Se trata de vivir la experiencia de la Tierra como fundamento primordial sobre el cual no solo estamos, sino que *somos* – y sin excluir una dimensión divina.

La palabra ecosofía designa una sabiduría que no pertenece a ningún hombre o cultura en particular, sino que forma parte de una sabiduría enraizada en el lugar y en las comunidades de vida. La sabiduría que designa la palabra *ecosofía* remite últimamente a la sabiduría de la Tierra y esta sabiduría se nutren del diálogo transcultural. Esta *sophia* no es solo un conocimiento sobre el conocimiento o un «saber cómo» (*how know*), sino una sabiduría que envuelve en una misma preocupación cuestiones éticas, ecológicas y políticas, y reclama una nueva economía de la solidaridad y del cuidado planetario. Naess (2002) sugiere que hemos

sobrestimado la importancia del conocimiento tecnocientífico y al hacerlo caemos en el error de pensar que todos los problemas vitales que caen en el ámbito de la política, la ética y la toma de decisiones ecosociales van a resolverse únicamente por medios técnicos. Además, hemos olvidado el valor cognitivo de los sentimientos y las emociones que son útiles para resolver problemas complejos de manera creativa. “La raíz *-sophy*, del griego *sofía*, significa sabiduría. La ecosofía, por tanto, se refiere a la sabiduría en relación con el fundamento de la vida en la tierra. La ecología como ciencia no dice lo que debemos o no debemos hacer” (Naess, 2002, p. 100). Para *saber* lo que debemos hacer necesitamos no solo del conocimiento científico pertinente, sino, además, de la ecosabiduría, esta sabiduría puede ayudarnos a repensar nuestra relación con la Tierra y a reenfocar nuestra salud en conexión con la salud de los animales, las plantas y de los lugares que habitamos.

Capítulo 2 Sistematización de la Ecosofía T: Spinoza, la Plataforma de la Ecología Profunda y Holismo relacional

2.1 Articulación entre la ecología profunda y la ética de Spinoza

Como han observado varios estudiosos (Brennan, 2013; De Jonge, 2004; Guilherme, 2011; Sessions, 1977), uno de los principales recursos de inspiración de la ecosofía T es la metafísica de Spinoza. Específicamente, la visión del hombre como parte de la naturaleza, la tesis del *conatus* y la teoría de los afectos de Spinoza sirvieron de base para el desarrollo de la teoría de la Self-realización de Naess (Kober, 2013)⁴². En efecto, el filósofo noruego

⁴² Naess (1989, p. 201) piensa que con Spinoza estuvo influenciado por la idea del microcosmos como esencial al macrocosmos. Esto, piensa, se muestra en la formulación espinozista de un ‘Dios inmanente’: “La puerta está abierta para la evaluación positiva de un aumento de la realización de potencialidades, es decir, de la posibilidad de que se realicen más potencialidades. Esto pretende implicar una evolución continua en todos los niveles, incluidos los protozoos, los paisajes y las culturas humanas”.

defendió que el pensamiento de Spinoza podría servir para inspirar el movimiento ambiental dando ciertos recursos para el desarrollo de actitudes ecológicas consistentes con la realidad de la vida en la Tierra (Naess, 2005). Naess reconoce que Spinoza nunca habló de la “naturaleza silvestre”, ni describió ‘la costa de los Países Bajos, las tormentas, las variedades de luz y oscuridad o las aves marinas’ y tampoco habló de una identificación profunda con estos paisajes. “Sin embargo, su *tipo de* filosofía de vida, su estructura, es tal que inspira a muchos defensores del Movimiento de la Ecología Profunda” (2005, p. 399).

Como nota Rowe (2001, p. 112), hay tres temas claves que están en el corazón de la ecología profunda: En primer lugar, la tesis de la *Self-realización para todos los seres*. Como afirma Drengson (1989, p. 10): “De “¡Self-realización!” y “¡Self-realización para todos los seres!” podemos trazar un sistema de silogismos para derivar normas ecológicas para ‘¡Diversidad!’ y ‘¡Complejidad!’”. Esta es la creencia de que el camino hacia una conciencia ecológica ampliada y capaz de extender el cuidado hacia otras formas de vida y del ambiente concreto comienza con los individuos superando sus pequeños egos y extendiendo con simpatía los límites de su propio self. La idea aquí es que cuando uno mismo se experimenta como una totalidad y *en conexión* con los ambientes y lugares que habitamos, uno llega a la visión de que cada cosa está *integrada y atravesada* por una red de *relaciones simbióticas* o estructura gestalt. El self no está aislado del mundo, sino que desde el comienzo está vinculado a la comunidad de animales, plantas y paisajes, y a la ecosfera como un todo. La tesis de la ‘Self-realización para todos los seres’ se apoya en el ideal gandhiano de ‘ampliar y profundizar el self hasta abrazar a todos los seres’. La idea del *self ecológico* que se alcanza mediante el *proceso de identificación* está incrustada en la teoría de la *Self-realización*: “A través del Self más amplio, todo ser vivo está íntimamente conectado, y de esta intimidad se sigue la capacidad de identificación y, como consecuencia natural, la práctica de la no

violencia” (Naess, 2005f, p. 524). La conciencia ampliada que experimenta una conexión profunda con la naturaleza y desea la misma ‘*Self-realización* para todos los seres’ se describe como la emergencia del Self ecológico en oposición al pequeño “yo” egoísta identificado con el cuerpo. La segunda idea clave que está en el corazón de la ecología profunda es la preeminencia de la *ontología* y *el realismo sobre la ética ambiental* (Naess, 2005f, p. 527). Naess insiste en que la ética o la acción correcta ‘fluye de creencias previas sobre la naturaleza fundamental de las cosas, sobre lo que es real y valioso’. En términos filosóficos, la ontología (la realidad como se cree) precede a la ética. De ahí la más importante tarea es comprender las relaciones ecológicas de self con el mundo (Rowe, 2001, p. 112). Naess insiste en que no necesitamos más sistemas éticos, lo que necesitamos es ampliar y profundizar nuestro ser y cambiar nuestras percepciones sobre la naturaleza y nuestro lugar en el cosmos. Solo de esta manera, nuestras elecciones éticas y “acciones hermosas” estarán en coherencia con nuestros valores y prioridades últimas (Naess, 1993). Tanto en el tiempo de Naess como en la actualidad, las elecciones y comportamientos del público están en discrepancia con las ‘buenas intenciones’ y los ‘buenos deseos’ de las personas y colisionan con los deberes de la ética ambiental. Así, la crítica de Naess se dirige puntualmente a los sistemas éticos basados en el “autosacrificio” y que van *en contra* de nuestro autointerés y, como alternativa, propone el proceso de identificación o self ecológico como una manera de ir más allá de la ética del deber. Naess piensa que la ontología y el realismo ambiental puede dar una base más adecuada para motivar actitudes y comportamientos ecológicos saludables basados en el “amor propio”, un amor enraizado en la ampliación y la madurez del self⁴³. En

⁴³ Naess sugiere que la crisis ecológica no es solo una crisis de los sistemas geo-bio-físicos de la Tierra, sino que esta crisis, concierne, primeramente, a la falta de salud del self o al *self insano*; la crisis ecológica refleja nuestra incapacidad para desarrollar una profunda conciencia ecológica y a la incapacidad de nuestras instituciones sociales y comunidades para actuar en consecuencia con la situación ecológica actual.

otras palabras: no necesitamos insistir en lo que “no debemos” hacer, necesitamos profundizar y *cultivar nuestro ser* y esto dará lugar a actitudes y comportamiento maduros y llevará a la *extensión del cuidado*.

Por último, la tercera idea medular de la ecología profunda es la recuperación de la experiencia espontánea como fuente de normatividad ecológica⁴⁴. Naess sospecha de la razón como guía hacia la realización dual de la conciencia ecológica y el Self extendido. Él enfatiza que para superar la crisis ecológica necesitamos recuperar nuestra *conexión íntima* con la naturaleza mediante experiencias directas en el “ambiente libre”. Tales experiencias tienen un carácter “gestalt” y revelan la realidad oscurecida por el lenguaje abstracto y las construcciones sociales de la cultura. Naess sostuvo que una de las principales fuentes del cambio creativo en la sociedad reside en la riqueza cualitativa y los “contenidos concretos” de las experiencias gestálticas del individuo. Esta revaloración de la *experiencia espontánea* no puede entenderse adecuadamente al margen de su antropología, es decir, sin recuperar el vínculo entre ecología profunda y ecología humana (Valera, 2019b)⁴⁵. De hecho, Naess pensaba, a diferencia de Spinoza, que los seres humanos tienen un lugar especial en el cosmos

⁴⁴ Naess encuentra que en la experiencia espontánea hay un elemento *normativo* irreductible: “Por lo que puedo ver, cuando miras tu experiencia espontánea de, digamos, dos perros en un momento lo verás jugando, en otro peleando. En la experiencia espontánea de los perros peleando, tienes algo que percibes como normativo. La normativa se mezcla dentro de la Gestalt de esos dos perros. Es posible que veas no solo peleas sino también peleas malas, algo negativo dentro de la Gestalt. Existe este elemento normativo en la Gestalt. Este aspecto normativo para mí, entonces, sigue siendo ontología. Porque estamos examinando qué es, y más específicamente, qué es malo. En la experiencia Gestalt no se puede excluir lo normativo porque, de hecho, es parte de la experiencia espontánea. Esto es para mí algo muy importante. La normatividad ya está ahí en la experiencia espontánea. Hay una normativa de sí-sí-no-no dentro de la Gestalt, y por lo tanto pertenece a temas de la ontología Gestalt” (Lauer & Naess, 2002, pp.109-110).

⁴⁵ “Los seres humanos pueden ser considerados no sólo como un cáncer del planeta, sino también como la posible cura: en este sentido, la ecología humana cree en los seres humanos y en sus capacidades de construir y de desarrollar nuevas soluciones” (Valera, 2019, p. 4). Naess sospecha de una visión demasiado oscura del ser humano y sostiene que el ser humano maduro tiene “la potencialidad de vivir” en armonía con las demás formas de vida y participar en la terapia con vistas a promover la salud de la comunidad ecológica. Ver: (Naess, 2005f). Él piensa que la única salida viable para superar la crisis es hacer un cambio tanto interno (ecología del self) como externo (ecología social): “Si podemos limpiar un poco tanto interna como externamente, podemos esperar que el movimiento ecológico sea más renovador y generador de alegría” (1989, p. 91).

y pueden ayudar en la restauración de la *salud ecológica*: “La riqueza de la realidad se enriquece aún más a través de nuestras dotes humanas; somos el primer tipo de seres vivos que conocemos que tienen la potencialidad de vivir en comunidad con todos los demás seres vivos. Tenemos la esperanza de que todas estas potencialidades se hagan realidad, si no en un futuro inmediato, al menos en un futuro algo cercano” (Naess, 2005b, p. 530). Naess sostuvo que la cosmovisión materialista-moderna nos empujaba a pensar en la realidad inmediata de manera superficial. Por ejemplo, cuando el desarrollador ve un bosque deja de ver el árbol y sólo logra concebir el bosque como una *cantidad* de “materias primas” sobre una determinada superficie de tierra. Pero, “un árbol tal como se experimenta espontáneamente es siempre parte de una totalidad, una *gestalt*” (1989, p. 66). Naess se apoya en la ontología *gestalt* para mostrar que puede haber “un componente normativo en la experiencia espontánea en sí misma” (Lauer & Naess, 2002, p. 110). La experiencia espontánea es lo que permite enfocar nuestra *relación y conexión con la naturaleza* y los lugares que habitamos. No hay buenas razones, piensa Naess, para pensar que la naturaleza es sólo un montón de “recursos” que están disponibles para el uso y el abuso humano⁴⁶. Esta recuperación de la experiencia espontánea vincula con el esfuerzo por rescatar la subjetividad, la intuición profunda y la empatía ecológica como base de la protección y del cuidado extendido hacia la vida no humana y el planeta Tierra.

Naess sostiene que la metafísica de Spinoza brinda apoyo a esos tres temas que subyacen a sus principios básicos, a saber, la tesis de Self-Realización de todos los seres, la

⁴⁶ “La identificación de propiedades primarias con las de los objetos mismos conduce a una concepción de la naturaleza sin ninguna de las cualidades que experimentamos espontáneamente. Ahora bien, no hay una buena razón por la que no debemos considerar una naturaleza tan desoladora como un simple recurso, un valor instrumental como la causa de nuestras experiencias. Todo llamamiento para salvar partes de la naturaleza basado en referencias a cualidades sensoriales de cualquier tipo pierde sentido” (1989, p. 95).

preeminencia de la ontología sobre la ética y la experiencia espontánea. En la *Ética* “Spinoza presenta una rigurosa visión naturalista del hombre y de la naturaleza. El hombre es parte de la naturaleza, un sujeto del mismo dominio, no un dominio separado de él, ni un dominio dentro de la naturaleza. El hombre no puede actuar contra la naturaleza o de una manera antinatural; en comparación con cualquier otra parte o criatura de la naturaleza, el hombre no es especial, más importante o cualitativamente diferente” (Kober, 2013, p. 43). Naess enfatizó que la identificación con la Naturaleza, la Self-realización y la ontología gestalt constituían la base para valores normativos. Además, su interpretación de Spinoza lo llevó a sostener que la *self-realización individual* estaba conectada a la *Self-realización de todos los seres vivos*. Naess pensó que hay compatibilidad entre “self-realización”, “autoexpresión”, “interés propio” y actualización de potencialidades de los otros: La “Ecosophy T se apoya fuertemente en tales ideas, excelentemente desarrolladas en la *Ética* de Spinoza” (1989, p. 85). Lloyd (1980) sostiene que más allá del tema del ser humano como parte de la naturaleza, no hay buenas razones para considerar a Spinoza como un impulsor del movimiento ambientalista. La tesis de Lloyd se basa en el rechazo de Spinoza de los derechos de los animales y en la defensa del *poder* y la supervivencia humana: “Spinoza afirma que la moralidad está completamente circunscrita por la especie humana; que está inextricablemente arraigado en los impulsos de la autopreservación humana; que otras especies pueden ser explotadas sin piedad con fines humanos” (1980, p. 294).

En contra de la tesis de Lloyd, Naess sugiere que la idea de potencia (*potentia*) en Spinoza debe interpretarse en conexión con su teoría de los afectos: “Cuanto más poderoso sea el agente, menor será la posibilidad de reacciones debidas al odio, los celos y otros afectos pasivos. La amenaza proviene de aquellos que tienen mucho poder sobre nosotros, pero que en gran medida son impotentes en el sentido de Spinoza” (Naess, 1980, p. 317). Como

Stephano (2017, p. 332) comenta: “Para Spinoza es axiomático que el derecho se extiende hasta el poder y que, por lo tanto, los seres humanos están justificados para perseguir nuestra ventaja (*utilitas*) —lo que es útil y bueno para nuestra persistencia conativa— como todos los demás seres”. Sin embargo, y esto a favor de la interpretación de Naess, Stephano escribe: “la ética de Spinoza ubica fundamentalmente el poder humano, nuestra capacidad para actuar, vivir y comprender con alegría, en el nexo de relaciones que componemos con otros modos finitos” (2017, p. 332). Uno de los argumentos de Lloyd en contra de considerar el pensamiento de Spinoza como base de la ética ambiental es el siguiente: “Spinoza afirma que la moralidad está completamente circunscrita por la especie humana; que está inextricablemente arraigado en los impulsos de la autopreservación humana; que otras especies pueden ser explotadas sin piedad con fines humanos” (1980, p. 294). Esta visión, piensa, no puede eliminarse fácilmente de la visión de Spinoza sin afectar la consistencia de su sistema metafísico y de su ética. Y agrega: “El reconocimiento mismo del hombre como parte de la naturaleza que parece, a primera vista, tan prometedor como un base de una ética ambiental, para Spinoza va de la mano de una aquiescencia razonada en la explotación de otras especies” (Ibid., p. 294). Stephano (2017, p. 319) escribe:

Spinoza concibe la naturaleza como una sustancia única que se autoproduce, identificada con Dios, de la cual todos los seres individuales existentes son modificaciones o modos particulares. (...) Estos modos se diferencian por su *conatus*, su afán por perseverar en el ser. Fundamentalmente, esta doctrina del *conatus* proporciona una explicación fundamentalmente relacional de la individuación, la agencia y el florecimiento, y constituye el meollo de la teoría ética de Spinoza. (...) Cada *conatus* está determinado por las interacciones corporales, mentales o emocionales de un individuo con otros modos, que matizan su capacidad de afectar y ser afectado por las fuerzas ambientales de formas que mejoran o disminuyen su esfuerzo característico.

La interpretación de Spinoza que elabora Stephano y también la de Naess se fundamentan en la teoría de los afectos de Spinoza que aparece, por ejemplo, en la Parte IV de la *Ética* titulada “De la esclavitud humana o de la fuerza de los afectos”. En el *prólogo* Spinoza (2000, p. 183)

escribe: “[a] la impotencia humana de moderar y reprimir los afectos le llamo esclavitud; pues el hombre que está sometido a los afectos, no se pertenece a sí mismo, sino a la fortuna, de cuya potestad depende de tal suerte que muy a menudo, aun viendo lo que le es mejor, se ve forzado a seguir lo peor”. En esta cita Spinoza sugiere que el “poder” humano desbordado es la causa de la esclavitud y debe ser considerado propiamente como *impotencia* para restringir y moderar los afectos pasivos que son los que conducen precisamente a un trato violento y abusivo hacia los animales y hacia otros modos de la substancia que, de manera similar al ser humano, también *perseveran en su ser*. Es cierto que Spinoza afirma que el bien está relacionado con buscar algo que permite “vivir y perseverar en el ser”, es decir, en procurar realizar lo que es acorde con el bien o la utilidad de uno: “Actuar absolutamente por virtud, en nosotros no es otra cosa que actuar, vivir, conservar su ser (estas tres cosas significan lo mismo) por la guía de la razón, y esto según el principio de buscar la propia utilidad” (PIV. *Prop.* 24). Sin embargo, ambos Naess y Stephano consideran que sería erróneo interpretar que el hombre puede alcanzar lo que es *acorde con la razón y la utilidad* tratando a otros seres sin ningún tipo de consideración y destruyendo el ambiente natural del que dependen. La idea de Spinoza es la siguiente: cuando el hombre actúa movido por los afectos pasivos termina convertido en un esclavo de sí mismo y de las circunstancias y termina actuando en en contra de su utilidad y de su propio bien. Fundamentado en la teoría de los afectos de Spinoza Stephano (2017, p. 329) defiende una ética ecológica inmanente que incluye una versión del *florecimiento relacional* cercana a la de Naess:

[L]a ética ecológica inmanente que defiende evalúa las alteraciones antropogénicas de los sistemas planetarios sobre la base de cómo estos cambios impactan las habilidades de los cuerpos individuales y compuestos involucrados para desarrollar e intercambiar la más amplia gama de afectos que conducen al florecimiento. Esto se deriva de la visión spinozista de que lo que es bueno o útil es aquello que aumenta la capacidad de un cuerpo para afectar o ser afectado por otros cuerpos.

Esta visión se puede corroborar en la *Prop.* 38 donde Spinoza habla de la relación entre los cuerpos y de la capacidad de *afectar* y *ser afectado* por otros cuerpos. Lo que es determinante en últimas es cómo los cuerpos pueden afectar y ser afectados de formas útiles o nocivas, los cuerpos, en tanto múltiples, pueden relacionarse de distintas formas para dar lugar a relaciones armoniosas o discordantes: “Aquello que dispone al cuerpo humano de suerte que pueda ser afectado de muchos modos o lo hace apto para afectar de muchos modos a los cuerpos exteriores, es útil al hombre, y tanto más útil cuanto más apto hace al cuerpo para ser afectado de muchos modos y afectar a otros cuerpos; y, al contrario, es nocivo lo que hace al cuerpo menos apto para ello” (2000, p. 210). En conexión con esta idea de afectar y ser afectado en la Spinoza, Brown & Stenner (2001, p. 91) comentan:

Lo que también es importante en este proceso es el vínculo que hace Spinoza entre *ser afectado* (a través de la imagen) y la *capacidad de afectar* (como resultado de modificaciones). Es este aspecto dual del afecto el que vincula el orden con el poder. Los efectos de la disforia determinan a la persona de tal manera que disminuyen sus capacidades. Esto ocurre en encuentros entre cuerpos que de alguna manera no concuerdan, como cuando un cuerpo afecta adversamente, domina o incluso, en casos extremos, destruye a otro al descomponer las relaciones a través de las cuales se constituye. A esto se oponen los afectos de euforia que se caracterizan por un aumento de poder cuando los cuerpos “agradables” se unen en una nueva forma de composición que amplía la capacidad de actuar de uno o de ambos.

Esto brinda una indicación adicional para entender lo que significa alcanzar el *bien* y la *utilidad* de uno: “Dado que una de las afirmaciones fundacionales de Spinoza es que los seres humanos están determinados por las mismas redes causales que otros elementos de *Natura naturata*, parece justo extender este punto a varios tipos de cuerpos: las buenas relaciones o interacciones aumentan la capacidad del cuerpo para afectar y ser afectados por otros cuerpos en una amplia variedad de formas” (Stephano, 2017, p. 329). Por lo tanto, agrega Stephano (Ibid., p. 329) “una relación será buena para un cuerpo en particular si a) conserva su relación característica de movimiento y reposo y b) lo hace capaz de mantener una amplia gama de intercambios afectivos con otros cuerpos”. Y habría que agregar una condición más que

Spinoza enfatiza: c) “Ninguna cosa puede ser mala por lo que tiene de común con nuestra naturaleza” (*Prop.*, 30). El problema al tomar el pensamiento de Spinoza como base de la ecología es que él reconoce que el hombre *puede y debe* buscar lo que es bueno para su florecimiento siguiendo la *utilidad* y esto conecta con la tesis antropocéntrica que Lloyd (1980) correctamente sostiene. Tanto Naess (1980a) como Stephano conceden este punto:

A medida que los humanos buscan lo que apoya su florecimiento, sugiere Spinoza, el único índice para preservar o destruir a los seres no humanos es el grado en que tales acciones ayudan al florecimiento humano. Los seres no humanos aquí no tienen ningún valor inherente a la luz del cual las acciones humanas deberían ser restringidas. Más bien, de acuerdo con el concepto de valor de Spinoza como determinado en relación con la utilidad humana, se valoran en referencia a si apoyan el florecimiento humano y cómo lo hacen (Stephano, 2017., p. 332).

Naess es bastante preciso al notar que lo que se considera un *bien y útil (utilitas)* depende en gran medida del desarrollo o realización de una mayor potencia o libertad y este despliegue debe estar conforme con la propia esencia o naturaleza. Naess (1980, pp. 320-321) escribe: “Con un nivel de perfección creciente (etc.), la sustitución de activos afectos para los pasivos (etc.), el individuo busca cada vez más lo que Spinoza considera realmente bueno y útil: vivir y actuar de acuerdo con los dictados de la razón. La razón apunta a la importancia de la comprensión: el hombre libre conserva su ser aumentando la extensión y la profundidad de sus actos de comprensión”. Se puede sostener que Spinoza admite que el hombre puede “servirse de los animales” para buscar su propia *utilidad*, pero de esto no se sigue que él admite *cualquier tipo* de utilidad o que esté bien ejercer *cualquier tipo de violencia* sobre los animales y sobre el ambiente del que nosotros mismos dependemos. Si se concediera lo anterior ello resultaría contradictorio con el *impulso conativo* a perseverar en la esencia de uno. Como Stephano (2017, p. 332) acertadamente nota:

Mi afirmación es que la destrucción ecológica no es útil ni siquiera para la propia persistencia de los humanos, y que la ética de Spinoza ubica fundamentalmente el poder humano, nuestra capacidad para actuar, vivir y comprender con alegría, en el nexo de relaciones que componemos con otros modos finitos. Las formas de vida basadas en la ilusión de la trascendencia humana o la exención de la

interdependencia terrenal perjudican nuestro florecimiento en la medida en que actúan para socavar la salud de nuestra especie y todos los demás elementos de la vida terrestre en los que estamos incrustados, incluido el sistema planetario mismo.

Esta interpretación apoya la visión de Naess según la cual el florecimiento humano es dependiente del florecimiento de las demás formas de vida y está entrelazado, últimamente, al florecimiento de la salud planetaria. Naess desarrolla una visión del florecimiento humano como dependiente de y vinculado al florecimiento de las demás formas de vida. Y esto guarda concordancia con la teoría de los afectos de Spinoza. Finalmente, es oportuno enfatizar que en la visión del poder humano en Spinoza tiene el contrapunto de la moderación y del autogobierno para no caer arrastrado por los afectos pasivos que son los que llevan a la esclavitud⁴⁷. En otros términos: Un exceso de poder puede llevar a la sumisión a los afectos pasivos y, por lo tanto, puede desembocar en la esclavitud, mientras que el reconocimiento de la *finitud* y la *fragilidad* de los afectos y del cuerpo, como centro del movimiento y del poder, ayudan a reintegrar la *potencialidad*. Como escribe Serrano (2014, p. 42): “El pensamiento deja de ser en Spinoza esa fuerza vigilante, cifra del poder, para pasar a ser un modo de expresión de los afectos, un modo de expresión de la finitud perfectamente equiparable a la del cuerpo”. El poder humano como sugiere Spinoza tiene una tonalidad dual: por una parte, consiste en la capacidad o *potestad* humana de restringir los afectos pasivos y, por otro lado, puede desbordarse y terminar en la impotencia y en la debilidad: “Y, como el poder humano de reprimir los afectos consiste en el solo entendimiento, se sigue que nadie goza de la felicidad porque reprimió sus afectos, sino que, al contrario, la potestad de reprimir las concupiscencias nace de la misma felicidad” (PV, *Prop.* 42, Dem.). El poder,

⁴⁷ “A la impotencia humana de moderar y reprimir los afectos le llamo esclavitud; pues el hombre que está sometido a los afectos, no se pertenece a sí mismo, sino a la fortuna, de cuya potestad depende de tal suerte que muy a menudo, aun viendo lo que le es mejor, se ve forzado a seguir lo peor” (Spinoza, 2000, p. 183, PIV, *Prologo*). Ver, además: (IV. *Prop.* 29, prueba).

como escribe Stephano (2017, p. 333) “está inevitablemente ligado a nuestras relaciones afectivas con los demás puede retomarse y desplegarse ecológicamente. La importancia primordial que se atribuye a reemplazar las pasiones dañinas con alegrías habilitantes indica que los modos de vida basados en la afirmación son preferibles a los que surgen de la pasividad (incluida la codicia, la crueldad, el desaliento y otras pasiones tristes)”. No sería razonable pensar que la potencialidad y el florecimiento humano pueden alcanzarse buscando la utilidad, el placer o el bien de uno a cualquier costo, aunque esto conduzca a la impotencia y a la esclavitud. Por el contrario, el ser humano debe preguntarse qué es lo que incrementa la potencia y qué es lo que conduce al florecimiento y al verdadero *bienestar* o *utilidad*.

2.1.1 El conatus: Los seres humanos siempre “en camino”

Naess reinterpreta la noción de *conatus* de Spinoza y la emplea como punto focal para desarrollar su teoría del self ecológico: “Un ser es más libre cuanto más actúa o es causado por su propia naturaleza únicamente. Se trata de mantener la identidad, no de fortalecer el ego o el egocentrismo. La doctrina de Spinoza en este punto, [...] proporciona una excelente clase de base para un concepto ecológico profundo de identificación con cada ser vivo” (Naess, 2005, p. 414). Como indica Di Poppa (Di Poppa, 2010, p. 286): “El “conatus” de un cuerpo también se refiere a este patrón estable de movimiento y reposo, explicando el esfuerzo del cuerpo por perseverar y actuar, lo que Spinoza considera equivalente. En otras palabras, esta estructura o patrón explica lo que hace el cuerpo, tanto en términos de actuar sobre otros cuerpos como de resistir sus acciones sobre él”. En la demostración de la proposición 7, Spinoza define explícitamente la esencia como *conatus* o el ‘esfuerzo por perseverar en su propio ser’ y señala que la potencia o el conato “no es nada más que la esencia dada o actual de esa misma cosa” (*Ética*, III, *Prop.* 7). Ser, para Spinoza, es

perseverar en su propio ser en el sentido de *actualidad*, *actividad* o de *actuar* sobre algo. Lo contrario es la inactividad, pasividad e impotencia. Naess enfatiza que interpretar autoperseverancia (*self-perseverance*) en un sentido restringido como ‘preservar la esencia de uno’ no sería acorde con la propia visión de Spinoza y agrega:

Hay una necesidad de cambio. Los seres humanos, y otros seres, están siempre “en camino”, sin cambio de esencia. La visión dinámica e interaccionista del self hace que sea inevitable interpretar un principio básico del conatus como un esfuerzo por la auto-causación, la actividad, el poder. Podríamos relacionarlo más específicamente con el esfuerzo por la perfección, por la integridad, la plenitud, la autorrealización, como sugiere el uso especial del término en la *Ética*. El uso de conatus en VP28 es instructivo: “el conatus o deseo de comprender las cosas en la tercera forma de cognición”. (2005b, p. 414).

Para Spinoza la ‘virtud tiene que ver con la potencia y con la actividad’. En el *prefacio* de la parte IV de la *Ética* él escribe: “Cuando digo que alguien pasa de una mayor a una menor perfección, y a la inversa, no quiero decir con ello que de una esencia o forma se cambie a otra; un caballo, por ejemplo, queda destruido tanto si se trueca en un hombre como si se trueca en un insecto. Lo que quiero decir es que conocemos que aumenta o disminuye su potencia de obrar [...]” (Spinoza 2011, p 312). Y agrega las siguientes definiciones de *bueno* y *malo* [*proposición VIII*]: I) “entiendo por bueno aquello que sabemos con certeza que nos es útil”. II) Por malo, en cambio, entiendo lo que sabemos con certeza que impide que poseamos algún bien⁴⁸. Según esto, la *virtud* concuerda con el *uso* que el hombre hace de sus *poderes*. Decir que alguien es más perfecto o virtuoso denota aquello que aumenta su poder de obrar. Esto nos lleva al famoso postulado de la tercera parte de la *Ética*, *proposición 6* [*Ethics 3p6*]: “Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser”.

Demostración: En efecto, todas las cosas singulares son modos, por los cuales los atributos

⁴⁸ Esto se completa con lo que afirma en la *proposición VIII*: “Llamamos «bueno» o «malo» a lo que resulta útil o dañoso para la conservación de nuestro ser, esto es, a lo que aumenta o disminuye, favorece o reprime nuestra potencia de obrar” (*Ibid.*, pp. 321-322).

de Dios se expresan de cierta y determinada manera, esto es, cosas que expresan de cierta y determinada manera la potencia de Dios [...]” (*Ibid.*, p. 220). La *Ley del conatus*, como nota Vidal-Peña (2011, p. 220 nota 4), “es general para toda la naturaleza, aunque sólo en el hombre alcance la dimensión «psicológica» que la palabra «esfuerzo» parece conllevar...Esta idea expresa además la identificación entre «esencia» y «potencia». Pero esto de ninguna manera se reduce a los seres humanos, sino que *todas las cosas* llevan en su esencia la *tendencia* a “perseverar en su esencia” (*perseverare in suo esse*”). No obstante, tanto para Spinoza, como para sus contemporáneos, el conatus no se limita de ninguna manera al ser humano. El conatus está necesariamente funcionando en todo cuerpo realizado y hace que cada cuerpo realizado piense (Dolpijn, 2013). La proposición en [*Ética 3p6*]: “cada cosa, en la medida de lo posible por su propio poder, se esfuerza por perseverar en su ser” (*unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perserverare conatur*) es consistente con la visión naturalista de Spinoza y con lo que él entiende por Naturaleza. Spinoza piensa no solo que “*cada cosa* se esfuerza por perseverar en su ser” sino que además agrega que “no hay nada en ellas que le pueda quitar su existencia”. *Perseverar en su ser* quiere decir *esforzarse* en la actividad que contribuye al despliegue de las potencialidades. Y este esfuerzo ‘no está vinculado a un tiempo finito sino una temporalidad eterna’ (*Ética*, 3p8). Esta es la idea decisiva para la ética ambiental que Naess utiliza como piedra de toque de su ecosofía: que todas las cosas se esfuerzan por *preservar su esencia* y por *realizar* su ser. Esta visión se refuerza en (*Ética*, IV, 20) donde Spinoza escribe: “Cuanto más se esfuerza cada cual en buscar su utilidad, esto es, en conservar su ser, y cuanto más lo consigue, tanto más dotado de virtud está; y, al contrario, en tanto que descuida la conservación de su utilidad —esto es, de su ser—, en esa medida es impotente”. Garrett (2018, p.433) muestra cómo uno puede abordar de manera plausible los problemas de la teoría de Spinoza al vincular el contenido

representativo de las ideas con la actividad de autoconservación de un individuo. El contenido de una idea ya sea erróneo o no, es una función de “la manera en que la idea dirige o influye en la actividad de autoconservación”. Spinoza (III, *Prop.*, 20) señala que nadie puede dejar de buscar su utilidad, la conservación de su ser, a menos que sea por causas contrarias a la naturaleza: “que el hombre se esfuerce, por la necesidad de su naturaleza, en no existir, o en cambiar su forma por otra o en cambiar su forma por otra, es tan imposible como que de la nada se produzca algo...”. Dicho inversamente, todas las cosas, por la misma necesidad de su naturaleza, *perseveran en su ser* y buscan la *realización de su esencia*. De lo anterior se sigue que el *esfuerzo* no es otra cosa que la esencia “activa” o generadora de efectos de una cosa. Todo esto está en concordancia con la afirmación central en la primera parte de la *Ética*: “*Nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto*” (I, *Prop.*, 36). Por lo tanto, cualquier esencia existente, o real, necesariamente dará lugar a algunos efectos, y en consecuencia estará *activa*. Por lo tanto, cada cosa existente puede decirse que se esfuerza *en mayor o menor grado*, reflejando el grado de autonomía causal de su entorno (Hübner, 2018). El monismo de Spinoza es la inspiración para la adhesión del DEM al *holismo metafísico*: la visión de que los humanos pueden aprehender la interconexión ontológica a través de la “Self-realización” (Devall y Sessions, 1985; Naess, 2005). La tarea de la ecología profunda, según Naess, es buscar un cambio en las actitudes dominantes de las sociedades *en equilibrio ecológico dinámico*. Tal cambio puede efectuarse utilizando recursos provenientes de las “*filosofías de la naturaleza que están en armonía con una sana perspectiva ecopolítica*” (Naess, 2005c, p. 381). Ya desde su texto *Spinoza and ecology*, Naess (1977, p. 45) reconoce que su propia versión de la ecología profunda, su ecosofía, se basa en la metafísica de Spinoza y sostiene que su metafísica puede ser ‘un importante recurso de inspiración para la indagación ecológica’. Él cita (*Ética* I, *Prop.*, 18) donde

Spinoza escribe: “Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas”. Naess comenta: La identificación spinozista [...] de Dios con la naturaleza significa repensar la naturaleza con *perfección, valor y santidad*. Spinoza rechaza explícitamente la naturaleza degradante como lo hicieron algunos de sus contemporáneos” (2005h, p. 383). La versión de la ecología profunda de Naess, su Ecosofía T, se basa en la visión inmanente de Spinoza y en su visión naturalista que ve la realidad de forma *dinámica y comprensiva* en claro contraste a como la percibieron algunos de sus contemporáneos. Naess piensa que Spinoza no intenta revestir a la Naturaleza de una perfección moral, estética o utilitaria, sino que resalta su *valor intrínseco*; en la visión de Spinoza, la naturaleza no se comporta como si tuviera que “satisfacer” las *necesidades humanas* (*Ética* I, *prop.*, 36). Como Le Grange (2018, p. 3) escribe: “La convicción del DEM de que todos los organismos tienen el mismo derecho a vivir y florecer se deriva de la idea de Spinoza de que todas las entidades son modos de la Substancia, Dios o Naturaleza”. Las nociones de Spinoza de “virtud”, “conatus”, “potencia” y “substancia” han servido para inspirar muchas de las ecosofías de los defensores de la ecología profunda (Sessions, 1977) incluida la Ecosofía T de Naess y su versión del igualitarismo ecológico. Naess traza algunas conexiones entre Spinoza y los ecologistas de campo: “i) El dualismo entre espíritu y materia, alma y cuerpo, se elimina en la *Ética*. Lo mismo se aplica a la actitud básica de los ecologistas de campo. [...] Pero su realismo no excluye la posibilidad de sociedades futuras caracterizadas por la generosidad, la justicia y la no violencia; ii) Según Spinoza, la Naturaleza (con una N mayúscula) no está en el tiempo” (2005h, p. 387). Brennan (Brennan, 2013, p. 4) comenta: “Para Spinoza, el “amor intelectual de Dios” es uno que surge de la sabiduría y se dirige hacia *natura naturans*, es decir, la naturaleza concebida como un sistema *dinámico y auto-creativo*”. Esto se destaca en (*Ética*, 5, p. 36): “Nada hay en la naturaleza que sea contrario a ese amor intelectual, o sea, nada hay

que lo pueda suprimir”. Naess sostiene que todos los seres buscan la *self-realización* y enfatiza que cada organismo, animal o planta forma parte de una estructura de campo o Gestalt: “los organismos son como nudos en el campo de relaciones intrínsecas” (ECL 1989, p. 28)⁴⁹. Estas relaciones no son discretas, sino que denotan *relaciones bioesféricas* más grandes que tiene su propio *conato*. Este *conato* es una “potencia” o un “modo de perseverar” en el ser que permite a los organismos ser *activos* para mantener su existencia a través del cambio (tanto en sí mismos como en su entorno)⁵⁰. Como nota Mathews (2014, p.364) : “a efectos prácticos, el Todo mayor de Naess, o Self, era el ecosistema o la biosfera, y el *Self* alcanzado a través del proceso de desarrollo de la autorrealización era un *Self ecológico*. La autorrealización en este sentido condujo inevitablemente a la conciencia ecológica, a una actitud protectora hacia la biosfera. Porque cuando me identifico con mi ecosistema o biosfera, sus intereses se convertirán en mis intereses; mi amor propio se expandirá para abarcarlo”. La “*perseverancia*” y la tendencia al *floreCIMIENTO* son comprendidos en la sistematización de la ecosofía T como fundamento de la acción ecológica enraizada en la *auto-defensa*. Esta autodefensa no es un intento de reintroducir el egoísmo dentro del self ecológico, antes bien, con ayuda de Spinoza, Naess afirma que cada ser *persevera* o se *esfuerza* en su propia *Self-realización* y este esfuerzo abarca tanto al self como al otro (Diehm, 2002). En palabras de Rothenberg: ‘Si uno realmente se expande para incluir a otras personas y especies y la naturaleza misma, el altruismo se vuelve innecesario. El mundo más

⁴⁹ “El término ‘campo relacional’ se refiere a la totalidad de nuestra experiencia interrelacionada, pero en general no al tiempo y al espacio. Las cosas del orden ‘cosas materiales’ son concebidas como uniones dentro del campo. Las mismas cosas nos parecen diferentes, con cualidades diferentes en varias ocasiones, pero sin embargo son las mismas cosas. Interpreto esto como que las relaciones que definen la cosa convergen conceptualmente en la misma unión” (Naess, 1989, p. 55). Ver: (De Jonge, Carien & Whiteman, 2014).

⁵⁰ “Ésta no es una forma de introducir el egoísmo en la subjetividad ecológica basada en la suposición de que uno trabajará para los demás solo si esa acción en última instancia le beneficia a uno mismo. Se erige como un intento de reconocer la realidad en la que los intereses se entremezclan, una realidad que surge del principio ontológico gestalt de relacionalidad esencial” (Diehm, 2002, p. 29).

grande se convierte en parte de nuestros propios intereses. Es visto como un *mundo de potenciales* para aumentar nuestra propia autorrealización' (1989, p. 9). El altruismo puede verse como una forma reducida de moralidad cuando uno hace algo buscando su propio *bien y utilidad* o sólo por el bien de la humanidad⁵¹. En contraste, la *Self-realización* no exige *sacrificar* o hacer cosas *contrarias* al autointerés, sino aquellas que favorecen nuestra propia *tendencia al florecimiento*. Como comenta Mathews (2014., p. 9):

Naess se esforzó por enfatizar que debemos buscar la self-realización no solo por el bien del medio ambiente sino por nuestro propio bien: es de nuestro propio interés más profundo y verdadero hacerlo. La self-realización representa la actualización de nuestras mayores potencialidades para el ser. Nuestro ser es más rico en la medida en que abarca círculos más amplios de ser, y si tomamos el impulso básico del ser para ser, como lo hizo Naess, siguiendo a Spinoza, para preservar e incrementar nuestro propio ser, entonces la noción de ser de Naess la self-realización representa el cumplimiento máximo del impulso hacia la individualidad.

Naess elabora su propia versión de la ecología profunda, su ecosofía T, tomando como base los aportes de Spinoza, Fromm, Gandhi, entre otros, y en diálogo polémico con la tradición de la ética ambiental, que él consideró estaba predominante basada en “la obligación moral”. Naess pensaba que se podía encontrar “mejores recursos” para promover actitudes ecológicas saludables a través de una búsqueda personal de una “visión total” basada en la metafísica de Spinoza y en el amplio despliegue del Self⁵². Naess (2005, p. 414) considera que la *Ética* de Spinoza expresa el “debilitamiento de la concepción estándar del altruismo”, (como autosacrificio), y su visión del *conatus* («*perseverare in suo esse*»), proporciona un *tipo* de base para “un concepto ecológico profundo de identificación con cada ser vivo”.

⁵¹ Baumann et al., (1981) desarrollaron estudios en los que muestran que el altruismo es equivalente a la *auto-gratificación* y *auto-recompensa*. Nietzsche pensó que la acción ‘desinteresada’ es una mera ilusión; y, de hecho, como se muestra en la historia política, es posible subyugar a nuestro prójimo actuando como *benefactor*. En la *Gaya Ciencia* Nietzsche (2001) sostiene que el deseo del “bondadoso” no es más que “el deseo de apropiarse del otro”: el “bondadoso” se define “por la rápida apropiación ...por el deseo de deleitarse con su nueva posesión y actuar en beneficio de su última conquista”. Ver: (Anomaly, 2005).

⁵² Esto, además, está en conexión con el énfasis que Fromm ponía en la *individualidad* y en el esfuerzo por llegar a ser *Uno mismo* como forma de subvertir y enfrentar los procesos de *homogeneización* de la sociedad industrial. Ver: (Fromm, 1966, 2005).

Adicionalmente, considera que el altruismo es innecesario porque con “el inescapable proceso de identificación con los demás, con el aumento de la madurez, el self se ensancha y profundiza” (*Ibid.*, p. 516). Naess afirma: “no necesitamos sacrificarnos a nosotros mismos, lo que necesitamos es ampliar nuestro self”, esta idea no implica que debemos “dar rienda suelta” a nuestros deseos o impulsos egoístas, por el contrario, lo que sugiere es que debemos *esforzarnos* en desarrollar nuestro *self* para “actuar maravillosamente” (Naess, 1993).

La visión ecosófica de Naess puede interpretarse a la luz de lo que puede denominarse como “floreCIMIENTO dependiente”. Esta es la idea de un florecimiento *frágil* ligado a la *experiencia de la vulnerabilidad* de la vida humana y no humana. Plantas, animales, individuos y especies, así como las comunidades y culturas humanas deben realizar sus potencialidades y solo mediante este despliegue es posible contribuir a la *Self-realización de los otros*. Mediante el despliegue y maduración del *self* uno puede llegar a identificarse con *otros seres* asumiendo sus *intereses* como valiosos y dignos de respeto⁵³. Para calibrar mejor la posición ética de Naess debemos situar su visión ecosófica dentro de su rechazo del atomismo y dentro de la ontología gestalt. Como nota Diehm (2002, pp. 28-29):

Situar la self-realización en el contexto de la ontología gestáltica también es importante cuando se aborda la cuestión del egoísmo porque, en su rechazo del atomismo, la ontología de Naess es un intento de socavar el egoísmo - y el altruismo - negando el ego mismo que los fundamentaría. Para un self que está constituido por sus relaciones con los demás, el florecimiento del self y del otro no puede aislarse radicalmente. Identificarse con otro y realizar el propio potencial es al mismo tiempo promover al otro, ya que el potencial “propio” es relacional y está ligado al de los demás. Y, por esa misma razón, promover el florecimiento del otro es promoverse a uno mismo. Por tanto, los motivos que alimentan la self-realización siempre están mezclados, ya que el self y el otro están esencialmente entrelazados.

⁵³ “Esta coincidencia de intereses ecosistémicos humanos, frecuente en el pensamiento ambiental, es éticamente confusa pero fecunda. [...] Esa alteración [de la perspectiva ética] se centra en la disolución de cualquier límite firme entre el hombre y el mundo. La ecología no conoce un ego encapsulado frente a su entorno. Escuche, por ejemplo, a Paul Shepard: «El pensamiento ecológico ... requiere una especie de visión a través de las fronteras. La epidermis de la piel es ecológicamente como la superficie de un estanque o el suelo de un bosque, no tanto una concha como una delicada interpenetración, revela el self ennoblecido y extendido, en lugar de amenazado»” (Rolston, 1975, p. 104).

El altruismo está vinculado al concepto de “alter ego”, a algo que está en oposición a nuestro self (Schutz, 1962), pero cuando pensamos que la Self-realización de uno depende de y puede verse fomentada u obstaculizada por la self-realización de los otros, lucharemos contra todo aquello que obstaculiza e impide el florecimiento de los otros, y lo hacemos alegremente no sacrificialmente ni por deber. En palabras de Naess (2005f, p. 516): “Por lo tanto, todo lo que se puede lograr mediante el altruismo, la consideración *moral* y el *deber* por los demás, se puede lograr, y mucho más, mediante el proceso de ensanchamiento y profundización de nuestro self. Siguiendo a Kant, actuamos *maravillosamente*, pero ni moral ni inmoralmemente”. La consecuencia que se deriva del movimiento de la self-realización es que aumenta el ‘significado y el gozo que experimentamos en la vida’. La self-realización conlleva al “cumplimiento de los potenciales que cada uno de nosotros tiene” (*Ibid.*, p. 516). Si queremos que aumente el significado de nuestra vida buscaremos nuevas vías para contribuir y ser parte integral del florecimiento de los demás. “Por supuesto, esto no quiere decir que actuar por un conjunto limitado de intereses sea imposible, o que uno no pueda actuar “por uno mismo” de formas que sean altamente destructivas para los demás” (Diehm, 2002, p. 29). Naess afirma que, dentro de la visión occidental, buscar la propia self-realización se entiende como una forma de *egoísmo moral* que enfatiza la incompatibilidad entre los intereses propios y los intereses de otros⁵⁴. Él destaca que el fomento de la “acción benevolente” es tanto un proceso de *maduración* como de *aprendizaje*: “Si las condiciones para la maduración son malas, el proceso de identificación se inhibe y los egoísmos de diversos tipos se endurecen hasta convertirse en rasgos permanentes. Así que la norma “¡Self-realización!” es una expresión

⁵⁴ “En el pensamiento político individualista y utilitario predominante en los estados industriales occidentales, los términos “autorrealización”, “autoexpresión”, “interés propio” se utilizan para lo que se ha denominado anteriormente “realización del ego”. Se subraya la incompatibilidad última y extensa de los intereses de diferentes individuos” (1989, p. 5).

condensada de la unidad de ciertas hipótesis sociales, psicológicas y ontológicas: la madurez más completa y profunda de la personalidad humana garantiza una acción hermosa” (Naess, p. 1989, p. 86). Esta visión ayuda a superar la tensión egoísmo-altruismo que se refuerza dentro de ciertas visiones del liberalismo moderno⁵⁵. En síntesis, Naess es enfático al advertir el falso dilema que se plantea entre el altruismo y los intentos de superación del egoísmo: “No necesitamos cultivar el ego y la noción de ganarnos a los demás para realizar nuestras potencialidades. Tampoco necesitamos ignorar o suprimir el ego para ampliar y profundizar el yo en contacto con el Self” (1989, p. 86). Lo que él sugiere es que podemos actuar *en beneficio del ambiente* cuando realizamos nuestro self y, a la inversa, a través de la identificación, podemos afirmar en lugar de negar las relaciones constitutivas del yo. Así, uno realizará espontáneamente “acciones hermosas” que van *a favor del ambiente* y que están, al mismo tiempo, *en favor de nosotros mismos*⁵⁶, de nuestra propia salud y de la salud de nuestras comunidades.

En síntesis, en su interpretación de la metafísica de Spinoza, Naess enfatizó tres aspectos básicos que él aplicó a su ecosofía T: En primer lugar, “que la red de la vida es un sistema más amplio de que los humanos son sólo un fragmento, y además que cada nudo viviente en

⁵⁵ “A través de este proceso de alienación, se construye un ego en oposición al mundo. Uno está todavía relacionado con otros, sin duda, pero aquí las relaciones son agonistas o indiferentes; en palabras de Cheney, el yo alienado mantiene “relaciones definitorias en las que el yo es negado en sus relaciones con los demás”. (1991, p. 270). Toda acción, además, adquiere la apariencia de ser egoísta y exclusivamente “para uno mismo”, o altruista y exclusivamente “para otro”. Desde este punto la identificación, como afirmación de relacionalidad, proporciona una forma de superar este sentido artificial de exclusividad mutua entre el yo y el otro, “trascendiendo” la marcada división egoísmo-altruismo en la que muchas personas han sido adoctrinadas” (Diehm, 2002, 9. 29).

⁵⁶ La visión de *Self-Realización* de Naess es leída por varios críticos como una defensa del egoísmo: “Con un espíritu más generoso, podemos tomar el punto de Naess como un reflejo de la visión de Bernard Williams en *La ética y los límites de la filosofía* de que es un error equiparar la reflexión con el desapego: la deliberación práctica es siempre en primera persona y las acciones que elegimos son siempre *nuestras* acciones. El objetivo del pensamiento ético es ayudar en la construcción de un mundo que será nuestro mundo. Es consistente con la presentación de Naess del concepto de self-realización que lo entendemos como la noción de que la construcción de una ética es la construcción del mundo de uno, un mundo en relación con el cual uno se define a sí mismo” (Cheney, 1991, p. 269).

la red de relaciones biosféricas más grandes tiene su propio conatus” (Brennan, 2013, p. 4). Esto, sin embargo, no implica que todas las formas de “esfuerzo” o “perseverancia” estén en un mismo plano. Como nota Carriero, la teoría del conatus de Spinoza sugiere cierta *gradualidad* y esto explica porque los individuos más complejos, al parecer, se comportan también de manera *más compleja*⁵⁷. Segundo, Naess advierte que el “*perseverar* en el ser o esencia” denota algo más que “preservar” o “conservar” la esencia de uno: “La supervivencia es solo una condición necesaria, no una condición suficiente para la self-realización” (2005f, p. 520). Naess conecta la idea de “perseverar en su esencia” con su teoría de la *Self-realización*: “El concepto de self-realización como dependiente de la comprensión de nuestras propias potencialidades hace que sea fácil ver las posibilidades de la ignorancia y la incomprensión en términos de cuáles son estas potencialidades” (*Ibid.*, p. 520). A partir de esta lectura de Spinoza, Naess se pregunta: ¿Cómo puede valorarse la actual política hacia la naturaleza? Y responde: “Es actuar desde la ignorancia, no desde el conocimiento de los vínculos íntimos entre todos los seres vivos y no vivos. Además, no está actuando genuinamente, está sucumbiendo a los afectos pasivos. [...] La ecopolítica actual es expresión de la ignorancia, del bajo nivel de libertad del ser humano individual, y de la elección de líderes que se ajustan a ese nivel” (Naess, 1980, p. 323). Finalmente, la recuperación del concepto de “Naturaleza” de Spinoza dentro del ambientalismo ayuda a explicar la tesis de por qué al “perseverar en su ser” los seres humanos también pueden hacer

⁵⁷ “Una cosa que es desconcertante sobre el principio *conatus* es esto: cuando pensamos en algo como el movimiento inercial, perseverar en el ser parecería ser continuar haciendo lo que sea que estés haciendo (es decir, moviéndote en línea recta, en la misma velocidad). Pero no parece ser así como se comportan la mayoría de las cosas en el universo: mientras que las cosas muy simples pueden comportarse de esta manera, los individuos más complejos, como los sistemas solares, los huracanes, los árboles, etc., no lo hacen. Más bien, las cosas complejas se comportan de manera compleja” (Carriero, 2011, p. 70).

cosas que están en línea con el florecimiento de los demás⁵⁸. Esto da lugar a una revaloración de la naturaleza como revestida de sacralidad, activa y como un todo inclusivo: “La naturaleza concebida por los ecologistas de campo no es la naturaleza pasiva, muerta y neutra de la ciencia mecanicista, sino similar al *Deus sive Natura* de Spinoza. Un Todo inclusivo, creativo (como *natura naturans*), infinitamente diverso, y vivo en el sentido amplio del pansiquismo, pero también manifestando la estructura, las llamadas leyes de la naturaleza” (Naess, 1977, p. 46)⁵⁹.

2.1.2 La visión del florecimiento relacional

La ecosofía de Naess puede verse como una reflexión motivada por la situación ecológica del planeta Tierra. Esta reflexión relaciona con una pregunta clave, a saber: ¿cómo pensar el sufrimiento y el florecimiento de los otros desde una perspectiva relacional? La búsqueda de significado de la vida se deriva de nuestra situación existencial *en-el-mundo*. El ser humano, y esto es una diferencia notable respecto de los otros animales, al perder la especialización biológica se ve obligado a buscar un lugar al cual poder llamar “casa” y solo de esta forma podemos llegar a “sentirnos *en casa* en el mundo” (Naess, 1989, p. 166). Ser o estar “sin lugar”, lo que Naess llama el “proceso corrosivo del lugar” (Naess, 2005a), hace colapsar el significado del self como entrelazado al lugar que habitamos. Esto no es una pérdida menor desde que sabemos que nuestra vida se torna poco fecunda cuando las cosas y los ambientes a nuestro alrededor colapsan y cuando la visión de nosotros mismos como seres vinculados

⁵⁸ “Para perseverar en su esencia, las personas a veces hacen cosas por el bien de los demás, incluso por el bien de los valles y los paisajes. La terminología del juez de la Corte Suprema Douglas se comprende bien. Revela que la naturaleza o esencia de los seres humanos puede comprender y abarcar más de lo que atestiguan sus políticas actuales hacia la naturaleza. [...] El tratamiento aquí de la individualidad exige esencialmente 'una integración entre el individuo y su totalidad circundante de ser' (Naess, 2005g, p. 523).

⁵⁹ Para una revisión más completa del diálogo Spinoza y Naess ver: (Bugallo, 2015, 71 y ss). Para el debate alrededor de Spinoza y la ética ambiental: Ver “Spinoza’s environmental ethics” de Lloyd (1980) y la respuesta de Naess (1980). Sobre la interpretación de Spinoza por parte de Naess ver: (De Jonge, 2004; Kober, 2013).

al lugar pierde consistencia. El significado de la *casa* es algo continuo con la visión que tenemos de nosotros mismos y es por esta razón que “perder la casa” concierne a una pérdida constitutiva de nuestro propio self (Naess, 2005a). El ser humano puede llegar a ser consciente de la situación de la vida en la Tierra y necesita encontrar sentido al sufrimiento humano, pero, además, necesita hallar sentido al sufrimiento del *mundo-más-que-humano*. Sólo el ser humano puede utilizar la intuición, la estética y un lenguaje formal para preguntarse por el significado del sufrimiento de los animales, las plantas y, en últimas, por el sufrimiento que él mismo causa en el mundo circundante⁶⁰. El hecho de que los seres humanos podamos preguntarnos y asumir el sufrimiento de otros seres vivos como algo “propio” no implica que el hombre tenga un valor “más alto” que el de las demás formas de vida. Sin embargo, esto tampoco implica que todo cuente de la misma manera y que la vida humana no tenga una “alta significación”. Lo que Naess afirma es que “todas las formas de vida tienen, *en principio*, el mismo derecho de vivir y florecer”⁶¹. Esta idea del *florecimiento relacional* guarda coherencia con una visión ontológica que concibe la vida humana como entrelazada a las demás formas de vida y al proceso viviente más amplio dentro del planeta Tierra. Esta visión, reconoce la tremenda expansión, dominación y vitalidad de la especie

⁶⁰ “Los animales también conocen la angustia, bajo el trueno y la garra del león. Pero el hombre siente angustia por la vida misma, de hecho, por su propio ser. La vida para los animales es sentir el juego de las fuerzas, de la rutina y el juego y el hambre, y, por último, inclinarse ante la necesidad. El sufrimiento en un animal se limita a sí mismo; para los hombres se acumula y se derrama en la angustia por el mundo y por la vida”. Esta *visión relacional del sufrimiento* se basa en la idea del “gran salmo de la hermandad del sufrimiento que comparten todas las formas de vida” Ver: *Wisdom in the Open Air. The Norwegian Roots of Deep Ecology*: (Zapffe, 1933, pp. 41-42). Ver: (Fremstedal, 2013).

⁶¹ “La cláusula “en principio” se inserta porque cualquier praxis realista requiere algo de matanza, explotación y represión. El trabajador de campo ecológico adquiere un respeto profundo, incluso veneración, por los modos y formas de vida. Llega a una comprensión desde dentro, una especie de comprensión que otros reservan para sus semejantes y para un estrecho tramo de caminos y formas de vida. Para el trabajador de campo ecológico, *el derecho igualitario a vivir y florecer* es un axioma de valor intuitivamente claro y obvio. Su restricción a los humanos es un antropocentrismo con efectos perjudiciales sobre la calidad de vida de los humanos mismos” (1989, p. 28).

humana, pero todo esto, piensa Naess, no debe interpretarse como una señal de *invulnerabilidad*. Al contrario, la dominación tecnocientífica, la necesidad de control y la dominación humana son vistas como una expresión de la vulnerabilidad humana. Para Naess el valor “es la expresión de algo en gran medida *intuitivo*. En el momento en que percibo algo como vivo, se experimenta como algo con un *tipo de* valor o posición que yo mismo tengo” (Naess, 2005f, p. 549).

Naess considera que cuando uno ve algo vivo y ve que esa entidad sufre uno logra darse cuenta intuitivamente que el otro ser tiene un valor que uno mismo tiene. Esta intuición lo lleva a defender el “valor universal” de todos los seres vivos. “Cada ser vivo se entiende como una meta en sí misma, *en principio* en pie de igualdad con el propio self” (Naess, 1989, p. 174). Esto significa que no podemos descartar como “irrelevantes” los intereses y los potenciales de realización de las otras formas de vida. Ellas están en pie de igualdad y deben ser ponderadas desde una perspectiva multidimensional y dependiente del contexto. Como Naess enfatiza: “La Self-realización completa de cualquiera depende de la de todos los seres que, *en principio*, son capaces de *Self-realización*” (*Ibid.*, p. 199). Naess sostiene que no encuentra sentido al utilizar cualquiera de las siguientes expresiones para justificar que los humanos tenemos un valor inherente más alto que el de un simple ratón: “(1) soy mucho más inteligente, (2) soy mucho más complejo, (3) estoy mucho más arriba en la escala evolutiva, (4) Soy capaz de sufrir profundos tipos de sufrimiento espiritual, (5) Soy autorreflexivo...” (2005f, p. 549). Naess piensa que el principio de igualdad del valor inherente de todos los seres vivos es incompatible con una consideración de rango en comunidades mixtas. En relación con un modelo de “vulnerabilidad potencial” de French, Naess escribe:

[N]uestra prioridad moral radica en defender a aquellas [especies] que tienen el mayor rango de “vulnerabilidad potencial”, como es “generado por rangos más amplios de complejidad y capacidades” (French 1995, p. 56). Creo que la propuesta de French es muy considerada. Incluso, la tremenda

expansión, dominación y vitalidad de la especie humana no es una señal de que no sea la más vulnerable (*Ibid.*, p. 550).

Naess rechaza este tipo de evaluación porque duda que pueda proporcionar una base moral general. Esto quiere decir que Naess ve la necesidad de una base moral, pero sospecha de tal modelo sirva para elaborar reglas en favor de una ética ambiental basada en el “ranking de especies”. Él concluye: “Los miembros de las comunidades sienten obligaciones de diversos tipos e intensidades, pero es peligroso integrarlas en un sistema con un conjunto de normas básicas y, más aún, extender el campo de validez previsto en favor de una ética ambiental global” (*Ibid.*, p. 549). En contraste con el enfoque propuesto por French, Naess elabora una visión ecosófica que propicia un “giro ontológico” para el desarrollo de actitudes y prácticas ecológicamente maduras, pero, además, y esto sirve para iluminar la tensión entre ética y ontología, deja lugar para determinar prioridades o ranking de seres, pero afirmando el “valor universal de todos los seres vivientes”. Esta visión comporta una visión del florecimiento cruzando las especies y que llama por la protección ambiental *no exclusivista*, es decir, lo que se debe proteger no es únicamente los “recursos naturales” actuales ni las “especies en peligro” dentro de determinado ranking de especies, sino los potenciales de realización de la vida humana y no humana en la tierra en una perspectiva de largo plazo (1989, p. 29).

La visión del florecimiento de Naess sigue una vía ecocéntrica que reconoce como valiosas diversas perspectivas de valor y que reconoce que el florecimiento de la vida humana y no humana, incluyendo bosques, sistemas y conjuntos de seres vivos tiene valor intrínseco (1989, p. 29). Sin embargo, esto no implica, como supone Grey (1993) que el florecimiento humano y de seres individuales sea de menor importancia (Drengson, 1995). Naess reconoce que hay muchos ecologistas que demandan poner mayor énfasis y extender la preocupación moral hacia poblaciones, sociedades y especies. Sin embargo, Naess (2005a, p. 294) insiste

en que es necesario enfocar “la realización de los potenciales de seres vivos *particulares*”. Ahora bien, al interpretar la perspectiva del florecimiento de la vida humana y no humana dentro de la teoría de la Self-realización, tenemos que el florecimiento desde una perspectiva holista-relacional concierne tanto a los seres humanos como a la vida no humana y, eventualmente, al florecimiento de la vida en la ecosfera. Naess y los partidarios de la ecología profunda consideran que el “florecimiento de la vida humana y no humana en la Tierra tiene un valor intrínseco” y que este valor es *el mismo* para todos (Naess, 2005). El ser humano es visto como un ser con la capacidad de reflexionar sobre su propio florecimiento, pero también con grandes capacidades para actuar en favor del florecimiento de otras formas en la ecosfera y como alguien que tiene la potencialidad de hacer algo por aliviar el sufrimiento de los otros. El florecimiento humano, en la versión de Naess, es más comprensivo, todavía en otro sentido: el florecimiento humano-y-no humano está indisolublemente vinculado al florecimiento de los ambientes, culturas y comunidades mixtas. Mientras que el florecimiento en la versión de Aristóteles concierne específicamente a los “hombres libres”. Las mujeres, los niños, los extranjeros y los esclavos carecen de derechos políticos en la sociedad griega, por lo que están completa o parcialmente excluidos de la ciudadanía como ámbito de constitución práctica de la *eudaimonía* (Brulé, 2003; Frank, 2004; Katz, 1989). En contraste, para Naess el florecimiento es un proceso transcultural y se basa en un principio de reciprocidad: el florecimiento de una cultura no puede realizarse en detrimento de otras, sino que debe verse como un proceso que exige respetar todas las formas de vida y valorar distintos caminos para llegar a la meta de la Self-realización. En consecuencia, la ecología profunda enfatiza que “el florecimiento de la vida humana y de las culturas es incompatible con el crecimiento ilimitado de la población y con el crecimiento económico infinito” (ECL 1990, p. 29). El florecimiento está articulado a un conjunto de

normas y virtudes ecológicas como la sencillez, la simplicidad y la capacidad eco-creativa para alcanzar un estilo de vida saludable sin reducir los potenciales de otros seres y culturas de buscar sus propias formas de self-realización y florecimiento. Esta visión del florecimiento se vincula con el primer postulado de la ecología profunda: “El bien-estar y florecimiento de la vida humana y no-humana tiene un valor intrínseco”. Este principio, según Naess y Sessions, concierne ‘a la ecosfera como un todo, incluyendo individuos, especies, poblaciones, hábitats, así como culturas humanas y no humanas’ (Naess & Sessions, 1984). La máxima resultante es: ¡florecimiento para todos! Esto cobra sentido al advertir que el florecimiento de cada forma de vida individual deriva del florecimiento de todas las formas de vida y que solo puede alcanzarse un “florecimiento en plenitud” cuando cada una de las partes e individuos están en condiciones de actualizar sus potenciales al grado máximo. La visión del florecimiento de Naess se comprende mejor cuando se la interpreta en conexión con las filosofías de la unidad y la filosofía gandhiana de la *no-violencia*. Naess (1989, p. 194) cita al filósofo Shankara⁶²: “Cuando la humanidad comprenda que todas las criaturas sienten la misma alegría y dolor que nosotros, no haremos daño a ninguna criatura”. La asociación con la no violencia es inmediata”. Esta visión del florecimiento cruzando los límites está ligada a la compasión, el autocuidado y la no-violencia. “Pero el dolor, piensa Naess, más que la alegría, proporciona la experiencia más urgente de unidad” (*Ibid.*, p. 194). Al percatarse del sufrimiento y la vulnerabilidad del otro el ser humano puede llegar a la

⁶² Sankara (700 A.C) es el principal exponente más de la escuela de filosofía *Advaita Vedanta*. Jacobsen traza un contraste entre la visión de la Self-realización de Sankara y la de Naess: “Aquí la autorrealización, la comprensión de que todos los seres vivos comparten un mismo self, es la causa del cese del mundo, no la celebración de la diversidad y la complejidad. Sankara relaciona este verso con la realidad última (*paramarthika*) y no con el mundo de la vida biológica floreciente (*vydvaharika*). La preservación del mundo natural es una preocupación de la realidad cotidiana y esta preocupación es, en última instancia, irrelevante para el renunciante. El objetivo del renunciante de Advaita era dejar el mundo, no preservarlo” (Jacobsen, 1996, p. 294).

identificación profunda con otras formas de vida y puede extender el cuidado a cada vez más partes de su ambiente circundante⁶³. Ahora bien, lo anterior no quiere decir que el cuidado deba entenderse de forma abstracta como concerniente a una totalidad no diferenciada: “Nuestro cuidado continúa afectando en última instancia a los individuos, no a ninguna colectividad. Pero el individuo no es ni será aislable, todo lo que existe tiene carácter gestáltico” (*Ibid.*, p. 195). En resumen, esta visión del florecimiento se enfoca en los individuos particulares, pero sin perder de vista que los individuos están dentro de una “red gestalt” o “campo total de relaciones intrínsecas”. La filosofía de la unidad que está en el corazón de la ecosofía de Naess y que sirve de base a su teoría del *self-ecológico* no niega la distintividad del self: “En cualquier nivel de realización de potenciales, los egos individuales permanecen separados. No se disuelven como gotas individuales en el océano” (*Ibid.*, p. 195). El self individual no desaparece, ni los otros son absorbidos mediante el proceso de identificación. La Self-ralización en la visión de Naess no plantea que el self se diluya o se funda en el océano del misticismo⁶⁴:

“La autorrealización para Naess es una expansión de la propia identidad, pero su perfección no coincide con la experiencia del cese de la manifestación del mundo, como en Sankara y *Advaita Vedanta*. Naess ha escrito que la autorrealización no postula “un Ser eterno o permanente” y “darse cuenta de uno mismo” (...) no corresponde a una idea hindú de realizar el *atman* absoluto”. Se niega explícitamente que los egos individuales se disuelvan como gotas en el océano, una amada metáfora del Vedānta” (Jacobsen, 1996, p. 225).

⁶³ “La comunidad con los animales en las formas extremas de la filosofía de la unidad se basa en una identificación profunda que se manifiesta a través de la experiencia de igual valor, igualdad de derechos” (1989, p. 194). Taylor nota: “Naess y otros promotores de la ecología profunda argumentan que existe una “filosofía perenne” intercultural, una metafísica que reconoce la sacralidad y la interdependencia de toda la vida” (Taylor, 2001, p. 179).

⁶⁴ “Para Ecosophy T, el verdadero yo es el mundo natural. Por tanto, la unidad implica el deseo de que todos los seres prosperen en sus entornos naturales. Su florecimiento es idéntico al florecimiento de uno mismo, su autorrealización y mi autorrealización son idénticas. La unidad de todos los seres se relaciona, según Advaita Vedanta, también con la realidad más elevada (*paramarthika*). Pero a partir de ese nivel, el mundo cotidiano de los seres vivos (*vyavaharika*) ya no aparece porque la pluralidad desaparece cuando se realiza la unidad” (Jacobsen, 1996, p. 225).

Naess insiste que al ampliar nuestro self uno puede tratar a los otros como “seres similares a uno mismo”. Él recupera la versión de la *Self-realización* de Gandhi para mostrar que no es necesario actuar de manera altruista para cuidar y ser compasivo con los otros, solamente hace falta desarrollar nuestro self. Naess descarta un *misticismo extremo* como en las corrientes de la *ecología espiritual* que sostuvieron otros seguidores de la ecología profunda como Joanna Macy (Macy, 1990) y John Seed (Seed, 2006). A través de la recuperación de la experiencia espontánea y la ontología gestalt, Naess intenta salvar el puente entre *indistinguibilidad ontológica* y *egoísmo atomista* mediante el proceso de identificación: “Del proceso de identificación surge la unidad, y dado que la unidad es de carácter gestáltico, se alcanza la totalidad” (1989, p. 173). El florecimiento no comporta una unidad total sino “unidad en la diversidad”⁶⁵. Y esto solo “como postulado vago, tiene una función específica dentro de una visión total, aunque de manera imperfecta” (1989, p. 173). Esta visión del florecimiento, como Naess la tematiza, podría interpretarse como una posición dentro del *holismo relacional*. Sin embargo, esta visión del self extendido y del florecimiento cruzando los límites no ha estado exenta de críticas.

2.2 Críticas al *self extendido* de la ecología profunda: ¿Holismo relacional?

Una de las principales críticas a la visión del *self extendido* y el *holismo* de la ecología profunda es la que elaboró Plumwood (Plumwood, 1991, p.12): “La “identificación” por lo general se deja deliberadamente vaga, y las descripciones correspondientes del yo son diversas, cambiantes y no siempre compatibles. Parece haber al menos tres explicaciones

⁶⁵ “Entonces, por misticismo uno no necesita significar una especie de unidad completa, como una gota en el océano. No tiene en absoluto esta sensación de ser una gota en un océano, debido al estado de la gota; los humanos como gota, son tan altos, el individuo, el estatus del individuo es tan alto. Así que eso está descartado. Y por casualidad, Spinoza también se puede interpretar de esa manera. Hay una unidad, pero al mismo tiempo, los seres individuales tienen un alto estatus, y no, no se trata de desaparecer en una unidad, en absoluto” (Naess & van-Boeckel, 1995, p. 33).

diferentes sobre el self implicado: indistinguibilidad, expansión del self y trascendencia del self y de los practicantes parece sentirse libres de moverse entre ellos a voluntad”. La crítica de Plumwood se dirige particularmente hacia la visión de Fox quien sostiene: “No podemos establecer una división ontológica firme en el campo de la existencia ... no hay una bifurcación en la realidad entre los reinos humanos y no humanos ... en la medida en que percibimos fronteras, nos quedamos cortos en la conciencia ecológica profunda”⁶⁶. Según Plumwood, en la visión de la ecología profunda de Fox hay dos tesis mutuamente excluyentes: la tesis de “la indistinguibilidad rechaza los límites entre el yo y la naturaleza” mientras que a través de la *identificación transpersonal* “la tesis de la discontinuidad parece ser firmemente rechazada”. En la visión de Fox los seres humanos son vistos como hojas que forman parte de un gran árbol o web de la vida. En efecto, Fox reconoce que la ecología transpersonal es una estancia particular dentro de la ecología ecocéntrica y ante la pregunta ¿cómo realizar en un sentido mundano un sentido de sí mismo tan expansivo como sea posible? La ecología transpersonal rechaza “una base puramente personal para la identificación, los ecologistas transpersonales enfatizan una base transpersonal, generalmente cosmológica, para la identificación” (Fox, 1990,p.6):

En contraste, enfatizar una base cosmológica para la identificación significa intentar transmitir un sentido vivido de que todas las entidades (incluidos nosotros mismos) son modos relativamente autónomos de un proceso único que se desarrolla; que todas las entidades son hojas del árbol de la vida. Un sentido vivido de esta comprensión significa que en lugar de identificarnos primaria o exclusivamente con nuestra hoja (nuestro yo personal, biográfico), nuestra ramita (nuestra familia), las hojas con las que estamos muy cerca de otras ramitas (nuestros amigos), nuestra subrama menor (nuestra comunidad), nuestra subrama mayor (nuestra raza), nuestra rama (nuestra especie), etc., llegamos a identificarnos cada vez más con todo el árbol. En el límite, la identificación basada en la cosmología conduce a una identificación imparcial (pero sin embargo muy sentida) con todos los detalles (todas las hojas del árbol) (Fox, 1990, p. 6-7).

⁶⁶ (Fox 1984, p. 7), citado por Plumwood (1991, p. 12).

Plumwood (1991) piensa que al plantear esta “tesis de la indistinguibilidad”, que está en la base de la ecología profunda, no se va a las raíces del problema del dualismo humanos/naturaleza y este problema queda por lo tanto irresuelto. “La ecología profunda propone curar esta división mediante un “proceso unificador”, una metafísica que insiste en que cada cosa es realmente parte e indistinguible de todo lo demás” (1991, p. 13). Este proceso unificador puede verse, por ejemplo, en la visión de Seed cuando afirma: “Estoy protegiendo la selva tropical” se convierte en “Soy parte de la selva tropical protegiéndome a mí mismo. Soy esa parte de la selva tropical que surgió recientemente en el pensamiento” (Seed et al., 1988, p.36). No obstante, Plumwood sugiere que para ser justos con la ecología profunda hay que postular además la visión del *self expandido* en términos de empatía: “Donde “identificación” no significa “identidad” sino algo más parecido a “empatía”, la identificación con otros seres puede conducir a un self expandido. Según Arne Naess, “El yo es tan completo como la totalidad de nuestras identificaciones ... Nuestro Self es aquello con lo que nos identificamos” (1991, p. 14). Finalmente, la tercera alternativa es la trascendencia del self o lo que Fox (1990) llama una “identificación transpersonal imparcial”. Según Fox, no hay ninguna buena razón para pensar que el proceso de identificación deba empezar por los más cercanos (familia, comunidad, etnia, etc.). Slicer (1995, p. 168) resume esta última crítica de Plumwood diciendo que esta versión del self “niega la identidad y la integridad de individuos y relaciones particulares, en este caso, y los trasciende de manera abstracta”. Como Kheel (Kheel, 1991, p. 136) sostiene: “Esta preferencia por la identificación con el ‘todo’ más grande puede reflejar el familiar impulso masculino de trascender el mundo concreto de la particularidad en preferencia por algo más perdurable y abstracto”. En esta misma tradición ecofeminista Cheney (1987, p. 121) argumenta: “los intentos de los ecologistas profundos de superar la alienación humana (realmente masculina) de la

naturaleza fracasan al final porque son incapaces de superar un sentido masculino del self y los tipos de teoría ética que acompañan a este sentido del self”. Como nota Kheel (1991, p. 60): “Las concepciones de self-realización e identificación pueden ser útiles en el desarrollo de una sana ecosofía, pero nosotros debemos tener precaución en nuestras articulaciones de estas nociones, pues ellas pueden ser altamente problemáticas”. La idea de Kheel es útil para comprender el entrelazo entre una visión como la Warren (1987) quien “reconoce la interdependencia, pero no la fusión indistinguible de los sí mismos (*selves*) en relación”⁶⁷ y una visión que valora la *dependencia* y la *vulnerabilidad* como base del *cuidado ecológico*⁶⁸. Plumwood piensa que estas tres alternativas del “self indistinguible”, el “self expandido” y el “self transpersonal” nos dejan en un callejón sin salida y como alternativa propone la visión de una *self relacional* en la misma línea de Warren quien defiende una visión del self que reconoce la interdependencia de relaciones sin caer en la indistinguibilidad. Plumwood sugiere que el reconocimiento de que los intereses de las personas son relacionales no debe implicar “una visión holística de ellos”:

Esta visión del self-en-relación es, creo, un buen candidato para la explicación más rica del self profundo que los ecologistas han buscado y para el cual han dado explicaciones holísticas equivocadas. Es una explicación que evita el atomismo pero que permite un reconocimiento de la interdependencia y la relación sin caer en los problemas de la indistinguibilidad, que reconoce tanto la continuidad como la diferencia, y que rompe la falsa dicotomía culturalmente planteada del egoísmo y el altruismo de intereses (Plumwood, 1991, p. 20).

⁶⁷ “es innecesario adoptar cualquiera de las estrategias de la ecología profunda —el self indistinguible, el self expandido o el self transpersonal— para proporcionar una alternativa al antropocentrismo o al interés propio humano. Esto se puede hacer mejor a través de la descripción relacional del self, que reconoce claramente la distinción de la naturaleza, pero también nuestra relación y continuidad con ella. En esta explicación relacional, el respeto por el otro no resulta ni de la contención del self ni de una trascendencia del self, sino que es una expresión del self en la relación, no del self egoísta fusionado con el otro, sino del self como incrustado en una red de relaciones, relaciones esenciales con otros distintos. La explicación relacional del self puede aplicarse de manera útil al caso de las relaciones humanas con la naturaleza y el lugar” (Plumwood, 1991, p. 21).

⁶⁸ “La unidad con la naturaleza [...] pienso no es ni auto-inmolación o auto-expansión, sino, más que eso, el reconocimiento de un contexto en el cual permite no *debilita* la dependencia pero *facilita* la dependencia, una dependencia que nos abre a la salud y el bien-estar, es decir, dependencia que hace posible la realización, la actualización, de un self, un self que, sin embargo, descansa en relaciones definidas de varios elementos humanos y del mundo no humano y que se concibe a sí misma en esa manera. Este sentido de facilitar la dependencia es extendido en el contexto de inmersión para incluir la naturaleza y dejar de considerarla meramente como un background contra la cual nosotros jugamos nuestras vidas” (Kheel, 1991, p. 60).

Siguiendo esta misma línea crítica, Barnhill (2001, p. 81) considera que la versión del holismo relacional y de la interdependencia de Mathews (1988) “no ignora ni devalúa los individuos”. Él escribe: “Considere los diversos organismos que llenan los nichos de un ecosistema. Un ecosistema es una unidad funcional, pero implica, de hecho, requiere, la distinción e integridad de especies, organismos y nichos. De manera similar, los organismos existen como individuos, pero existen solo dentro y como un ecosistema de self-realización y auto mantenimiento” (Barnhill, 2001, p. 81). Los organismos, tanto para Mathews como para Naess, son vistos como seres esencialmente interactivos; dado que los organismos se definen por sus interacciones y relaciones intrínsecas, ellos mismos definen y “presuponen el ambiente” (Naess, 1989, p. 56). Los organismos, piensa Naess, son incapaces de existir independientemente de sus relaciones constitutivas con otros seres y con el ambiente como un todo. En palabras de Mathews (1988, p. 349): “La ecología profunda considera este tipo de interconexión como absolutamente fundamental para la identidad de las cosas, como no reducible a ningún tipo de base mecanicista. Esto tiene la consecuencia adicional de hacer que la relación entre la parte y el todo sea holística en lugar de meramente aditiva”. Esta visión de los organismos como formando parte del todo y que son incapaces de existir sin las relaciones con otros organismos y al margen de su ambiente circundante, se fundamenta en la visión entre las partes y el todo como genuinamente holística⁶⁹:

Cabe señalar que la interconexión no implica que los organismos no posean una individualidad genuina: su unidad funcional les confiere una distinción e integridad ontológicas esenciales, pero esta individualidad es estrictamente relativa: es en sí misma una función del entorno particular que es capaz

⁶⁹ “En este sentido, la relación entre parte y todo es genuinamente holística, en el sentido de que las partes constituyen el todo, pero no se dan independientemente de él, es decir, la naturaleza del todo condiciona las partes” (Mathews, 1988, pp. 349). Como Naess (1989, pp. 58-59) nota: “El todo y la parte están relacionados internamente. El pensamiento y la ontología de la Gestalt general no pueden aceptar el lema [‘el todo es más que la suma de sus partes’], pero tampoco lo haría “el todo está en las partes”. Esta oración es instructiva en la medida en que sugiere que no se puede tener el todo como algo que se puede mostrar excepto a través de totalidades subordinadas”.

de sostener tal sistema autorrealizado y autosuficiente. Una individualidad ontológica relativa, por un lado, y la interconexión, por otro, no son, por tanto, en este marco mutuamente excluyentes; al contrario, se vinculan entre sí (Mathews, 1988, p. 350).

Como Barnhill nota (2001, p. 82): “Arne Naess también reconoce que los extremos del individualismo y el monismo deben ser evitados. Su término “self-realización”, en lugar de implicar una indistinguibilidad monista, un ego magnificado o un self trascendental, abarca varios niveles, desde el personal hasta el cosmológico”. La Self-realización, en la visión de Naess, incluye, por tanto, la self-realización personal y comunitaria y la actualización de potenciales tanto de individuos como de totalidades y culturas. Hablar de una self-realización exclusivista de la vida humana a expensas de la vida no humana y haciendo abstracción de nuestras relaciones con el mundo circundante no resulta consistente con la ontología geestalt. Naess defiende una visión de la self-realización comprensiva y todo-inclusiva. No puede lograrse la self-realización humana sin un pleno despliegue y mantenimiento de las condiciones ecosistémicas de la ecosfera como un todo. Esta visión de la self-realización, plantea la necesidad de una self-realización relacional cruzando las barreras entre la vida humana y no humana. Naess y Mysterud (1987) defenderían una visión de la self-realización en comunidades mixtas: “En lugar de una lucha por el poder de clase / género, postularon una simbiosis de humanos, animales y plantas; todos ellos garantizaban el derecho a la autorrealización. La comunidad ecocéntrica debía ser racional y, sin embargo, compasiva, individualista y, al mismo tiempo, ecológica, creativa y, sin embargo, autolimitante” (Anker, 2020, p. 215). El término Self-realización denota ‘el despliegue de la realidad como una totalidad’. En consecuencia, la versión de Naess de la ecología profunda, su ecosofía T, intenta escapar tanto del “océano de visiones orgánicas y místicas” como del “individualismo atómico” a través de un acercamiento al budismo y, específicamente, a la idea de *Ātman*: “El

plural de potenciales es crucial: introduce pluralidad en la unidad. El término *self-realización* por sí mismo no sugiere inmediatamente pluralidad, ni tampoco la intuición que insta a la “¡self-realización!”, implica cualquier pluralidad. El *Self* con una *S* mayúscula es un término conectado con términos metafísicos como *Ātman* y *el todo supremo*” (Naess, 2005i, p. 531). Sin embargo, Naess también niega que el *Self* que él propone sea eterno: “En mi esbozo de una filosofía (Ecosofía T), la “autorrealización” es la norma lógica suprema, pero no es un *Self* eterno o permanente lo que se postula. Cuando la formulación se hace más precisa, se ve que el *Self* en cuestión es un símbolo de identificación con un rango máximo absoluto de seres”⁷⁰. El problema, como sugiere Curtin (1994, p. 206), “es que la literatura sobre ecología profunda ha respaldado una comprensión del *self* tanto holista como no holista, no relacional y relacional. No ha habido un reconocimiento claro e inequívoco de que existen (a pesar de Mathews) tres modelos del *self* en competencia: el *self* atómico cartesiano, el *self* spinozista, holista expandido al todo supremo y el *self* relacional de Dōgen”. Como alternativa a las tres vertientes del *self* analizadas por Plumwood (1991): la indistinguibilidad, el *ego* magnificado y el trascendentalismo abstracto, Barnhill (2001, pp. 98-99) propone interpretar la visión del *self* de la ecología profunda dentro de lo que él llama *holismo relacional* (Ver: Tabla 1).

Tabla 1. Enfoques al *Self*

Enfoque	Visión de Relaciones	Foco	Visión del <i>Self</i>
Atomismo	Atomista	Particularista	Ego aislado
Comunalismo	Relacional	Particularista	Self-con-selves
Holismo relacional	Relacional	Holístico y Particularista	Self-con-selves-en-Self-como-selves
Egoísmo magnificado	No-relacional	Holístico	Egos Cósmico
Holismo trascendental	Transrelacional	Holístico	Self Trascendental
Indistinguibilidad	Monístico	Holístico	Ātman
* <i>Ontología Gestalt (Interdependencia)</i>	<i>Relacional</i>	<i>Comprensivo y Particularista</i>	<i>Self-ecológico-en-el-mundo</i>

Fuente: Modificado de: (Barnhill, 2001, p. 89).

⁷⁰ Este fragmento corresponde a un trabajo no publicado de Naess que Curtin cita: (Curtin, 1994, p. 206).

En el atomismo predomina el foco particularista y basado en los individuos. Dentro de esta visión, el sí mismo se concibe como separado del ambiente, de la naturaleza y de los otros sí mismos. No hay cabida para la relacionalidad ni la interdependencia entre el self y el otro. El comunalismo es el término que Barnhill usa para la postura defendida por Plumwood y Cheney. En el comunalismo predomina una visión relacional y un foco particularista y la meta es advertir la “relación entre el sí mismo-con-sí mismos” (Barnhill, 2001, p. 98). Como alternativa a estos enfoques al self, Barnhill propone el holismo relacional que reconocería tanto la relacionalidad como la particularidad y plantearía la existencia de una interconexión holística entre el self que está en conexión con otros sí mismos (*selves*) que a su vez forman parte de una totalidad o lo que Naess llama “campo de relaciones intrínsecas”:

El holismo relacional destaca la relación no sólo entre los particulares, sino también entre cada particular y todo el campo de las relaciones. En este sentido es más relacional que comunal. El todo no está separado de las partes o trascender las partes, y no subsume las partes. Es el entrelazamiento de las partes como un único sistema unificado. Por lo tanto, su punto de vista del self podría ser declarado, con un poco de humor, como un self con otros sí mismos (*selves*) dentro de un Self que es el campo de uno mismo (*self*) (Barnhill, 2001, pp. 98-99).

El egoísmo magnificado, según Barnhill (2001, p. 99), plantea ‘cierta distinción entre “yo” y la “selva tropical”, pero la experiencia de identidades múltiples y relacionalidad se pierde en un sentido ilimitado de “self” (“Yo soy la selva”)’. Esta visión al parecer recogería la visión del self ecológico defendida por Seed (Seed et al., 1988; Seed, 2006). Con el holismo trascendental Barnhill, al parecer, alude a la visión transpersonal de Fox quien afirma la existencia de conexiones, pero de un modo transrelacional y defiende la tesis de la identificación imparcial. Esta visión del self trascendental no niega las relaciones, pero las deja en segundo plano al reclamar la identificación con el todo. Por último, la visión del self basado en la tesis de la indistinguibilidad que propone Plumwood “implica una fusión de todas las cosas en la que se niega la diferencia ontológica”. La indistinguibilidad es de corte

monístico y tiene un enfoque holístico que afirma la disolución del self en el otro a través de una visión radical del *Ātman*, en esta visión no habría ninguna diferencia entre el “self humano” y el “bosque lluvioso”. Según Plumwood, la indistinguibilidad es la más débil, pues deja abierto un problema doble, a saber: No solo el de “la continuidad humana con el mundo natural, sino también su distinción e independencia de nosotros y la distinción de las necesidades de las cosas en la naturaleza de las nuestras” (1991, p. 13).

Finalmente, es difícil encasillar la visión de la ontología gestalt de Naess dentro del holismo relacional que plantea Barnhill, pues su visión, como se defiende a lo largo de esta tesis, sigue un enfoque ontológico interdependiente (Beever & Morar, 2018). Este enfoque reconoce la individualidad genuina y, al mismo tiempo, valora la complejidad y las relaciones intrínsecas entre las partes y el todo. Esto implica intentar pensar en una visión del *self vulnerable* que reconoce como valiosos los intereses de otros *sí mismos*; un self que, al mismo tiempo, puede desarrollar el self-ecológico y alcanzar así una identificación entendida como *relacionalidad e interdependencia* más que como fusión del self en el otro dando lugar a la eliminación de las diferencias, la diversidad y la individualidad. Esto llevaría a plantear una alternativa adicional como enfoque al self desde la ontología gestalt de Naess con enfoque en la interdependencia, basado en el relacionalismo y teniendo un foco comprensivo y particularista. Este foco también podría desarrollarse desde una visión ontológica dependiente del contexto que afirma que todas las cosas importan, pero no todas importan de la misma manera ni bajo las mismas circunstancias. La visión del self sería entonces la del “Self-ecológico-en-el-mundo”. Un Self que puede desarrollar la capacidad de cuidar y que

reconoce la vulnerabilidad del self y del otro como fuente de potencialidad y como una vía hacia la self-realización y el florecimiento⁷¹.

2.3 Jakob von Uexküll y el ambiente: la idea de “mundos circundantes” (*Umwelt*)

Naess sostiene (1989, p. 168): “Los nuevos hechos revelados por la ecología, muestran un alto grado simbiosis como característica principal de los ecosistemas maduros, un alto grado de interdependencia para el beneficio de todos”. Esta idea vertebradora sirve de base a muchas de las afirmaciones de la ecología profunda. Una de las contribuciones a la ecosofía de Naess es la visión de los “mundos circundantes” (*Umwelt*) elaborada por Jakob von Uexküll⁷². Uexküll fue uno de los fundadores de la ecología y sus ideas fueron reconocidas por Cassirer, Heidegger, Husserl, Ortega y Gasset, luego por Merleau-Ponty, Canguilhem, etc., y, más recientemente por Deleuze, Lacan, Sloterdijk, Agamben, entre otros. Uexküll se enfocó, principalmente, en buscar explicación para lo que él llamó el “mundo fenomenal” y el “universo subjetivo” de los animales. La afirmación principal de Uexküll es que la biología tradicional⁷³ ayudó en el proceso de *reificación* no sólo del mundo social sino del mundo físico – de los animales, las plantas y los humanos – que desde entonces fueron tratados como “objetos” gobernados por las leyes mecánicas de la naturaleza (Buchanan, 2008, p. 7). Gracias a la comprensión moderna de la ciencia basada en la objetividad, la mensurabilidad y la regularidad de los fenómenos, la biología volcó su foco de análisis al estudio de los

⁷¹ Esta idea es desarrollada más ampliamente en el Capítulo 4 de la tesis contrastando los aportes de (Beever & Morar, 2018; Beever & Morar, 2017).

⁷² *Umwelt und Innenwelt der Tiere* se publicó por primera vez en 1909. Para la versión española se sigue la edición de: *Mundo circundante y mundo interno de los animales* (von Uexküll, 2016). Para la versión en inglés se utiliza: *A Foray into the Worlds of Animals and Humans, with A Theory of Meaning* (von Uexküll, 2012).

⁷³ “Uexküll, marcado por su rechazo a las teorías mecanicistas, propone desde el prólogo de la obra un recorrido por mundos desconocidos e invisibles. Plantea una fenomenología de la percepción del mundo basada en ideas y conceptos kantianos” (Campero, 2018, p. 201).

animales. Eventualmente, la biología sucumbiría ante la expansión de la tradición de las ciencias físicas y de la química y empezaría a tratar y a hablar de los animales como “máquinas” que se organizan de acuerdo con leyes fisicoquímicas. Uexküll, por el contrario, pensaba que los animales debían ser vistos “en virtud de los entornos en que viven, y, en la medida de lo posible, desde la perspectiva de su comportamiento *dentro* de esos ambientes” (*Ibid.*, p. 7). El enfoque al mundo circundante que Uexküll desarrolla muestra las finas relaciones e interconexiones entre los organismos y su ambiente: “Si uno imagina además que los sujetos están vinculados al mismo objeto o a otros diferentes por multiplicidad de ciclos funcionales múltiples, se puede obtener así una visión del principio fundamental de la ciencia del medio ambiente [*Umwelten*]: Todos los sujetos animales, desde los más simples hasta los más complejos, se insertan en sus ambientes en el mismo grado de perfección” (2012, pp. 49-50). Jakob von Uexküll desarrolló una rica y compleja visión de la naturaleza en la que los principios de armonía, asociación y simbiosis juegan un rol fundamental. Similarmente, Naess escribe: “Los ecosistemas maduros están dispuestos en un equilibrio relativamente estable entre una gran cantidad de especies de seres vivos y el orden definió la situación ecológica” (1990, p. 182). Sin embargo, la diferencia es que Naess tematiza ampliamente cuestiones relacionadas con el carácter y valor de las diversas formas de vida precisamente en la medida en que todos los seres vivos son vistos como “nudos” dentro de un conjunto relacional. Términos como placer, felicidad y perfección son concebidos como “normas últimas” (1989, p. 80). Basándose en la ética de Spinoza, Naess sostiene que la perfección y la self-realización es tanto una norma última como un proceso (Naess, 1977b, p. 45). El “aumento de la perfección” significa, básicamente, un aumento o actualización de lo más profundo de la naturaleza humana. En consecuencia, la tarea consiste en clarificar “cómo se encuentra uno mismo, no en aislamiento, pero en profunda conexión con su

alrededor” (*Ibid.*, p. 81). Y más adelante sugiere que en la sistematización de Ecosophy T, el término «Self-realización» se utiliza para indicar una especie de perfección.

En *Life's Philosophy*, Naess señala que la perfección en el sentido de Spinoza se relaciona con el sentimiento activo de alegría. Naess hace una precisión importante respecto al carácter de la experiencia espontánea en el tiempo de Spinoza: ‘las personas no estaban familiarizadas con la creencia de que pudieran existir dos cosas completamente separadas: por un lado, el sentimiento de felicidad y, por otro lado, el objeto que generaba tal sentimiento, es decir, la alegría no podía ser aislada del objeto que propiciaba dicho sentimiento: “Nosotros mismos, la flor tal como la apreciamos espontáneamente, y el placer mismo juntos formamos un todo indestructible. Técnicamente puede llamarse gestalt; una entidad que no se puede separar arbitrariamente en sujeto, objeto y medio. Esto significa no sólo que la alegría implica una transición a una perfección mayor, sino que se *incluye* en ese estado de perfección de una manera más íntima” (Naess 2002, p. 175). Este es uno de los planteamientos básicos de la ontología Gestalt de Naess. La realidad que vivimos, desde esta perspectiva relacional de campo total, no está compuesta por un conjunto de entidades discretas y aisladas unas de otras, sino que existe un sutil entrelazamiento entre sujeto-objeto-y-medio. Naess piensa que “todos los seres vivos” deben verse como “nudos” dentro de una “perspectiva de campo total”. Esta visión tiene cierta similitud con la de von Uexküll quien describe el mundo fenomenológico de un organismo como una burbuja de jabón envolvente:

Por lo tanto, debemos imaginar a todos los animales que animan la Naturaleza que nos rodea, ya sean escarabajos, mariposas, mosquitos o libélulas que pueblan un prado, con una pompa de jabón a su alrededor, cerrada por todos lados, que cierra su espacio visual y en la que también se adjunta todo lo visible para el sujeto. Cada burbuja alberga otros lugares, y en cada uno también se encuentran los planos direccionales del espacio efectivo, que dan un sólido andamio al espacio. Los pájaros revoloteando, las ardillas saltando de rama en rama, o las vacas que navegan en los prados, todos permanecen permanentemente rodeados por sus pompas de jabón, que definen su propio espacio (von Uexküll, 2012, p. 69).

Esta metáfora de las pompas de jabón que se interceptan sutilmente evoca la idea de la multiplicidad de “mundos circundantes” que interactúan entre sí. Según Uexküll existe un andamiaje dinámico y perfecto entre el organismo viviente y las ‘signaturas’ de su mundo circundante. Esta visión enfatiza que cada sujeto viviente forma una unidad simbiótica y compleja con su mundo circundante: “Cada sujeto teje relaciones, como hilos de una araña, sobre determinadas propiedades de las cosas, entrelazándose hasta configurar una sólida red que será portadora de su existencia” (von Uexküll, 2016, p. 52). Uexküll niega que exista un “espacio-mundo que lo abarca todo” y en su lugar sugiere la existencia de múltiples mundos circundantes en los que las criaturas vivientes tejen distintas relaciones espaciales para lograr el *ajustamiento*⁷⁴ y *acoplamiento* a su entorno⁷⁵: “Un panorama más feérico se presenta ante nuestros ojos intelectuales en tanto pretendemos imaginar el reino de la *conformidad a plan* en los miles de mundos circundantes de hombres y animales. Todo se llena con pompas de jabón multicolores que surgen y perecen siempre nuevas. En cada una de ellas hay un mundo entero —tan pequeño y modesto como rico y maravilloso” (von Uexküll, 2014, p. 91-92). Esta visión del *Umwelt* es muy importante porque captura un punto decisivo que refleja un “error” o “visión limitada” que deriva de nuestro sistema sensorio-perceptivo: considerar que el ambiente es una caja que nos encierra tanto a los seres humanos como a los demás organismos y entidades que forman parte del mundo natural; desde esta visión mecanicista y atomista el organismo y su ambiente son dos realidades fijas, permanentes y desconectadas la una de la

⁷⁴ Esta una de las ideas claves para comprender la visión de “mundos circundantes” de Uexküll: “Llamo “conformidad a plan [*Planmäßigkeit*] al poder actuante en el mundo animado con el que debe relacionarse el ajustamiento general de los seres vivos” (von Uexküll, 2014, p. 91).

⁷⁵ “Solo cuando podamos imaginar vívidamente este hecho, reconoceremos en nuestro propio mundo la burbuja que nos encierra a todos y cada uno de nosotros por todos lados. Luego, veremos a cada uno de nuestros semejantes encerrados en burbujas que se superponen sin esfuerzo entre sí porque están formadas por signos de percepción subjetiva. No hay espacio independiente de los sujetos. Si todavía queremos aferrarnos a la ficción de un espacio-mundo que lo abarca todo, es solo porque podemos llevarnos bien entre nosotros más fácilmente con la ayuda de esta fábula convencional” (von Uexküll, 2012, p. 70).

otra. A partir de su visión del ajustamiento entre el organismo y su entorno Uexküll intenta ‘derrumbar la teoría de la adaptación darwiniana, la cual comparó cada ser vivo individual con todo el mundo exterior accesible a los hombres’, perdiendo de vista la delimitación del “mundo circundante” que le pertenece a cada animal (von Uexküll, 2014, pp. 89-90): “El organismo general de cada ser vivo siempre se ajusta de la manera más precisa a los portadores de características de su mundo circundante”. Dando un giro a esta visión, en 1934, Uexküll (2016, p. 35) tematiza el concepto de mundo circundante (*Umwelt*) así: “todo lo que un sujeto percibe se torna su mundo perceptual, y todo su obrar se vuelve su mundo efectual. Mundo perceptual y mundo efectual conforman juntos una unidad cerrada: el mundo circundante”. Esta visión holística del ambiente de Uexküll se fundamenta en la idea de “ajustamiento” entre el animal y su *Umwelt*. No hay animal sin ambiente, pero tampoco hay un “ambiente circundante” al margen de los organismos y entidades vivientes que se acoplan al ambiente: “El ajustamiento [*Einpassung*] del animal a su mundo circundante es el fundamento de su existencia y solo es determinante para el tipo de construcción de sus órganos sensoriales como lo son sus efectores. No hay animales que se adapten [*anpassen*] más o menos en forma perfecta a su mundo circundante. Todos se ajustan [*einpassen*] perfectamente a su mundo circundante” (von Uexküll, 2014, p. 89). Esta definición del mundo circundante se descompone en dos partes: “en un mundo perceptible [*Merkwelt*], que va desde el portador de características hasta el órgano sensorial, y en un mundo de efectos [*Wirkungswelt*], que va desde el efector hasta el portador de características” (von Uexküll, 2014, p. 88)⁷⁶. Tønnessen (2009, p. 48) escribe: “Una de las grandes innovaciones de la teoría

⁷⁶ “En lo que respecta al *Merkwelt*, nos encontramos con el mundo que es perceptible para un sujeto animal, esto es, el mundo de su percepción. Esta noción se distingue explícitamente de la idea de mundo exterior (*Außenwelt*), entendida como la totalidad de estímulos materiales o energéticos que pueblan una determinada área de espacio geográfico. [...] *Wirkwelt* –o *Wirkungswelt*, en su última versión– remite a la capacidad

Umwelt de Uexküll fue investigar los procesos vitales desde el punto de vista del espécimen, es decir, el ser vivo individual, considerado como un organismo dotado de subjetividad”. Según la visión de *Umwelt* de Uexküll el mundo que nosotros encontramos y sobre el que actuamos podría ser entendible sólo en términos que, a su vez, son funciones de nuestra propia constitución (Cummins, 1974).

Uexküll, por otra parte, se plantea cuestiones centrales para la filosofía del lugar. Él indaga, por ejemplo, cómo es que los seres humanos y también los animales “ganan” o “se apropian” de un lugar, y cómo hacen para reconocer un espacio como *territorio* y como horizonte de realización y despliegue⁷⁷. Uexküll nota que el modo como los humanos percibimos y nos relacionamos con el ambiente circundante está ligado a nuestra conciencia del tiempo, pero también al modo como nos relacionamos con el espacio concreto que habitamos. Uexküll habla, por ejemplo, de espacio táctil y enfatiza: “Todos los animales nocturnos y todos los animales que viven en cuevas viven predominantemente en espacios táctiles, lo que representa una fusión de lugares y pasos direccionales” (Uexküll 2012, p. 61). La ‘fenomenología Uexkülliana’, escribe Tønnessen (2009), “se caracteriza por una suposición de la existencia universal (en el ámbito de la vida) de una verdadera perspectiva en primera persona, es decir, de mundos experimentados”⁷⁸. Cada animal tiene un conjunto

operativa y activa del animal, al hecho de que produce efectos en las entidades del mundo exterior y, con ello, se efectúa. Se podría hablar, por tanto, de un mundo de las efectuaciones. *Wirkung* remite al término latino *effectus* y *Welt* a *mundus*, mientras que el verbo alemán *wirken* supone en castellano los sentidos de producir un efecto, operar, actuar, obrar. Así como en el caso del mundo perceptible, el mundo de efectos y efectuaciones de un sujeto animal guarda una estrecha relación con su estructura fisiológica y biológica –efectores, órganos centrales efectores y secuencias de impulsos musculares”–. (Heredia, 2021a).

⁷⁷ “Así se cierra un círculo que denominó círculo funcional [*Funktionskreis*] y que siempre encierra al portador de características y al sujeto. La vida exterior de todo animal se compone de un número mayor o menor de círculos funcionales. El resultado del funcionamiento siempre es una destrucción o transformación del portador de características” (von Uexküll, 2014, p. 88).

⁷⁸ Uexküll afirma que “un estímulo nunca llega al mismo animal dos veces”. Esto remarca la capacidad que tienen los seres vivos para afectar y ser afectados por el ambiente. Tønnessen (2009) elabora una importante distinción: “Mientras que un *Umwelt*-común puede entenderse como una parte singular de un grupo de *Umwelten* que pertenece a un grupo de seres que tienen ciertos esquemas en común, un *Umwelt*-total debe

de habilidades que son características de su *tipo* para experimentar *su* mundo, pero, al mismo tiempo, los estímulos del mundo renuevan constantemente la capacidad perceptiva de los animales, así como su habilidad para insertarse y responder de manera creativa a los retos del ambiente. Es solo la delimitación del *Umwelt* lo que nos permite hablar del animal y *su* ambiente no como un agregado de partes sino como una unidad: “La delimitación de esta parte como el mundo circundante que le pertenece al sujeto-animal hizo posible el hecho de que se reconociera que el ajustamiento les otorga a todos los animales la misma perfección. Por medio de esta perfección la vida entera del animal gana en visión general y comprensibilidad, ya que nos es posible distinguir cada animal con su mundo circundante como una unidad [...]” (von Uexküll, 2014, p. 90). Uexküll enfatiza que el animal está desde el inicio entrelazado o acoplado al lugar con el que forma una perfecta unidad. Sin embargo, “[l]as dos imágenes que Uexküll emplea para ilustrar esto último son sobrecogedoramente claustrofóbicas: desde el punto de vista espacial, el sujeto animal está encerrado en una burbuja y, desde el punto de vista temporal, avanza a tientas en un túnel” (Heredia, 2021, p. 48). El ambiente se expresa en una perspectiva dual que limita y posibilita el contacto. A través de la exploración del mundo circundante el animal interactúa y entra en contacto con características desconocidas del ambiente, pero, al mismo tiempo, el mundo circundante es comprendido por el animal como un túnel que aísla y protege⁷⁹. Hay otra imagen del mundo

entenderse como la suma total de fenómenos que aparecen en el *Umwelten* de un particular grupo de seres. Naturalmente, estas entidades son entidades fenoménicas abstractas o agregadas y es importante tener en cuenta que, a diferencia de *Umwelten* singular, no corresponden a nada realmente experimentado en su totalidad por cualquier ser”.

⁷⁹ “Durante el desarrollo de su vida, el animal se pone en contacto con portadores de características siempre nuevas que no solo cercan los senderos de su vida, sino que cierran todos sus lados. A través de ellos, el mundo circundante siempre se extiende y se convierte en un túnel que encierra la vida entera” (Uexküll, 2014, p. 90).

circundante que Uexküll transmite y es su elocuente metáfora musical⁸⁰. El *Umwelt* de un animal es una sutil melodía enhebrada en lo que Uexküll denomina el “ajustamiento natural” del animal a su mundo circundante. Si el ambiente (*Umwelt*) de cada ser vivo puede ser entendido como una “melodía que nos transmite la naturaleza”, entonces la idea del mundo circundante de Uexküll debe comprenderse de una manera mucho más dinámica y fluida⁸¹. La ética del *Umwelt* se enfocaría no tanto en buscar la “caja musical” que explicaría el comportamiento subjetivo de cada animal como en escuchar “la melodía del conjunto”:

“puesto que el origen de todo ser vivo se asemeja punto por punto a una melodía – solo que ordena rítmicamente células en lugar de sonidos –, es inútil buscar en las células una caja de música que cree dicha melodía. La caja de música en sí misma sería siempre producto de la melodía. Observando el origen de un ser vivo a partir del embrión, tenemos ocasión de escuchar atentamente una melodía que la naturaleza ejecuta ante nosotros, sin servirse de ningún aparato” (von Uexküll, 2014, p. 98).

Cada *Umwelt* es “una composición impecable de la naturaleza” y, recíprocamente, el desarrollo de cada sujeto-animal es una expresión del mundo circundante al cual está perfectamente entrelazado: “Dicho comportamiento relacional obedece tanto a una partitura genética inmanente (que permite al animal reconocer las notas –o signos propios- que lo interpelan y lo inducen a la acción) cuanto a una capacidad constructiva del viviente en la constitución de su territorio” (Heredia, 2011, p. 2). La idea central aquí es que “cada caja de música debe su existencia a una melodía”. Esto sugiere que la ética del *Umwelt* consiste básicamente en “escuchar atentamente una melodía que la naturaleza ejecuta ante nosotros”. Similarmente, la metáfora de las “burbujas” sugiere no solo la idea de *delimitación* del

⁸⁰ “La naturaleza conforme a plan es una inmensa sinfonía en la cual las células se ordenan rítmicamente, los órganos dibujan melodías, los sujetos devienen tonos singulares y las relaciones traman armonías” (Heredia, Prólogo a *Cartas biológicas a una dama* (von Uexküll, 2014, p. 32). Ver, además: (Heredia, 2011).

⁸¹ Como nota Heredia: “La distinción clave es entre los mundos circundantes, esas especies de burbujas donde cada ser es rey, territorio donde siempre resulta triunfador, donde el animal actúa y percibe conforme al plan de la naturaleza; y el entorno más amplio, en el que comúnmente nos perdemos en una señalética profusa y confusa, donde el signo se escinde de la cosa, y donde a fin de cuentas siempre perdemos, perdemos nuestro mundo circundante” (*Prólogo*, von Uexküll, 2016).

espacio efectivo que constituye el mundo circundante de cada animal, sino, además, la idea de una sutil *interconexión*, pues cada “burbuja alberga otros lugares y en cada uno también se encuentran los planos direccionales del espacio efectivo” (Von Uexküll, 2012, p. 69). Esta visión del ambiente como melodía musical es una crítica a “la ficción de un espacio-mundo que lo abarca todo”. Al comienzo de: “*A Foray into the Worlds of Animals and Humans*” Uexküll describe la vida de “un huésped no deseado por los humanos y otros mamíferos”: la garrapata. Él muestra como una “criatura sin ojos encuentra el camino hacia un mamífero con la ayuda de una sensibilidad general a la luz” y encuentra que el mundo de las garrapatas se compone sólo de “tres círculos funcionales”:

[Mientras espera a su huésped] la garrapata cuelga inerte en la punta de una rama en un bosque claro. Su posición le permite caer sobre un mamífero que pasa corriendo. [...] Todo el mundo rico que rodea a la garrapata se restringe y se transforma en una estructura empobrecida que, lo más importante de todo, consta solo de tres características y tres marcas de efecto: el entorno de la garrapata. Sin embargo, la pobreza de este entorno es necesaria para la certeza de la acción, y la certeza es más importante que la riqueza (Von Uexküll, 2012, p. 52).

Aunque Uexküll se esfuerza en enfatizar la “pobreza de mundo”⁸² de la garrapata, también destaca que este animal “tiene una capacidad más notable que nos permite una mayor comprensión de los entornos”. Él cita un experimento que se llevó a cabo en el Instituto Zoológico de Rostock, donde mantuvieron vivas las garrapatas que habían pasado hambre durante dieciocho años. Durante todo este tiempo la garrapata permaneció “en un estado similar al sueño” hasta que la señal “ácido butírico” la despierta a una “actividad renovada” (*Ibid.*, p. 52). A pesar de que “el mundo rico que rodea a la garrapata se restringe y se

⁸² Uexküll rechaza de antemano la cuestión de si los animales viven aturdidos, encantados o perturbados; para él, estas especulaciones son netamente psicológicas y escapan completamente a nuestro conocimiento. “Por más profunda que sea la meditación comparativa y por más inventiva que sea la psicología animal, nunca podremos transportarnos al mundo interior de otro animal, porque el otro «es siempre una mera formación de nuestra propia apercepción” (Uexküll 1926, pp. 226-227). De lo que sí podemos estar seguros, dice con vena idealista, es de que todo sujeto animal es, vive y existe en un mundo circundante propio. Y esto es válido para todos. No hay una diferencia de naturaleza, sino de grado, entre la cerrazón de los mundos circundantes animales y la de los mundos humanos” (Heredia, 2021b, p. 54).

transforma en una estructura empobrecida” la garrapata, a diferencia de los humanos, “tiene una capacidad más notable que nos permite una mayor comprensión de los entornos”. ¿Qué se ha ganado con todo esto? “El tiempo, que enmarca todos los eventos, nos parecía el único factor objetivamente consistente, en comparación con los cambios variados de su contenido, pero ahora vemos que el sujeto controla el tiempo de su entorno. Mientras dijimos antes, “No puede haber sujeto vivo sin tiempo”, ahora tendremos que decir, “Sin sujeto vivo no puede haber tiempo” (*Ibid.*, p. 52). Esta última idea del tiempo completa la descripción del *Umwelt* que Uexküll nos trasmite: El mundo circundante se configura a partir de dos elementos: tiempo y espacio, y estas dos dimensiones se entienden como condiciones de posibilidad del despliegue del animal *qua* animal que vive en un ambiente efectivo⁸³. Toda es descripción del ‘empobrecimiento de mundo’ de la garrapata, como nota Heredia (2021, p. 54) “es solo en apariencia una reivindicación romántica de la vida sencilla pues, para él, mientras que los animales simples poseen un mundo circundante simple, los animales complejos poseen uno más ricamente estructurado. La cuestión no es la cantidad de significaciones que pueda albergar un mundo, sino que éste sea idóneo, esto es, que acredite una sinergia entre percepción y acción, entre significación y técnica, entre ser y sentido”.

Hoy en día, la descripción del *Umwelt* que elaboró Uexküll, según la cual cada ser viviente ya está “ajustado con perfección a su ambiente desde el principio” necesita ser repensada a la luz de las nuevas evidencias reveladas por los investigadores del Antropoceno⁸⁴ (IPCC, 2019). En una época de extinción masiva de especies y pérdida

⁸³ “Y lo mismo es cierto para el espacio: Sin un sujeto vivo, no puede haber espacio ni tiempo. Con esta observación, la biología se ha conectado de una vez por todas con la filosofía de Kant, que la biología utilizará ahora a través de las ciencias naturales al enfatizar el papel decisivo del sujeto”.

⁸⁴ “Mientras que para Darwin la evolución tendía en general hacia la mejora, para Uexküll la vida ya estaba ajustada a la perfección desde el principio. Para nosotros, los contemporáneos, está quedando claro que la perfección, en términos ecológicos, es un estado frágil. Cada *Umwelt* de un animal normal, según von Uexküll, aludiendo a su conocida metáfora musical, “es una composición impecable de la naturaleza, solo hay que

acelerada de bosques y ambientes acuáticos, muchos animales y especies enfrentan la difícil tarea de “acoplarse” a un ambiente efectivo. Los grandes mamíferos, como las ballenas, pueden detectar las anomalías de un ambiente global insano cuyos cambios impredecibles están afectando dramáticamente su capacidad de realizar sus “acordes”. Los animales están entrelazados al mundo circundante y son “centinelas de la salud ecológica”(Rabinowitz et al., 2010; Rabinowitz et al., 2008). En otras palabras, las condiciones de alta vulnerabilidad del ambiente global están afectando la capacidad de muchos animales y entidades vivientes para insertarse creativamente a su “mundo circundante”. La tesis de un “acoplamiento perfecto” entre el animal y su mundo circundante en un ambiente global *frágil y vulnerable* está requerida de una profunda reinterpretación. Algunos geógrafos han retomado las ideas claves de Uexküll. Como nota Adams, (2016, p. 57): “El *umwelt* de cada criatura es su universo, en el que evoluciona y aprende a interpretar los signos relevantes para sus interacciones con su entorno. Un *umwelt* no separa a una criatura de otras criaturas, sino que es producto de innumerables “duetos”. Una araña, por ejemplo, incorpora su respuesta al peso, la fuerza y la velocidad de una mosca mientras crea su telaraña porque: “los hilos deben encontrar el poder del cuerpo de la mosca que se mueve por el aire; la telaraña debe adaptarse al tamaño y la forma del cuerpo de la mosca; los hilos deben ser lo suficientemente delgados para eludir la visión de la mosca” (Ginn, 2014, p. 132).

La “ética del *Umwelt*”, como sugiere Tønnessen (2009, p. 54) debe empezar por reconocer la fragilidad y vulnerabilidad del ambiente global: “En un mundo natural de

entender cómo buscar su tema y sus notas”. En nuestro mundo de degradación ecológica masiva, incluso en forma de pérdida de hábitat, no podemos dejar de observar cuántos seres hoy en día enfrentan dificultades crecientes para realizar sus duetos *Uexküllianos* totalmente naturales, obstruidos, en efecto, por la expansión del hábitat humano. Su lucha por mantener sus formas de vida equivale a una lucha por la supervivencia de un tipo que ni Uexküll ni Darwin previeron” (Tønnessen, 2009, p. 48).

diversidad biológica vacilante, innumerables seres ya no dominan las condiciones del *nicho semiótico* que, según Hoffmeyer (2001), son vitales para el éxito de un organismo. Fue para acentuar la realidad subjetiva de nuestra situación actual que llamé a la crisis ecológica una “crisis ontológica” y reconceptualicé el nicho semiótico de Hoffmeyer como un nicho ontológico” (Tønnessen, 2003). Ginn sugiere que para contextualizar adecuadamente el pensamiento de Uexküll, necesitamos “ir más allá de los mundos ensamblados de múltiples burbujas de percepción y respuesta” y fijarnos en la biosemiótica que él anticipa: a pesar de tener un ambiente propio que es algo similar a una burbuja, cada organismo nunca está solo, sino que está incrustado en una red de significado más amplia que extiende los límites de su mundo circundante. Uexküll muestra que lo que verdaderamente cuenta en la configuración del mundo circundante del animal no es sólo el acoplamiento y la relación, sino la “estructura de relación” invisible (Ginn, 2014). Uexküll ilustra esto con la imagen de una araña construyendo una red para atrapar una mosca: “Se puede entender fácilmente que en un entorno que muestra tan pocos detalles, los hilos de una telaraña se pierden por completo de vista, y podemos decir que la araña teje una red que permanece completamente invisible para su presa (von Uexküll, 2012, p. 63). Los hilos de la red deben tener la forma y el espesor adecuado para adaptarse al cuerpo de la mosca. “El punto clave aquí es que algo del otro es parte de cada organismo: “ser parecido a una mosca significa que la araña ha incorporado ciertos elementos de la mosca en su constitución” (Ginn, 2014, p. 132). Similarmente, cada sujeto viviente “teje, como los hilos de una araña, sus relaciones con ciertas cualidades de las cosas y las teje en una telaraña sólida, que lleva su existencia” (*Ibid.*, p. 53). Como han notado varios estudiosos (Tønnessen, 2003, Tønnessen & Brentari, 2015), algunas de estas ideas vertebradoras de la teoría del *Umwelt* de Uexküll están presentes en la ontología y el

pensamiento Gestalt de Naess⁸⁵. En efecto, el primer principio de la ecología profunda sostiene: “El bienestar y el florecimiento de la vida humana y no humana en la Tierra tienen valor en sí mismos” (Naess, 2005f, p. 37). Esta primera formulación, según Naess, “se refiere a la biosfera o, más exactamente, a la ecosfera en su conjunto. Esto incluye individuos, especies, poblaciones y hábitats, así como culturas humanas y no humanas” (*Ibid.*, p. 38). Naess, a diferencia de Uexküll, enfatizó que la “pérdida corrosiva del lugar” era un proceso que empezaba a afectar en distintas formas a la vida humana y no humana. En respuesta a la crisis ecológica Naess elabora una visión del florecimiento que tiende un puente entre la vida humana y no humana: humanos y no humanos, plantas y animales, ríos y lagos, los ecosistemas Andinos y la Antártica, los desiertos y el bosque tropical, hasta la ecosfera como un todo tienen “el mismo derecho a florecer y prosperar”. “Dado un marco Uexkülliano, todos estos deben entenderse como entidades bio-ontológicas. Una cultura, por ejemplo, puede definirse como un cierto *Umwelt* común que permite un cierto *Umwelt* total” (Tønnessen, 2003, p. 292). La visión del ambiente de Naess debe interpretarse desde su comprensión de la ontología gestalt, es decir, desde una perspectiva relacional de campo total. Adicionalmente Naess enfatiza que: “La ecosofía une toda la vida y toda la naturaleza. “Tener un hogar”, “pertenecer”, “vivir” y muchas otras expresiones similares sugieren factores ambientales fundamentales involucrados en la formación del sentido de self y autovalor de un individuo” (1989, p. 164). Este primer principio de la ecología profunda vincula con la idea de justicia ecológica y con una visión del florecimiento que incluye a “todos los

⁸⁵ Tønnessen, (2003, p. 282) utiliza la ontología de *Umwelt* para elaborar una lectura de la plataforma de ecología profunda. Para la recepción de Uexküll en la ecofilosofía noruega ver: (Tønnessen, 2015).

seres”⁸⁶. “La razón por la que tiene sentido considerar a todos los agentes semióticos, es decir, las mónadas bio-ontológicas, como sujetos morales, es que, con respecto a estas entidades, nuestras acciones marcan la diferencia. Sólo para los agentes semióticos nuestras acciones pueden finalmente aparecer como signos que influyen en su bien-estar” (Tønnessen, 2003, p. 292). Otro hilo que permite elaborar un puente entre la teoría del *Umwelt* de Uexküll y la filosofía ambiental de Naess (1989, p. 57) tiene que ver con el uso de metáforas musicales para explicar el funcionamiento de la ontología y el pensamiento gestalt:

En nuestra experiencia espontánea de la realidad, lo que experimentamos es más o menos amplio y complejo. Cuando escuchamos los primeros tonos de una pieza musical compleja muy conocida, la experiencia de esos pocos tonos es muy diferente de cómo se experimentaría si nunca hubiéramos escuchado la pieza. En el primer caso, se dice que los tonos encajan en una gestalt, en nuestra comprensión de la pieza como un todo. El carácter básico del conjunto influye de forma decisiva en nuestra experiencia de cada uno de los tonos.

Siguiendo la conocida metáfora musical de Naess: la *Sonate Pathetique* de Beethoven “es un todo genuino en sí mismo, y la experiencia de cada tono será influenciada decisivamente por todo el movimiento... Los movimientos son todos subordinados, gestalts subordinados como parte de la realidad musical” (1989, p. 58). Naess advierte que la experiencia de escuchar una pieza musical de este tipo no está aislada de nuestra realidad vivida: “Los movimientos son totalidades subordinadas, *gestalts subordinadas* como parte de la realidad musical” (*Ibid.*, p. 58). Pero la gestalt de una pieza musical compleja tiene un significado particular que puede variar dependiendo de nuestra percepción del lugar y de la situación concreta: “La pieza se puede tocar al aire libre o en un edificio hermoso o feo. Si tenemos un compañero en particular, nuestra relación con el compañero en esa situación influye en la experiencia de la música. Ninguna parte de la experiencia está completamente aislada” (*Ibid.*, p. 58).

⁸⁶ “La máxima “vive y deja vivir” sugiere una sociedad sin clases en toda la ecosfera, una democracia en la que podemos hablar de justicia, no solo en lo que respecta a los seres humanos, sino también a los animales, las plantas y los paisajes” (1989, p. 173).

Similarmente von Uexküll (2014, p. 44) escribe: “Por lo tanto, es completamente imposible reducir las melodías a cualquier estructura corporal, ya que estas existen gracias a la organización anímica”. En la situación concreta del mundo que vivimos cada uno de los seres vivientes (plantas, animales, humanos, ríos, montañas, etc.) deben responder creativamente a un ambiente global frágil y vulnerable del cual dependemos; un ambiente que, quizás por primera vez, muestra signos palpables de agotamiento y deterioro irreversible de sus capacidades de restauración y autorrenovación. Esta tarea de reconsiderar el ambiente desde la “ética del *Umwelt*”, según Tønnessen (*Ibid.*, 57-58), es propia de una “*fenomenología del cambio ambiental planetario*”; tal fenomenología concierne a la experiencia del “mundo fenomenal” y no incumbe solamente al dominio de la racionalidad instrumental sino, en palabras de David Abram (1997, p. 19) a los “innumerables mundos dentro de mundos que giran en las profundidades de este mundo que habitualmente habitamos”. Este es el mismo mundo que Naess tiene presente cuando cita los versos del poeta Henrik Wergelandal: “El abedul se rio con la ligera risa fácil de todos los abedules”. En buena medida, la ecosofía de Naess puede interpretarse como un esfuerzo por desarrollar la sutil percepción de que cada cosa por más pequeña y efímera que parezca es un aporte al todo y puede contribuir a la Self-realización en plenitud: “Cada árbol es una poderosa presentación del drama de la vida” (Naess, 2005f, p. 556). Y cada pequeña parte es un aporte al conjunto que conforma la “melodía completa” de la ecosfera. Por eso, cada parte tiene el mismo derecho a vivir y florecer. Inversamente, para que cada una de las partes florezca debemos preservar la *totalidad, riqueza y diversidad* del conjunto. Como notan Drengson & Quick (2006, p. 18):

“Si de hecho existe una “homología estructural” entre la música y la naturaleza, hay muchas razones para creer que la homología se mostrará en una variedad de formas, similar a la estructura homóloga de un brazo humano, un ala de murciélago, una pata de caballo y una aleta de ballena. Por lo tanto, una descripción general de la naturaleza utilizando una metáfora musical se beneficiaría de una diversidad de expresiones. Las gestalts y los estribillos ofrecen formas únicas y creativas de articular la estructura musical de la naturaleza”.

En la edad del Antropoceno marcada por la extinción masiva de especies y pérdida acelerada de la biodiversidad, la “estructura musical de la naturaleza” debe ser reinterpretada incluyendo nuevos “acordes” de fragilidad, vulnerabilidad, potencialidad y dependencia dentro de una “melodía del ambiente global” cruzando los límites entre las especies y vinculando la vida humana y no humana dentro de un esfuerzo global por la salud planetaria.

2.4 La emergencia de la conciencia ecológica y el florecimiento vulnerable

El “giro en profundidad en la conciencia ecológica” que Naess propone empieza cuando uno procura “tomar en serio” sus creencias y normas últimas para propiciar un cambio profundo en nuestra manera de pensar acerca de la realidad. Este cambio ontológico debe llevarnos a replantear nuestra conexión y entrelazamiento con el lugar y el planeta que habitamos⁸⁷. Como afirma Naess en *Life's philosophy*, (2002, p. 144): “Se espera que quienes apoyan el movimiento de la ecología profunda sientan que la vida y la muerte de los seres vivos les afectan de tal manera que *el sentimiento de interdependencia* está conectado con su propia filosofía de vida o religión. Se identifican con lo que está viviendo, por diferentes que sean de las criaturas con las que se identifican”. Esto conduce a aceptar y reconocer la diferencia y la dependencia entre las diversas formas de vida como valores positivos que enriquecen la vida en lugar de disminuirla (Sanford 2011). Uno de los aportes de Naess a la ética ambiental es su intento por superar el dualismo cartesiano entre la vida humana y no humana a través de la del pensamiento y la ontología Gestalt (1989b, 2005d, 2005h)⁸⁸. Naess sostuvo que el giro ecológico que nos demanda la situación actual no es sólo una cuestión social, cultural o

⁸⁷ Como se muestra en el Capítulo 2, este giro en la conciencia ecológica se fundamenta en las ideas de biofilia, self extendido y en el humanismo normativo de Fromm (1955).

⁸⁸ La ontología gestalt es uno de los aspectos más estudiados de la obra madura de Naess. Ver: (Diehm, 2006; Valera, 2016, 2017a, 2017b, 2018, 2019; Wu, 2019).

política, sino que comporta básicamente un giro, tanto interno como externo; el cambio en la conciencia debe ir acompañado de un profundo cambio en nuestro sistema de valores.

La ecosofía no se basa en conceptos o ideales abstractos, sino que es un reflejo de nuestra filosofía de vida; nuestras decisiones y comportamiento son un reflejo de nuestras creencias y motivaciones últimas (1990, p. 66). Dado que la Self-realización es un proceso inacabado, siempre persistirá un hiato⁸⁹ insuperable entre el self humano y el mundo. Sin embargo, Naess enfatiza que gracias al proceso de identificación el sufrimiento de los otros seres adquiere un tono emocional diferente (2002, p. 144). A través de la identificación empática, el sufrimiento del otro se convierte en “nuestro” propio sufrimiento. Naess defendía que un ecologista profundo no dejará de sentirse identificado no sólo con el sufrimiento de perros y gatos, sino también con el de animales silvestres como lobos, zorros, ratas, insectos, caracoles, etc., que son contruidos desde ciertas visiones dominantes como “plagas” o seres “amenazantes”⁹⁰.

El sufrimiento de la vida no humana piensa Naess, no es algo desligado de la vida y del sufrimiento humano, sino algo continuo y que está indisolublemente conectado con nuestra propia self-realización. La ecosofía de Naess se orienta a propiciar este “cambio de actitud” en la manera de estudiar y comprender los problemas ecológicos: en lugar de concentrar su foco de análisis en los *hechos* (el problema de la conservación, la destrucción de los bosques, el aumento de la población, el deterioro de la capa de ozono, entre otros), la ecología profunda considera que tales hechos son un *síntoma* del verdadero problema de fondo que consiste en

⁸⁹ La ecosofía de Naess admite la distancia, la fisura o lo que Morton (2019, p. 30) denomina el *Desgarro* entre la realidad y lo real o “la simbiosis ecológica entre las partes humanas y no-humanas en la biósfera”.

⁹⁰ Sobre el “floreCIMIENTO con criaturas extrañas” ver: (Ginn et al., 2014). Ellos sugieren que necesitamos aprender a ‘estar juntos en enredos de múltiples especies’ y afirman que necesitamos reconocer los enredos, la dependencia y la vulnerabilidad, pero también las ‘múltiples formas de muerte que circulan junto con el cuidado y la vida’: “Estamos interesados en criaturas que muerden, o pican, o-como isópodos gigantes-nos fascinan pero nos repugnan, y en criaturas que deben morir para que otros puedan vivir: criaturas torpes, en otras palabras, que presen a no encajar en la ética de los estantes” (Ginn et al., 2014b, p. 113).

ver al ser humano como el centro de la naturaleza y como *desvinculado* de los procesos naturales (Drengson *et al.*, 2011; Matthwes, 1991; Sessions, 1974). El objetivo último de la Ecosofía T es ejemplificar una forma de vida que busca hacer ese cambio en la conciencia ecológica para alcanzar un profundo sentido de pertenencia y unidad con la naturaleza: “La filosofía comienza y termina con asombro, profundo asombro. Por eso debemos considerar [...] nuestra propia existencia, como una corriente que *fluye*. Y son las emociones las que ponen en movimiento una vida. Las emociones lo estimulan en su camino por la vida y le proporcionan el impulso para la acción y los cambios de actitud” (Naess 2002, p. 1). Esta filosofía de vida emprendida por Naess, no es una forma de vida en el sentido convencional sino una manera de relacionarse con el mundo natural y con los otros desde la perspectiva del *cuidado* y el *respeto universal por toda la vida y todas las culturas*. La visión de la Self-realización de Naess exige no sólo la protección de la vida humana y no humana, sino también de la diversidad cultural en peligro (1989, p. 155). Esta idea está en el corazón de la ecología profunda: El respeto hacia todas las formas de vida es la base para el autorrespeto y el autocuidado. No puede haber Self-realización sin esta visión de que toda la vida y todas las culturas tienen un valor universal. Naess (2005e, p. 521) sugiere que este sentimiento de autorrespeto fue el que acompañó a los Lapp en los años 80s, cuando protestaban con la construcción de la hidroeléctrica en Noruega y fue el mismo y que dio lugar a frases como: “el río es parte de mí mismo” o “el lugar es parte de mí mismo”.

El proceso de identificación, no obstante, no debe verse de forma demasiado rígida como si todas las personas debieran identificarse y asignar valor de la misma manera, a las mismas cosas y bajo las mismas circunstancias. Como Naess advierte, dado que cada persona tiene sus propios *puntos de vista totales*, algunos seguidores de la ecosofía “no están interesados en otra cosa que no sean criaturas vivientes muy cercanas a nosotros los seres humanos”

(*Ibid.*, 107). Sin embargo, él sugiere que sin importar que seamos un “cazador entusiasta” o “un carnívoro”, deberíamos hacer todo lo posible por tratar a todas las criaturas “cercanas” y “lejanas” con respeto, es decir, valorar sus propias formas de florecimiento como dignas de cuidado y atención. Naess cree que cada ecosofía debe configurar una *visión particular* de cómo vemos y respondemos a la crisis ecológica. Los puntos de vista totales de nuestra filosofía de vida, piensa, puede ser muy diversos y pueden ser incluso incompatibles en algunos de las premisas fundamentales en que nos apoyamos para fundamentar nuestras acciones (Naess, 2006)⁹¹. En pocas palabras, las premisas básicas, “pueden ser de diferentes tipos filosóficos o religiosos, pero lo común a todos es que respetan la naturaleza” (2002, p. 111). Este respeto no podía excluir a las criaturas “desagradables” como las garrapatas, los ratones o criaturas “amenazantes” como los lobos y osos. Naess intentó defender que “el florecimiento con animales salvajes o desagradables” no solo es posible, sino que resulta esencial para contrarrestar las narrativas de “lobos malos” y de “ballenas y tiburones asesinos”. Estas narrativas tienen gran fuerza en la configuración de nuestros sistemas de valores y creencias (Naess, 2005a) y como el mito del progreso y el crecimiento ilimitado pueden convertirse “en sólidas agencias” que impiden cambios profundos a gran escala y a largo plazo en dirección de un mundo más saludable (1989, p. 88).

2.5 Articulando una filosofía de vida o visión total: A las puertas de la *ecosofía*

En su trabajo, *The Encouraging Richness and Diversity of Ultimate Premises* (2005), Naess sugiere tres perspectivas a partir de las cuales es posible articular una filosofía de vida o

⁹¹ Naess (2005d, p. 18) señaló que además de las visiones totales personales, es importante explicitar las visiones totales que forman parte de culturas materialistas: “Hoy, el mito del crecimiento económico global material e imparable parece dominar la vida de las personas en las culturas materialmente ricas. Su noción de ser productivo se separa de la satisfacción de necesidades vitales, descartando el dicho “suficiente es *suficiente*”.

visión total: la primera fue sugerida por von Uexkull (2014; 2012) cuyo aporte, según Naess (2005, p 242), ayudó a “introducir las ideas kantianas en la biología”. La segunda, se inspira en el budismo filosófico de Gandhi⁹², mientras que la tercera es la visión de Naess de la ontología gestalt que se concibe como una recuperación de la experiencia espontánea como base de la normatividad ecológica. Esta pregunta por cómo articular una visión total, como Naess advierte, representa un problema serio en el campo de la filosofía ambiental: “Los partidarios del movimiento de la ecología profunda pertenecen a diferentes culturas y subculturas. Sus antecedentes sociales varían, pero pueden cooperar debido a una notable similitud de *actitudes*, notables similitudes de *consignas*, notable similitud en *situaciones prácticas*” (Naess, 2005, p. 243). Los partidarios de la ecología profunda tienen diferentes puntos de vistas totales, cada uno está abierto a desarrollar sus propias premisas últimas, su “propia” ecosofía (*nivel 1*), pero hay cierta unidad en su manera de comprender los principios de la plataforma (*nivel 2*), las políticas ecológicas (*nivel 3*) y en las acciones prácticas (*nivel 4*)⁹³. “Las opiniones totales son sistematizaciones filosóficas amplias que lo abarcan todo, como la de Spinoza, que comunican nuestras percepciones más profundas y puntos de vista generales sobre la vida” (Glasser, 2011, p.57).

Las visiones totales, en cierto sentido, son “personales” y, en parte, superan lo personal. Son personales en el sentido que una persona A puede sentirse “como en casa” al articular una visión T, pero otra persona B puede sentirse más en casa al articular una perspectiva B (Naess, 2006, p. 78). Naess enfatiza que su “propia” Ecosofía T “se fundamenta en

⁹² Esta visión según Naess fue efectuada por ‘Gandhi cuya interpretación de la *Gita* y la metafísica de la *Self-realización* dio lugar a una *visión total* inspirada en parte en la situación ecológica’ y en un reconocimiento de una *relación apropiada* con los animales. Naess cita a Gary Snyder como una prolongación de esta línea. Ver: (Devall, Bill & Sessions, 1985, pp. 251-253).

⁹³ Ver: (Drengson, 2014, p. 108) y (Naess, 2005g, p. 73).

articulaciones spinozistas”, pero él no intenta que los demás defensores de la ecología profunda sigan esta misma raíz. Aplicando principios de *diversidad e interculturalidad* la ecología profunda, en la visión personal de Naess, buscó abrir un abanico de visiones últimas para que cada uno hiciera su propio esfuerzo de organizar sus diversos elementos dentro de la “visión de conjunto” del movimiento. Lo anterior, creó “un espacio de valorización para una pluralidad de variantes descriptivas de acción, a saber: las ecosofías. Esta pluralidad es programática: sirve como base para formar comunidades distintivas alrededor de disensos ecosóficos iterativos, en oposición al consenso general existente sobre la ecología que es naturalmente compartido por todas las comunidades ecosóficas y ecosófos (Levesque, 2016, p. 529)⁹⁴. Debido a que cada ecosofía tiene sus propias bases personales y puntos de vistas esto puede crear desacuerdos, pero esto es necesario para avanzar en la *diversidad e interculturalidad* de visiones. Naess señala: “me alegro al ver cómo se puede elaborar una ecosofía sobre una base teórica muy diferente a la mía. ¡La diversidad cultural está en peligro! ¡Necesitamos diversidad!”. Naess (*Ibid.*, p. 78) enfatiza este aspecto personal de la ecosofía para mostrar ‘que todos debemos dejarnos claro ‘dónde estamos’, y nunca dar por sentado que alguien más puede mostrarnos adecuadamente donde es eso’. Pero los puntos de vista totales o ecosofías, por otra parte, no solo son “personales”, sino que también tienen raíces sociales, culturales, tradicionales, religiosas, estéticas, etc. Como nota Glasser (2011, 57-58): “Todos tenemos puntos de vista totales y estos guían nuestra toma de decisiones, ya sea que reconozcamos que los tenemos y reconozcamos su papel en la vida diaria o no. Naess entendió que la existencia de puntos de vista totales completos y totalmente articulados es

⁹⁴ Le Grange (2015; 2012), por ejemplo, conceptualiza una Ecosofía-U/B basada en las nociones de *Ubuntu/Botho*. Cheng elabora una Ecosofía-C basado en la apreciación ecológica (2013) y en la idea de Continuidad del ser de la Cultura China y el Confucianismo (Cheng, 2019); y Loland (1996) se inspira en Naess para sistematizar una Ecosofía-S del deporte y de las actividades al aire libre.

absurda”⁹⁵. Los puntos de vista totales no deben verse como estructuras demasiado rígidas, ellos como nuestro propio self y como el mundo en que vivimos son cambiantes. Así, algunas creencias, valores e hipótesis últimas crecen y maduran, mientras que otras son reevaluadas. “Los partidarios del movimiento tienen opiniones totales inspiradas en parte por reacciones a la crisis ecológica. A tales visiones totales las he llamado ecosofías; denomino mi propia Ecosofía T. Afortunadamente, otros partidarios tienen diferentes ecosofías” (Naess, 2005h, p. 59). Naess enfatiza que debemos contentarnos con que estas visiones sean más o menos completas, pues es imposible encontrar en las sociedades modernas ecosofías rigurosamente sistematizadas:

Reconociendo que todo cuestionamiento filosófico debe detenerse en algún lugar, Naess llamó a las intuiciones esenciales que sirven como supuestos fundamentales para nuestras visiones totales como “normas últimas” o “premisas últimas”. ¿Qué hace que una visión total sea profundamente ecológica o una ecosofía? La respuesta corta es que incorpora al menos una norma última de identificación amplia (Glasser, 2011, p. 58)⁹⁶.

En *ECL*, Naess sostiene: “La máxima de Emmanuel Kant: *Nunca usarás a otra persona solo como un medio* se expande en la Ecosophy T a: ‘Nunca usarás a ningún ser vivo sólo como un medio’ (1989, p. 174)⁹⁷. Siguiendo esta idea él sugiere que nosotros estamos requeridos no tanto de nuevos sistemas de obligación moral como de más *acciones maravillosas* que brotan de la inclinación: “La madurez más completa y profunda de la personalidad humana garantiza una acción hermosa. Esto se basa en rasgos de la naturaleza humana. No

⁹⁵ “Las concepciones de puntos de vista totales explícitos, tal como se encuentran en la historia de la filosofía, están plagadas de paradojas. O una visión es explícita pero fragmentaria, o es total, pero implícita” (Arne Naess, 1964, p. 26).

⁹⁶ “Naess apreció que nuestras conclusiones filosóficas, así como nuestros estilos de vida y acciones cotidianas, a menudo parecen incompatibles con estas premisas fundamentales. Desarrolló una técnica, teoría de sistemas normativos, para usar cadenas de premisas-conclusiones para ayudarnos a explorar las implicaciones lógicas de las decisiones propuestas, exponer los conflictos de normas y mejorar la consistencia de nuestras decisiones” (Glasser, 2011, p. 58).

⁹⁷ Esta misma extensión del imperativo moral kantiano la encontramos en el trabajo del teólogo y padre de la bioética ecológica Fritz Jahr. Ver: (Jahr, 2013; Lima, 2011; Sass, 2007).

necesitamos reprimirnos a nosotros mismos; Necesitamos desarrollar nuestro Ser. Los actos hermosos son naturales y, por definición, no se experimentan a través del respeto a una ley moral ajena al desarrollo humano maduro” (*Ibid.*, p. 86). ¿Cómo puede entenderse este proceso de *maduración* de la conciencia ecológica? La maduración del self, según Naess, es un proceso que concierne a “una vida entera”, es decir, el surgimiento de la conciencia ecológica exige una vida completa y profunda en significado, no la vida episódica y limitada propia de las sociedades tecnocientíficas. Naess (Naess & van-Boeckel, 1995) sostiene: “Entonces, de esta manera, puedes definir la madurez, creo, viendo cómo se desarrollan [los impulsos violentos], cuidando, pero también viendo que no te lastimas a ti mismo. Quiero decir, hay una ética de uno mismo, que te cuidas a ti mismo, pero también cuidas a los demás”. En resumen, la maduración del self que posibilita una rica visión total, concierne a la capacidad de *cuidar de uno mismo y de los otros* en un sentido amplio. Y para cuidar con empatía tanto de uno mismo como de los otros, necesitamos de la sabiduría ecológica⁹⁸.

Si quisiéramos buscar una máxima de la ecosofía-T, podría ser la siguiente: “todas las cosas encajan juntas” (“*everything hangs together*”). En otras palabras, todo está íntimamente conectado e interrelacionado. “La consecuencia de la interrelación es que todos tenemos la capacidad de hacer algo de relevancia dentro del marco de nuestros propios intereses e inclinaciones” (1989, p. 161). Este es un buen eslogan para una filosofía de armonía ecológica o equilibrio (Naess, 1973, p. 99). Pero la *norma* fundamental en la Ecosofía T es “¡Self-realización para todos los seres! (1989, p. 84)⁹⁹. “Al articular nuestras

⁹⁸ “Las personas maduras, argumentó Naess, pueden decir cuál es su posición con respecto a sus valores últimos, la naturaleza del mundo y sus objetivos en la vida. Podemos articular filosofías de vida que apuntan a la responsabilidad ecológica que se basan en diferentes conjuntos de normas e hipótesis fundamentales sobre el mundo”.

⁹⁹ “En la sistematización de Ecosophy T, el término ‘Autorrealización’ se utiliza para indicar una especie de perfección. Se concibe como un proceso, pero también como un objetivo final, en un uso bastante especial de “último”. Es lógicamente último en una exposición sistemática de la Ecosofía T. El término incluye la

últimas normas e hipótesis sobre la naturaleza del mundo, podemos sistematizar nuestra visión total o completa. Desde una filosofía de vida personal, entonces, daremos apoyo a movimientos de base compatibles” (Dreganson, 2014, p. 1010). Naess invita a todos los seguidores de la ecología profunda a desarrollar su ecosofía individual, su filosofía personal a partir de las relaciones e interconexión entre la vida humana y no humana. Este tipo de sabiduría es abiertamente normativa y contiene valores prioritarios, hipótesis y normas: “El concepto de ecosofía, una visión total *en parte* inspirada por la crisis ecológica implica una afirmación de coherencia y consistencia de visiones éticas, incluyendo su relación con decisiones concretas en situaciones particulares” (Naess, 2005j, p. 242). En su formulación original publicada en *Inquiry* Naess (1973, p. 99) escribe: “Por *ecosofía* me refiero a una filosofía de armonía o equilibrio ecológico. Una filosofía como una especie de *sofía* o sabiduría, es abiertamente normativa, contiene tantas normas, reglas, postulados, anuncios de prioridad de valores e hipótesis sobre los estados de cosas de nuestro universo”. Esta formulación fue reelaborada en *Ecology, community and lifestyle* (1989, p. 37). Es aquí donde Naess sienta las bases de la *sabiduría práctica* o *eco-sabiduría* que está en la raíz de su Ecosofía T. La ecosofía es sabiduría dirigida al cuidado atento de la casa y de los alrededores de la casa y de “la vida más que humana”¹⁰⁰. Como sabiduría del *Oikos* concierne a las acciones y decisiones prudentes que tomamos en situaciones concretas:

En este libro presento una ecosofía, denominada arbitrariamente Ecosofía T. No se espera que esté de acuerdo con todos sus valores y caminos de derivación, sino que aprenda los medios para desarrollar sus propios sistemas o guías, digamos, Ecosofías X, Y o Z. Decir “tuya” no implica que la ecosofía sea en modo alguno una creación original de ti mismo. Basta con que sea una especie de visión total con la que te sientes como en casa, “a la que perteneces filosóficamente”. Junto con la propia vida,

autorrealización personal y comunitaria, pero también se concibe para referirse a un despliegue de la realidad como una totalidad” (1989, p. 84).

¹⁰⁰ Naess indica que la ecosofía hace uso de la ecología “como herramienta científica”, pero la ecología no es suficiente para resolver la crisis ecosocial, por eso hace falta la indagación ecofilosófica que lleva a cambiar *el foco de atención de la ecología a la ecosofía y de la ciencia a la sabiduría*: “Una ecosofía articulada incluye un intento de delinear cómo habitar la Tierra conservando su largo alcance, riqueza y diversidad de vida como un valor en sí mismo” (Naess, 1989, p. 186). La expresión “vida más que humana” es de Abram (1997).

siempre está cambiando. ‘Ecosofía’ es un compuesto del prefijo ‘-eco’ que se encuentra en economía y ecología, y el sufijo ‘-sophy’ que se encuentra en filosofía. En la palabra ‘philosophy’, ‘-sophy’ denota perspicacia o sabiduría y ‘philo’-denota una especie de amor amistoso. [...] Etimológicamente, la palabra ‘ecosofía’ combina *oikos* y *sophia*, ‘hogar’ y ‘sabiduría’. Como en ‘ecología’, ‘eco’- tiene un significado apreciablemente más amplio que el de familia inmediata, hogar y comunidad. ‘Hogar de la Tierra’ está más cerca de la marca. De modo que una ecosofía se convierte en una cosmovisión o sistema filosófico inspirado por las condiciones de vida en la ecosfera. Entonces debería poder servir como base filosófica de un individuo para una aceptación de los principios o plataforma de la ecología profunda como se describe.

La *sabiduría ecológica* o *ecosofía* no debe confundirse con una filosofía académica en el sentido usual del término. Al enfatizar la sabiduría del *oikos* Naess quiere mostrar que todos podemos desarrollar una ecosabiduría vinculada a los ambientes, paisajes y lugares que habitamos y que forman parte de nuestro “sentido del lugar”. Así, hay una conexión entre la sabiduría y nuestra percepción de un lugar como *lugar*. Esta sabiduría concierne a “cómo vivir en la Tierra disfrutando y respetando la plena riqueza y diversidad de todas las formas de vida en la ecosfera” (Naess, 1989, p.185). Para poder vivir de manera simbiótica y solidaria sin reducir los potenciales de self-realización de otras formas de vida y sin deteriorar la salud de la Tierra no hace falta más ciencia o más tecnologías, sino una nueva sabiduría y sensibilidad ecológica¹⁰¹. Esta sensibilidad ecológica, como Naess la entiende, implica extender el cuidado para restaurar la salud del planeta, de las comunidades y de las culturas. Y para lograrlo propone una visión comprensiva e integradora del florecimiento vinculando a la vida humana y no humana. Para alcanzar el “florecimiento de todos los seres” Naess propone el Self ecológico que permite la ampliación del cuidado a cada vez más de la ecosfera. Naess piensa que no hay buenas razones para pensar que el cuidado y la

¹⁰¹ “La sensibilidad ecológica implica el desarrollo de una conciencia ecológica profunda que sea capaz de apreciar el mundo natural en términos de sus valores inherentes, independientemente de los beneficios que estos puedan tener para los humanos”(Drengson, 1988, p.83). Xiang (2014, 2016) ha revitalizado el concepto de sabiduría ecológica acuñado por Naess, mostrando su potencial teórico y práctico en el diseño, el planeamiento urbano, la restauración ecológica, entre otros. Xiang (2014, p.67) sostiene que la *eco-sabiduría* es un proceso tanto individual como colectivo, y connota no sólo *sofía* sino también la *phronesis* aristotélica (sabiduría práctica). Ver, además: (Achal, Varenayam & Mukherjee, 2019; Liao et al., 2016; Patten, 2016).

preocupación deban limitarse a los miembros de nuestra propia especie y a las sociedades humanas. Tanto el cuidado ecológico como el florecimiento deben ser comprensivos y deben extenderse a individuos, hábitats, poblaciones e incluso a entidades naturales como ríos, montañas, lagos, la Antártica, la Amazonía, el bosque tropical lluvioso, entre otros. Solo mediante la sabiduría práctica y la prudencia podremos llegar a tomar decisiones sabias y prudentes en conexión con los difíciles problemas de salud ecológica que vivimos. “La ecofronesis es la habilidad maestra por excelencia de la improvisación moral para tomar decisiones correctas y actuar en consecuencia en cualquier circunstancia dada de la práctica ecológica; motivado por el interés propio ilustrado de los seres humanos, se desarrolla a través de la práctica ecológica reflexiva” (Xiang, 2016, p. 3). La ecosabiduría, como noto Naess, está inspirada y articulada al autointerés ilustrado: es de nuestro interés cuidar y proteger la biodiversidad y también es de nuestro interés hacer todo lo posible por preservar la salud planetaria con toda su riqueza e integridad, pues de ella depende la supervivencia futura de la vida humana y no humana.

2.6 La Plataforma de la Ecología Profunda y el Diagrama de delantal

Lo mismo sucedió con los principios de la DEP. En abril de 1984, durante la llegada de la primavera y el cumpleaños de John Muir, George Sessions y Arne Naess resumieron quince años de pensamiento sobre los principios de la ecología profunda mientras acampaban en Death Valley, California. En especial, articularon estos principios de una manera literal, algo neutral, esperando que fueran entendidos y aceptados por personas provenientes de diferentes posiciones filosóficas y religiosas (Devall & Sessions, 1985). Esta nueva versión de la plataforma estuvo más enfocada en la idea de florecimiento de la vida humana y no humana y la noción de “igualitarismo biosférico” perdió centralidad en beneficio de los principios de

riqueza y diversidad de la vida. El principio de “autonomía local y descentralización” también pasó a un segundo plano en la propuesta de 1984:

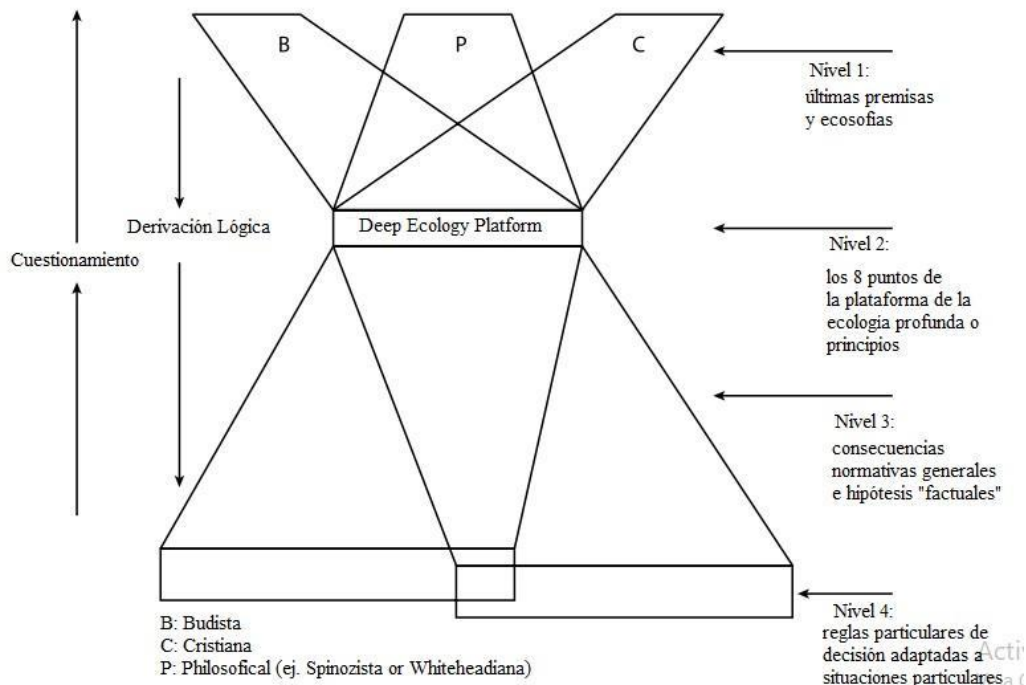
1. El bienestar y el florecimiento de la vida humana y no humana en la Tierra tienen valor en sí mismos (sinónimos: valor intrínseco, valor inherente). Estos valores son independientes de la utilidad del mundo no humano para propósitos humanos.
2. La riqueza y diversidad de formas de vida contribuyen a la realización de estos valores y son también valores en sí mismos.
3. Los seres humanos no tienen derecho a reducir esta riqueza y diversidad excepto para satisfacer necesidades vitales.
4. El florecimiento de la vida y las culturas humanas es compatible con una disminución sustancial de la población humana. El florecimiento de la vida no humana requiere tal disminución.
5. La actual interferencia humana con el mundo no humano es excesiva y la situación está empeorando rápidamente.
6. Por tanto, las políticas deben cambiarse. Los cambios en las políticas afectan las estructuras económicas, tecnológicas e ideológicas básicas. El estado de cosas resultante será profundamente diferente al actual.
7. El cambio ideológico es principalmente el de apreciar la calidad de vida (vivir en situaciones de valor inherente) en lugar de adherirse a un nivel de vida cada vez más alto. Habrá una profunda conciencia de la diferencia entre grande y grande.
8. Quienes se suscriban a los puntos anteriores tienen la obligación de participar directa o indirectamente en el intento de implementar los cambios necesarios (Naess & Sessions, 1984).

Como notan Devall y Dreganson en su Prefacio a *SWAN*¹⁰² (2005, p. lxvi): “Las personas en todos los ámbitos de la vida, que tienen “normas fundamentales” muy diferentes, es decir, diferentes posiciones religiosas y filosóficas, deben desarrollar su propia ecosofía y visión total. Pueden aplicar los principios de la plataforma de la ecología profunda a su estilo de vida, política, políticas sociales y comunidad”. Y aunque el principio 8 sugiere la necesidad de tomar acción directa, “hay un amplio margen para diferentes opiniones sobre las prioridades: ¿qué se debe hacer primero y qué después? ¿Qué es lo más urgente? ¿Qué es claramente necesario en contraposición a lo que es altamente deseable pero no absolutamente urgente?” (Naess & Sessions, 1984). Todas estas decisiones son contexto-dependientes en el sentido que se deben adaptar a situaciones particulares. Esto corresponde al *Nivel 4* del Diagrama Apron, más conocido como ‘diagrama de delantal’ (Ver: Fig. 1). Naess (2005g, p.

¹⁰² Esta es la sigla en inglés de las Obras completas de Naess: *The Selected Works of Arne Naess* (2005).

75) escribe: “Veo el movimiento de la ecología profunda y sus partidarios como parte de una visión total que comprende muchos niveles y muchas filosofías fundamentales y prácticas diversas en estrecho contacto entre sí. Para ilustrar esto, utilizó un “diagrama de delantal”, que ilustra las relaciones lógicas, a diferencia de las genéticas, entre puntos de vista”

Fig. 1 El Diagrama Apron



Fuente: (Naess, 2005g, p. 76).

Los ocho puntos de la DEP están en el centro del delantal y corresponden a *Nivel 2* de derivación. A continuación, se resumen estos principios. El principio 1 enfatiza que “el florecimiento de la vida humana y no humana en la Tierra tienen valor *en sí mismos*”; aquí el florecimiento hace alusión a la biósfera o a la ecosfera como un todo. El segundo principio presupone que la vida misma, como proceso a lo largo del tiempo evolutivo, implica un aumento de la diversidad y la riqueza. ‘El segundo principio presupone que la vida misma, como proceso a lo largo del tiempo evolutivo, implica un aumento de la diversidad y la riqueza’. (Naess & Sessions, 1984). El tercer principio enfatiza la satisfacción de necesidades

vitales. En la versión de 1995 de la DEP se agrega la expresión “salvo para satisfacer necesidades humanas *de modo responsable*”. Como indica Naess (1989, p. 171): “Las dimensiones de las *necesidades periféricas* de los humanos deben compararse con las *necesidades vitales* de otras especies, si hay un conflicto”¹⁰³. El cuarto principio plantea la necesidad de una *ética de la población humana* en una doble dirección: por un lado, sugiere que “el florecimiento de la vida humana y no humana” es consistente con una “sustancial reducción de la población humana”¹⁰⁴, pero, adicionalmente, plantea la necesidad de detener la “cultura de la destrucción” que está llevando a una extinción acelerada de especies, poblaciones y ambientes. Esta reducción, según Naess, no debía tener lugar por medio de “medidas draconianas”¹⁰⁵ sino que debía ser fruto de la autolimitación voluntaria y la prudencia, es decir, mediante la ética de uno mismo que incluye el cuidado y el respeto por los otros. Como nota Zimmerman (1993, p. 212): “Aunque sostienen que se necesitan cambios para que la humanidad exista dentro de límites compatibles con el florecimiento tanto de la especie humana como de muchas otras especies, los ecologistas profundos dicen que tal cambio debe ser *voluntario*, provocado por la educación y por la evolución de actitudes consistentes con *self-realización*”. El cambio en los patrones y las tasas de

¹⁰³ Inspirado en Kant Naess agrega una norma de actuación prudencial: “¡No infligirás sufrimientos innecesarios a otros seres vivos! (1989, p. 171).

¹⁰⁴ De acuerdo con el “Prospecto de crecimiento de la población global de 2019” de UN (2019) se prevé que la población mundial crezca de 7.700 millones en 2019 a 8.500 millones en 2030 (aumento del 10%), y más a 9.700 millones en 2050 (26%) y a 10.900 millones en 2100 (42%). Como nota Cafaro (Cafaro, 2012, p.45): “Según el Panel Intergubernamental sobre Cambio Climático, el crecimiento de la población humana es una de las dos causas principales del aumento de las emisiones de gases de efecto invernadero y la aceleración del cambio climático global. Disminuir o poner fin al crecimiento de la población podría ser un medio rentable y ambientalmente ventajoso para mitigar el cambio climático, proporcionando importantes beneficios tanto para las comunidades humanas como para las naturales”.

¹⁰⁵ “Algunos seguidores de “¡Earth First!” apoyaron medidas draconianas propuestas para el control de la natalidad, hablaron con aprobación del SIDA como una reacción autoprotectora de Gaia contra una humanidad superpoblada, usaron metáforas sociales darwinistas y mostraron actitudes aparentemente racistas. El cofundador de ¡Earth First! Dave Foreman incluso afirmó que los humanos “son un cáncer en la naturaleza”. Los seguidores de los movimientos no deben confundirse con los teóricos” (Zimmerman, 1993, p. 205).

crecimiento de la población debe ser fruto del diálogo intercultural e interreligioso y no solo de expertos en políticas de control poblacional o de la natalidad. Como nota Sessions: “Las presiones resultantes de la superpoblación humana de la Tierra (magnificada en gran medida por la industrialización y los estilos de vida de alto consumo) están diezmando ahora la diversidad de especies y la naturaleza salvaje que queda en el planeta” (Mcallister & Sessions, 1994, p. 4). Naess sugiere que para direccionar de manera ética este problema se requiere un enfoque comprensivo y a largo plazo. Sin embargo, también resalta que “no hay excusas para la presente complacencia, debemos advertir la extrema seriedad de la situación actual” (Naess, 2005h, p. 70). El quinto principio “no interferencia en la vida no humana” puede interpretarse desde la filosofía no violenta de Gandhi como un llamado a una limitación prudencial de los impactos y de la huella humana¹⁰⁶ sobre los ambientes. Recientemente, Christian (2019) ha elaborado una perspectiva sobre la extinción desde la ecología profunda. Él señala el impacto de la humanidad en el hábitat como la principal amenaza para otras formas de vida, en particular la agricultura y sugiere que para satisfacer las necesidades de lo que probablemente será una población en crecimiento en las próximas décadas se necesitará hacer un doble esfuerzo: ampliar las áreas protegidas y crear nuevas áreas de restauración ecológica. Naess (2005h, p. 70) enfatiza que no es realista esperar “que la gente de los países materialmente más ricos reduzca su interferencia excesiva con el mundo

¹⁰⁶ Como varios autores han mostrado, los cambios en la huella humana conducen a cambios en las tasas de extinción de especies (Di Marco et al., 2018). Otros estudiosos (Toews et al., 2018) han señalado que: “Una huella humana en rápida expansión, compuesta por cambios antropogénicos en el uso de la tierra y la infraestructura, está afectando profundamente la distribución de la vida silvestre en todo el mundo” y demuestran que los cambios en los mamíferos en respuesta a la huella humana varían en función de la especie y los estresores. Li et al., (2018) estudiaron la relación espacial entre la huella humana y las reservas naturales (NR) nacionales y provinciales en el Tíbet, y encontraron varias cosas: por una parte, “las puntuaciones de la huella humana (HFS) en el Tíbet para 1990 y 2010 fueron bajas y aumentaron en un 32,35% durante 1990-2010, que fue mayor que el valor global del 9% para 1993-2009, lo que indica que el Tíbet está seriamente amenazado por presión humana”. Por otra parte, “el establecimiento de NR en el Tíbet fue eficaz para reducir las actividades humanas... Sin embargo, la gestión de NR en el Tíbet sigue siendo un desafío en términos de reducción de las actividades humanas”.

no humano a un nivel moderado de la noche a la mañana”¹⁰⁷. El sexto principio, ‘un cambio ideológico y un cambio en las ecopolíticas es necesario’, como Naess sugiere exige un cambio tanto a nivel local como global, pero haciendo especial énfasis en el activismo global transcultural y transfronterizo. Al mismo tiempo, para cambiar la “ideología del progreso” que está en la raíz de nuestra crisis civilizatoria es necesario superar la visión imperante que tiende a valorar las cosas porque son escasas y porque tienen un valor mercantil. En nuestra cultura el alto consumo y el derroche son símbolos de prestigio y estima social. Naess insiste en que “el crecimiento económico tal como lo conciben e implementan hoy los estados industriales es incompatible con los principios 1 – 5” (*Ibid.*, p. 70)¹⁰⁸. El séptimo principio, “apreciar la calidad de vida” y “habitar en situaciones de valor inherente”, es una denuncia y una invitación: denuncia lanzada a los países ricos que han incumplido sus promesas de reducir las emisiones, desactivar los extractivismos que conducen a la destrucción de los ambientes y limitar la cultura materialista y consumista que promueve estilos de vida no saludables y de alto consumo de energía y recursos. Estos países son los responsables de la mayor tasa de emisiones de CO2 tanto a nivel nacional como per cápita, pero en la medida en que tienen la capacidad de exportar los daños y las externalidades negativas son los países pobres los que más sufren las consecuencias de la economía del capitalismo globalizado (Diffenbaugh et al., 2019; Hubacek et al., 2017). El llamado por la justicia climática no es nuevo, pero sigue siendo esencial para dar un giro hacia una economía solidaria y de bajo consumo de energía fósil que reconozca la vulnerabilidad y fragilidad de los ecosistemas.

¹⁰⁷ “La lucha para preservar y extender las áreas silvestres o semisilvestres debe continuar y enfocarse en las funciones ecológicas generales de estas áreas. Se requieren áreas silvestres muy grandes en la biosfera para permitir la especiación evolutiva continua de animales y plantas. Las actuales áreas silvestres designadas son demasiado pequeñas y muy pocas” (Naess, 2005h, p. 70).

¹⁰⁸ La alternativa que Naess intuye pero que no llega a desarrollar es la del *decrecimiento*. Ver: ((Bhaskar et al., 2012; Blühdorn, 2017; Høyer, Karl and Naess, 2012; Ims, 2018).

Pero este principio, por otra parte, también es una invitación y un llamado a los seguidores del movimiento de la ecología profunda y a las futuras generaciones para conformar estilos de vida saludables y propiciar cambios profundos y de largo alcance en nuestros sistemas de valores y creencias. Esto plantea el reto de modificar nuestras *prioridades últimas*: poner la sabiduría ecológica y la eco-phronesis que conduce a “apreciar la calidad de vida” por encima del deseo y de las aspiraciones superficiales que conducen a competir por elevar “nuestro estándar material de vida”. Los estilos de vida saludables están ligados al surgimiento de la conciencia ecológica (el Self-ecológico en palabras de Naess), esta conciencia no es otra cosa que el self-habitando-el-mundo en situaciones de valor inherente¹⁰⁹. El llamado a “Vivir en situaciones de valor inherente” debe hacerse patente en prácticas ecosóficas concretas como es el “vivir al aire libre”. Naess escribe: “Con el futuro cercano en mente, es importante delinear pautas para una friluftsliv ética y ecológicamente responsable”. Uno de los criterios para este estilo de vida es: “Estilo de vida natural. Formas parciales de unión con tantas metas como sea posible, lo menos posible sobre aquello que es únicamente un medio” (1989, p. 179). En el enfoque personal de Naess a la ecología profunda, su Ecosofía-T, sobresalen tres características, a saber: afirma la diversidad de visiones, valora de manera positiva los conflictos que pueden surgir entre las visiones últimas de los seguidores de la ecología profunda y es de carácter no dogmático¹¹⁰. Naess siempre estuvo abierto a revisar, dialogar

¹⁰⁹ Este punto será desarrollado en extenso en el Capítulo 2.

¹¹⁰ Este carácter no dogmático se evidencia, por ejemplo, en la diversidad de visiones y el alcance del proceso de identificación: “Utilizo el término de Naess, identificación amplia, para referirme a este elemento común de premisas ecológicas profundas y últimas. Representa, como mínimo, una expansión de la esfera de interés de uno para incluir a los no humanos. Se caracteriza por la percepción de que toda la vida es interdependiente; los objetivos comunes unen a todos los seres vivos al proceso de la vida. En su forma más expansiva, la identificación amplia es la percepción de que los intereses de todas las entidades de la naturaleza (tanto vivos como no vivos, ecosistemas e individuos) son los nuestros. Si bien Naess puede, en su propia ecosofía personal, preferir esta noción más amplia de identificación, una perspectiva de tan amplio alcance no es de ninguna manera necesaria para la aceptación de la DEP” (Glasser, 1995, pp. 6-7).

y reevaluar sus visiones y postulados¹¹¹. Sin embargo, esto no quiere decir que él no hiciera el esfuerzo por articular su filosofía de vida y su comprensión de la ecología profunda en una visión de conjunto. Algunas premisas e intuiciones básicas lo acompañaron a lo largo de su prolífica vida: Una de estas intuiciones básicas que se mantuvo es la idea de que “todas las cosas encajan juntas” (“Everything hangs together”)¹¹². En segundo lugar, a lo largo de su obra madura, también se mantuvo un enfoque ecológico inspirado en el Movimiento por la paz y la idea de Self-realización de Gandhi (Naess, 1974). Como nota Dreganson (2005, p. lxxviii)¹¹³ en el Prefacio al tomo I de *SWAN*: “Naess hizo una defensa a largo plazo de los movimientos por la paz y la justicia social. Señala que ambos movimientos deberían cooperar con el movimiento ecológico. Para la salud del planeta y la salud de los seres humanos, una norma primordial debería ser “¡Sostenibilidad ecológica!””¹¹⁴.

Finalmente, conviene destacar la idea, que él intentó llevar a su máxima expresión, de encarnar una “*friluftsliv* ética y ecológicamente responsable”. Naess no fue solamente una teórico y un defensor del movimiento de la ecología profunda, un activista por la paz y la justicia ambiental, sino también un ecosófos, alguien que intentó hacer de su vida una

¹¹¹ “El enfoque de Naess de la ecología profunda se desarrolló con el tiempo, con modificaciones sustanciales. Las revisiones se produjeron principalmente para abordar tres cuestiones: el empeoramiento de la crisis ecológica y las reducciones paralelas en la calidad de vida de los humanos, las críticas de que la ecología profunda se estaba convirtiendo en un culto o religión, la considerable confusión y controversia que surgió del uso de Naess de terminología provocativa y filosófica vaguedad” (Glasser, 2011, p. 59).

¹¹² “La idea “Todas las cosas encajan juntas” (o “Todo está interrelacionado”) la máxima de la ecología se aplica al self y su relación con otros seres vivos, los ecosistemas, la ecosfera y la Tierra misma, con su larga historia” (Naess, 2005e, p. 520).

¹¹³ “Como un activista por la paz, la justicia social y la responsabilidad ecológica él estuvo influenciado por el trabajo de Gandhi sobre la acción de base directa y no violenta. Continúa diciendo que la gran mayoría de los partidarios del movimiento de la ecología profunda ya sea que usen la frase “ecología profunda” o no, comparten la “intuición” de que todo va unido y sienten una identificación más amplia con la naturaleza. Buscan desarrollar su propia ecosofía o estilo de vida para realizar la sabiduría ecológica” (Dreganson, 2005, p. lxxviii).

¹¹⁴ “Una de estas premisas es que algunas normas éticas, en particular las basadas en la experiencia espontánea pueden aceptarse tentativamente como objetivamente válidas. Un ejemplo para Naess sería la afirmación de que “Todo ser vivo tiene el mismo derecho a vivir y prosperar, en principio”. Otra premisa perdurable es que el potencial humano para cuidar no es estático ni limitado, que puede ampliarse y profundizarse. La crisis ecológica está incrustada en una crisis ecocultural. Su resolución requerirá cooperación y colaboración entre los movimientos por la paz, la justicia social y la ecología” (Glasser, 2011, p. 59).

aventura vivida alegremente “al aire abierto” y reconociendo el entrelazo con los lugares y paisajes que habitamos.

Capítulo 3. El self ecológico como self saludable

3.1 El Psicoanálisis humanista de Fromm y la teoría del self expandido

Aunque Naess cita el trabajo de Erich Fromm, a menudo se pasa por alto la influencia de Fromm en el pensamiento ecológico profundo (Brennan, 2013, p. 3). El propio Fromm (1973, p. 365) usó el término biofilia¹¹⁵ para referirse “al amor apasionado de la vida y de todo lo que es vivo; es el deseo de seguir creciendo, ya sea en una persona, una planta, una idea o un grupo social”. Fromm se pregunta: ¿En qué medida dependen nuestras perspectivas biológicas y nuestra salud como seres multidimensionales de nuestra capacidad para la biofilia? “La hipótesis de la “biofilia” propone que, como resultado de nuestra estructura genética e historia evolutiva, los seres humanos tienen un vínculo universal e instintivo con el mundo natural y necesitan sentirse conectados con los entornos naturales” (Cleaveland *et al.*, 2014, P. 618). El objetivo de este capítulo es mostrar las aportaciones de Fromm a la ecosofía de Naess. En primer lugar, se reconstruye la visión antropológica y del *self extendido* de Fromm mostrando su aporte a la visión del self ecológico de Naess. Posteriormente, se muestra hasta qué punto las nociones de biófilos y ecosófos pueden ser relevantes para

¹¹⁵ Wilson (1984, p. 1), define la biophilia como la urgencia de *afiliarse* con otras formas de vida y como “la tendencia innata a centrarse en la vida y los procesos similares a la vida”. Ambos coinciden, sin embargo, en que la biofilia no es sólo innata, sino un signo de salud mental y física (Orr, 1993, p. 416). Wilson creía que “en la medida en que llegemos a comprender a otros organismos, les daremos un mayor valor a ellos y a nosotros mismos”. Actualmente, el concepto de biophilia ha sido recuperado para conceptualizar el enfoque de One-health (Chalmers & Dell, 2015; Cleaveland *et al.*, 2014; Menna *et al.*, 2019; Schweitzer *et al.*, 2018) y, además, en la arquitectura y como virtud ecológica: (Beatley, 2016; Clowney, 2013). Recientemente ha emergido otra cepa biofílica más tenue, menos reductora, centrada en la *profundidad* y *amplitud* de la afiliación humana a la vida y lo real, que rebasa, por ejemplo, la idea de cómo los baños de bosque previenen el cáncer. Greyson ubica aquí la biofilia del artista islandés Björk, que lanzó en 2011 un álbum titulado “Biophilia”, inspirado en el trabajo de Wilson (Greyson, 2019).

resignificar la noción de salud actual extendiéndola más allá de los indicadores de enfermedad para incluir la evaluación de los impactos ecológicos y el desarrollo de estilos de vida saludables.

En *Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World* Naess (2005h) reconoce que la teoría del self de Erich Fromm es una de las que más ha contribuido a su visión del self ecológico. Naess (*Ibid.*, pp. 518) cita varios fragmentos de *Self-Love, Selfishness, Selflessness*:

La doctrina de que el amor por uno mismo es idéntico al “egoísmo” y una alternativa al amor por los demás ha impregnado la teología, la filosofía y el pensamiento popular; la misma doctrina ha sido racionalizada en lenguaje científico en la teoría del narcisismo de Freud. [...]. Según Freud, cuanto más amor vuelvo hacia el mundo exterior, menos amor queda para mí, y viceversa. Así, describe el fenómeno del amor como un empobrecimiento del amor propio porque toda la libido se convierte en un objeto fuera de uno mismo (Fromm 1956, p. 58).

Un poco antes de este fragmento Fromm (2014) escribe: ‘la idea de que el egoísmo es archimalo y que el amor a uno mismo excluye el amor por los otros’ no está restringida a la teología y a la filosofía, sino que forma parte de nuestra moralidad común y es parte medular de muchos de los instrumentos de gestión social de la sociedad moderna. No ser egoísta denota según Fromm: ‘vencer los propios deseos por el bien de aquellos en autoridad’. En último término lo que sostiene la moralidad común es: “no te ames a ti mismo”, “no seas tú mismo” o, mejor, “sométete *tú mismo* a un *poder* externo o a su interiorización (“deber”) por el bien de algo o alguien fuera de ti mismo”. Fromm enfatiza que este tipo de moralidad descansa en una *visión unilateral* del yo (“*one-sided*”) y él resalta el *self comprensivo* constituido de elementos intelectuales, emocionales, sensuales, entre otros. Siguiendo la teoría frommiana del self, Naess (2005, p. 515) afirma: “La naturaleza humana es tal que, con suficiente madurez *comprensiva* (en todos los aspectos: *all-sided*), no podemos evitar “identificarnos” con todos los seres vivos: hermosos o feos, grandes o pequeños, científicos

o no”. Naess (*Ibid.*, p. 519) recupera la visión del *self comprensivo* de Fromm y la lleva hasta sus últimas consecuencias para tematizar la relación y conexión del self humano con individuos y colectivos ecológicos: “Lo que Fromm atribuye aquí a Freud lo podemos atribuir ahora al encogimiento de la autopercepción implicada en la fascinación por los viajes del ego. Fromm se opone a tal reducción del self. La siguiente cita de Fromm se refiere al amor por las personas, pero, como “ecosófos”, encontramos las nociones de cuidado, respeto, responsabilidad y conocimiento aplicables a los seres vivos en un sentido amplio”. Fromm (2014) se pregunta: “¿Es el amor propio el mismo fenómeno que el egoísmo o ellos son opuestos? Además, es el egoísmo del hombre moderno realmente una *preocupación por él mismo* como un individuo, ¿con todas sus potencialidades intelectuales, emocionales y sensuales? ¿No se ha convertido el “el” en un apéndice de su rol socioeconómico?”.

El egoísmo, según Fromm, no es idéntico al amor propio, sino que surge precisamente de la pérdida del amor propio; allí donde el amor propio falta puede surgir un carácter egoísta. Y agrega: ‘Si es cierto que el amor a mis vecinos es una virtud – y no un vicio – también debe serlo que el amor propio, desde que yo soy un ser humano también’. Él sostiene que la idea bíblica de: “¡ama a tu prójimo como a ti mismo!” implica el respeto por la *integridad* y la *unicidad* propia. Él enfatiza que los sentimientos y actitudes hacia los otros lejos de ser *contradictorias* con el amor propio son *conjuntivas*: “El amor por y la comprensión del propio self, no puede ser separada del respeto por, el amor y la comprensión de otro individual. El amor por mi propio self está inseparablemente conectado con el amor por cualquier otro self” (Fromm, 2014). En contra de pensadores como Calvino y Freud, Fromm defiende que el amor propio no puede ser sinónimo de egoísmo; no es que mientras más amor propio tenga menor es el amor hacia los otros; más bien, desarrollando una visión *comprensiva* del self, Fromm (2014) afirmará que hay una dependencia constitutiva entre el

self y el otro: “Una actitud de amor hacia ellos mismos será encontrada en aquellos que son capaces de amar a otros. El amor, en principio, es indivisible en la medida en que la conexión entre “objetos” y el propio self de uno está implicada”. El amor genuino, piensa Fromm, es una expresión de productividad e implica cuidado, respeto, responsabilidad y conocimiento. No es un “afecto” en el sentido de “ser afectado por alguien”, sino una activa lucha (*active striving*) por el crecimiento y felicidad de la persona amada basada en el amor propio. Las personas egoístas, dice Conn (1998, pp. 330), “ven a los demás y al mundo por lo que pueden obtener de ellos, quieren todo para sí mismos, y no tienen respeto por la dignidad de los demás o interés en sus necesidades. Las personas egoístas son básicamente incapaces de amar a nadie, incluso a sí mismos. Aunque parecen amarse a sí mismos, dice Fromm, en realidad se odian a sí mismos”. Una vez más, aunque a primera vista las personas egoístas emplean mucho tiempo y recursos en sí mismas, este, en realidad, es un ‘mecanismo compensatorio’ por no cuidar de su verdadero self. En suma, para Fromm, el amor es una afirmación básica de las personas como encarnaciones de “cualidades esencialmente humanas”, es decir, como seres multidimensionales, afectivos, sensuales y capaces de amar al otro sin que esto implique una reducción del amor propio.

Muchas de las ideas anteriores resuenan en la Ecosofía T de Naess y, específicamente, en su visión del self ecológico. Naess (2005h, p. 519) escribe: “Necesitamos ética ambiental, pero cuando la gente siente que no renunciar egoístamente, o incluso sacrificar, sus propios intereses para mostrar amor por la naturaleza, esto es probablemente, a la larga, una base traicionera para la conservación. A través de la identificación, pueden llegar a ver que sus propios intereses están servidos por la conservación, a través del amor propio genuino, el amor de un yo ampliado y profundo”. Naess, recupera el humanismo normativo de Fromm y sostiene que no necesitamos someternos a un poder externo, ni a un conjunto interiorizado

de “deberes” vinculados al cuidado del ambiente, lo que necesitamos es desarrollar nuestro Self más *profundo* (Valera, 2018b). La noción del self ecológico de Naess se basa en esta visión frommiana del self comprensivo y en su visión antropológica¹¹⁶ que concibe al ser humano como alguien capaz de esforzarse en el desarrollo de sus potencialidades (Thompson, 2014). Por esta línea, Naess sostiene que no hay mejor manera de promover la protección ambiental que esforzándose en cultivar el self ecológico. Naess (2005h, p. 519) cita a Fromm para mostrar el puente entre amor propio (*self-love*) y self-realización: “«Cuanto más cada uno se esfuerza y puede buscar su provecho, es decir, para preservar su ser, más virtud posee; por otro lado, en la medida en que cada uno descuida su propio beneficio, es impotente»¹¹⁷. Según este punto de vista, el interés de los seres humanos es preservar su existencia, que es lo mismo que realizar sus potencialidades inherentes. La visión del amor propio y el desarrollo del self de Fromm, como se mostrará a continuación, tiene importantes repercusiones en sus nociones de *necrofilia* y *biophilia*. Fromm deja claro en su ensayo que la biofilia y la necrofilia no son meras instintos o impulsos biológicos, sino que constituyen “orientaciones del carácter” y con ello rechaza la afirmación de Freud sobre la existencia de un impulso de muerte en *Más allá del principio del placer* (Braune, 2014, pp. 139-140)).

3.2 El drama de la condición humana: unidad, separación y vulnerabilidad

La crítica de Fromm a la sociedad moderna se basa en una visión *universalista* de la naturaleza humana basada en el mito del destierro del Paraíso. Fromm toma el mito bíblico

¹¹⁶ Thompson piensa que Fromm sigue un humanismo normativo: “Todo el concepto de Fromm de teoría crítica, de ética y de crítica social y cultural se basa en la tesis de que existen, en cierto sentido, enunciados normativos sobre la naturaleza de los seres humanos que son objetivamente válidos y que deben servir como un ancla para cualquier teoría de la sociedad si ha de entenderse como crítica en algún sentido” (Thompson, 2014, p. 44).

¹¹⁷ (Fromm, 1956, p. 63, citado por Naess, 2005h, p. 519).

de la caída como base de su explicación sobre el origen de la autoconciencia, la razón y la imaginación como elementos constitutivos del hombre. Este concepto universalista de naturaleza humana no es descriptivo sino normativo y tiene fuertes implicaciones en la crítica de la sociedad moderna que él elabora. Con la expulsión del Paraíso, el hombre se hace consciente de sí mismo, de su separación, impotencia y desamparo. Este rasgo ontológico está conectado al deseo de trascendencia humana:

La autoconciencia, la razón y la imaginación perturban la “armonía” que caracteriza la existencia animal. Su aparición ha convertido al hombre en una anomalía, en el fenómeno del universo. Él es parte de la naturaleza, sujeto a sus leyes físicas e incapaz de cambiarlas, pero trasciende el resto de la naturaleza. Él está apartado mientras es parte; no tiene hogar, pero está encadenado al hogar que comparte con todas las criaturas... Siendo consciente de sí mismo, se da cuenta de su impotencia y las limitaciones de su existencia. Visualiza su propio fin: la muerte. Nunca está libre de la dicotomía de su existencia: no puede librarse de su mente, incluso si quisiera; no puede deshacerse de su cuerpo mientras esté vivo, y su cuerpo hace que quiera estar vivo (Fromm, 1973, p.225).

El nacimiento del hombre, según Fromm, tanto ontogenéticamente como filogenéticamente es eminentemente negativo: al romper los lazos que lo unían a la Naturaleza y al perder su capacidad instintiva, el hombre se convierte en un *animal indefenso*, quizás el más indefenso de todos los animales¹¹⁸; y, dado que ya no puede regresar a un estado prehumano de total armonía y equilibrio con la naturaleza debe buscar los medios para lidiar con su nueva existencia *fuera* de la naturaleza (*Ibid.*, p. 23). Esta situación de desequilibrio permanente es la que distingue al hombre de los demás animales. El hombre es el único ser encarnado capaz

¹¹⁸ Esto puede sonar contra intuitivo debido a que se suele creer que el hombre ha alcanzado un poder tecnológico que *excede* su propia comprensión y capacidad de anticipar los efectos de su acción sobre el mundo (Jonas, 2015). Esta visión es la que el historiador Duval Harari expresa en: *Homo Deus* (Harari, 2016). Zarka (2016) – siguiendo la tesis de Jonas sobre la vulnerabilidad de la naturaleza–, escribe: “Los ciclos de la naturaleza, que considerábamos inmutables e independientes del ser humano, han entrado de lleno en el *destino* de la humanidad”. Por primera vez la Tierra se muestra como “vulnerable” y las biotecnologías hacen pensar que el hombre es depositario de una *fuera* ilimitada. Este poder, sin embargo, tiene una naturaleza “*elusiva*”. Ello señala la *condición existencial* de nuestro tiempo: el hombre tanto en sus proyectos de mejoramiento como en la búsqueda de perfección sigue siendo un *animal vulnerable*, y no parece que el poder biotecnológico disminuya esta condición sino, al contrario, tiende a acrecentar nuestras fragilidades. Incluso suponiendo que el hombre pudiera, algún día, dejar de ser *él mismo* y convertirse en ‘Dios’, esto no eliminaría de raíz su vulnerabilidad ontológica. Como Naess señala: “Incluso, la tremenda expansión, dominación y vitalidad de la especie humana no es una señal de que no sea la más vulnerable” (Naess, 2005g, p. 550).

de cobrar plena conciencia de su cuerpo y para quien su propio cuerpo puede devenir algo extraño y ambiguo sin dejar de ser, al mismo tiempo, aquello que lo proyecta a la vida. Este desequilibrio existencial impulsa al hombre a buscar algún tipo de trascendencia tanto *dentro* de él mismo como *fuera*, en los otros y en la sociedad (*Ibid.*, p .26). Como Tillich advierte (Tillich, 1955, p. 13), cuando Fromm pregunta: ¿estamos sanos? Su respuesta es un “nosotros”, es decir, el conjunto de la sociedad moderna en su manera de vivir y desplegarse está enferma. Estamos enfermos porque negamos nuestros límites y desconocemos nuestras potencialidades. El desequilibrio existencial del hombre puede ser relativamente atenuado mediante el apoyo que el medio cultural presta al hombre, pero esto no significa que su situación ontológica se resuelva plenamente pues, tan pronto desaparece la estabilidad cultural también se renueva el *carácter problemático* de la condición humana:

La vida del hombre no se puede vivir repitiendo el patrón de su especie; *él* debe vivir. El hombre es el único animal que no se siente como en casa en la naturaleza, que puede sentirse expulsado del paraíso, el único animal para quien su propia existencia es un problema que tiene que resolver y del que no puede escapar. No puede volver al estado prehumano de armonía con la naturaleza, y no sabe a dónde llegará si avanza (*Ibid.*, p. 225).

La vida humana se encuentra engarzada desde el comienzo en esta condición dual: el hombre no puede volver a la *vida instintiva* y al estado prehumano de perfecta *armonía* con la naturaleza, pero tampoco puede *escapar* del carácter *problemático* de su existencia corporal ni tampoco puede tener certeza sobre la vida futura¹¹⁹. Esto lleva a Fromm a proponer una

¹¹⁹ Patočka (2007) piensa que “lo propio de la *vida en amplitud* es renovar todo lo problemático, lábil y extremo que se encuentra por debajo de la superficie del cotidiano vivir”. Ver, además: *The Movement of Human Existence: A Selection from Body, Community, Language, World*, donde Patočka (1989, p.274) habla del movimiento de “anclaje”, el movimiento instintivamente afectado de nuestra existencia. Él piensa que toda nuestra agencia práctica está regida por i) un dominio del cuerpo, ii) un contacto con las cosas y iii) una orientación en el mundo. Y luego agrega: “Sin embargo, en el caso del hombre, la vida instintual está rota en una especial manera; no es una vida animal” (*Ibid.*, p.275). La idea de Patočka es que el hombre no sólo tiene un “ambiente práctico intencional” sino que está, –y esta es la distinción básica respecto de la vida animal–, dentro de “un autoabrazante contexto de horizontes” y es debido a ello que el hombre “tiene un mundo” con el que debe lidiar y no sólo con cosas individuales a su alrededor.

definición de la naturaleza humana no en términos de ciertas características básicas (sociabilidad/racionalidad, amor/odio, bueno/malo) sino en términos de contradicciones fundamentales que caracterizan la existencia humana. El drama de la condición humana se despliega en el contrapunto entre la *realidad biológica* humana y el *deseo de trascendencia*, en otras palabras, entre los instintos faltantes y la autoconciencia. El conflicto existencial hace que el hombre se vea “obligado a superar el horror de la separación, la impotencia y la pérdida, y encontrar nuevas formas de relacionarse con el mundo para que pueda *sentirse como en casa*” (*Ibid.*, p. 226). Fromm advierte que “la división existencial en el hombre sería insoportable” si no se pudiera entablar algún camino para desarrollar “un sentido de unidad dentro de sí mismo y con el mundo natural y humano del exterior”. Sin embargo, él nota que pueden existir varias vías y que no todas son deseables. En primer lugar, ‘el hombre puede *anestesiarse su conciencia* induciendo estados de trance o éxtasis’ (en el pasado esto se podía lograr a partir de rituales, drogas, fiestas, etc., en la actualidad el número de vías de escape ha aumentado considerablemente y vinculan con la “huida hacia la realidad virtual”¹²⁰). En segundo lugar, uno puede intentar “Olvidarse de Uno mismo” recurriendo a actividades o sustancias que suspendan parcial o definitivamente la reflexividad y el pensamiento autónomo. Ninguna de estas vías parece segura y, a la larga, aumentan la separación en lugar de restablecer la unidad perdida. No queda sino la última alternativa, a saber: “Para llegar a la experiencia de la unidad, no regresando a la existencia animal sino *volviéndose completamente humano*— la unidad del hombre, unidad entre el hombre y la naturaleza, y

¹²⁰ Fromm escribe: “Otra solución al problema dividido existencial del hombre es bastante característica de la sociedad cibernética contemporánea: identificarse con el papel social de uno; sentirse pequeño, perderse reduciéndose a una cosa; la división existencial se camufla porque el hombre se identifica con su organización social y olvida que es una persona; se convierte, para usar el término de Heidegger, en “uno”, en una no-persona” (1973, p. 234).

unidad entre el hombre y otros hombres” (1973, p. 234). La visión de Fromm se fundamenta en su interpretación de Spinoza y Aristóteles. La tarea del hombre para atenuar su desequilibrio existencial se materializa en la “lucha” o “esfuerzo” por “perseverar en el ser”. Esto es leído por Fromm como un esfuerzo por descubrir y actualizar las potencialidades que constituyen nuestro íntimo y verdadero *sí mismo*. Esta opción converge con la emergencia de la *individualidad* en la que se renueva todo lo problemático de la condición humana. En este perseverar en lo que *ya se* es también se renueva el carácter problemático de la relación del hombre con las demás formas de vida y de su inescapable *entrelazo* con el mundo natural: No podemos regresar a la *existencia animal* pero tampoco podemos dejar de ser humanos. Los proyectos en torno al “perfeccionamiento” y nuestra visión limitada del entrelazamiento con otras formas de vida es un reflejo de nuestra *humanidad escindida y vulnerable*. La vulnerabilidad humana aumenta a medida que las instituciones diseñadas para ordenar las sociedades humanas y lidiar con nuestra vulnerabilidad ontológica poco a poco caen presas de la manipulación política (Arendt, 1996). Y, al contrario, la manipulación política aumenta a medida que la sociedad se convierte cada vez más en una sociedad de masas: “El comportamiento de masas da como resultado una adherencia superficial a valores estereotipados” (Selznick, 1951)¹²¹. La *vulnerabilidad institucional*, según Fromm, denota una “sociedad enferma” cuyos estándares de conducta, valores y aspiraciones van en consonancia con las tendencias hacia la necrofilia y la destructividad. La vulnerabilidad ligada a la manipulación técnica de la naturaleza relaciona con una agencia humana

¹²¹ “El problema relativamente nuevo de la sociedad de masas es quizá más serio, pero no por las masas mismas, sino porque, esencialmente, ésta es una sociedad de consumidores donde el tiempo de ocio ya no se usa para el perfeccionamiento personal o la adquisición de una posición social superior, sino para más y más consumo y más y más entretenimiento. [...] La cuestión es que una sociedad de consumo posiblemente no puede saber cómo hacerse cargo de un mundo y de las cosas que pertenecen de modo exclusivo al espacio de las apariencias mundanas, porque su actitud central hacia todos los objetos, la actitud del consumo lleva la ruina a todo lo que toca” (Arendt, 1996, p. 223).

autogeneradora de sus procesos naturales, pero también concierne a una nueva forma de despliegue del poder tecnológico que destruye “las defensas naturales” y nos pone delante un nuevo tipo de vulnerabilidad: la vulnerabilidad de la naturaleza sometida a la manipulación y a la *impredecibilidad* humana:

Hasta nuestra propia época, la acción humana con sus procesos debidos a la mano del hombre estuvo confinada al mundo humano, en tanto que la preocupación primordial del hombre respecto de la naturaleza era usar sus materiales para la fabricación, para construir artificios humanos y defenderlos de la fuerza abrumadora de los elementos. En el momento en que empezamos a generar nuestros propios procesos naturales -y la fisión nuclear es, precisamente, un proceso natural debido al hombre-, no sólo aumentamos nuestro poder sobre la naturaleza, o nos volvimos más agresivos en nuestro trato con las fuerzas terrestres existentes, sino que también por primera vez llevamos la naturaleza al mundo humano como tal y borramos las fronteras defensivas entre los elementos naturales y el artificio humano, que restringieron a todas las civilizaciones previas (Arendt, 1996, p. 69).

Arendt piensa que el cambio decisivo en la acción humana es de naturaleza *cualitativa* más que cuantitativa, lo que ha cambiado no es solo el uso y la diversidad de “materiales disponibles para la fabricación”, sino que al autogestionar sus propios procesos naturales el hombre introduce la impredecibilidad propia de la condición humana dentro de la naturaleza: “Por lo tanto, si al iniciar los procesos naturales empezamos a actuar sobre la naturaleza, hemos comenzado a proyectar nuestro propio carácter impredecible a ese reino al que creíamos regido por leyes inexorables” (*Ibid.*, p. 70). Arendt advierte que los peligros de esta acción sobre la naturaleza son crecientes y esto se explica por el mismo carácter impredecible de la acción humana: “El carácter impredecible no es una falta de previsión, y ninguna ingeniería de los asuntos humanos podrá eliminarlo, así como ningún entrenamiento en materia de prudencia puede llevar a la sabiduría de saber lo que uno hace” (*Ibid.*, p. 69).

Algunas de las implicaciones que se desprenden de la visión antropológica de Fromm son las siguientes. Primeramente, a partir de su visión del psicoanálisis humanista se deriva la tarea de analizar la relación entre la sociedad y la naturaleza humana considerando la tendencia a la insanidad que es un rasgo distintivo de las sociedades modernas” (Fromm,

1955, p. 75). Como escribe Tillich (1955, p. 13): “Un psicoanálisis humanista basado en un humanismo normativo usa esta comprensión de la existencia humana como su principal clave. Todas las necesidades humanas, conflictos y potencialidades para el cumplimiento de su existencia están basadas en aquellas condiciones de existencia”. La tesis de Fromm vinculada a la dialéctica entre destructividad y creatividad se extenderá en su libro *The Anatomy of Human Destructiveness* (Fromm 1973, p. 365) en donde él elabora su tesis sobre la biofilia: “La biofilia es el amor apasionado de la vida y de todo lo que está vivo. El deseo de un mayor crecimiento ya sea en una persona, una planta, una idea o un grupo social”. El *biofilios*, dice Fromm, prefiere entregar más que retener, tiende a buscar nuevas cosas en lugar de confirmar las ya sabidas, quiere influir, pero no por la fuerza o la violencia, sino a través del amor, la razón y el ejemplo, es capaz de ver el todo, más que las partes; la estructura más que la sumatoria, en sus prácticas evita el manejo burocrático y prefiere la creatividad y la indagación. Los seres humanos hemos desarrollado la biofilia como una capacidad biológica, pero, alternativamente, podemos actuar guiados por la necrofilia: “*La destructividad no es paralela, sino la alternativa a la biofilia. El amor a la vida o amor a los muertos es la alternativa fundamental a la que se enfrenta todo ser humano. La necrofilia crece a medida que se atrofia el desarrollo de la biofilia. El hombre está dotado biológicamente de la capacidad de la biofilia, pero psicológicamente tiene el potencial de la necrofilia como solución alternativa*” (1973, p. 366). Fromm contrasta las opciones abiertas a estos dos modos de existencia: por una parte, el *biofilios* actúa buscando formas creativas de mover a otros a través del ejemplo, es decir, corporeizando él mismo lo que busca crear: “Si el hombre no puede crear nada ni mover a nadie, si no puede salir de la prisión de su *narcisismo* total, puede escapar del insoportable sentido de la impotencia vital y la nada solo afirmando en el acto de destrucción de la vida que no puede crear” (*Ibid*, p. 366). Así, el amor

propio debe verse como un acto creativo que lleva a amar a los otros mientras que la destructividad engendra sufrimiento primeramente en el necrófilo y también en los otros. “De manera similar, Naess trató de enfatizar la imposibilidad de separar nuestro cuidado por la naturaleza del cuidado apropiado por nosotros mismos” (Brennan, 2013, p. 5). De acuerdo con Fromm existe una profunda tensión entre los dos aspectos de nuestro ser: por una parte, el yo separado e individualizado luchando por la trascendencia y, por otra parte, el anhelo humano de romper los límites del ego sobre individualizado, fuera del cual yacen “todas las potencialidades humanas, de hecho, toda la humanidad” (Fromm, 1956, p. 127). Esta permeabilidad del ego es lo que permite el acceso y la *integración* del inconsciente mientras conserva un sentido de *individualidad* (Beyer, 1995, p. 80). En esta apertura, nos sentimos vivos y completos: “Al disolver la represión, nos permitimos sentir el proceso de la vida, y el tener fe en la vida más que en el orden” (Fromm, 1956 p. 128). Esta fe en la *vida* y en todo lo viviente, implica una profunda confianza en que nuestro self puede ampliarse, de algún modo, hacia los otros, hacia la naturaleza y, últimamente, hacia el universo. Y esta realización del propio self solo es posible “si uno es productivo y si uno puede dar nacimiento a las potencialidades de uno mismo”(Fromm, 1950, p.94). En *The Sane Society* Fromm sostiene que el problema básico de la humanidad se explica por una tensión dialéctica entre *finitud* e *infinitud*, *creatividad* y *destructividad*, *distintividad* y *separación*, podríamos decir, entre el el “*desgarro*” y la necesidad de encontrar nuevas formas de *unidad* que lleven a superar la ruptura con la naturaleza y con los otros:

El problema de la existencia del hombre, entonces, es único en toda la naturaleza; se ha caído de la naturaleza, por así decirlo, y todavía está en ella; él es en parte divino, en parte animal; en parte infinito, en parte finito. *La necesidad de encontrar soluciones siempre nuevas para las contradicciones en su existencia, encontrar formas cada vez más altas de unidad con la naturaleza, sus semejantes y él mismo, es la fuente de todas las fuerzas psíquicas que motivan al hombre, de todas sus pasiones, afectos y ansiedades.* El animal se contenta si se satisfacen sus necesidades fisiológicas (su hambre, su sed y sus necesidades sexuales). En la medida en que el hombre también es animal, estas necesidades son igualmente imperativas y deben satisfacerse. *Pero en la medida en que el hombre es*

humano, la satisfacción de estas necesidades instintivas no es suficiente para hacerlo feliz; ni siquiera son suficientes para hacerlo sano (1955, p. 24).

La vida humana se despliega en una continua tensión entre nuestra *condición vulnerable* (que nos recuerda de nuestra finitud ontológica) y nuestro *deseo de autonomía*, del cual deriva un impulso existencial por atenuar nuestras fragilidades ligadas a nuestro ser encarnado. El ser humano se reconoce vinculado a lo infinito pero su búsqueda de trascendencia no elimina ni su *condición animal*, de la que viene, ni la necesidad de descubrir nuevas formas de unidad con la naturaleza y con los otros, hacia donde se proyecta. La vida humana remite a esta dimensión dual de la existencia. En palabras de Naess (1995, p.2):

La situación simbólica del ser humano se encuentra en una larga y variada tradición cultural concebida como una condición inestable y dinámica. [...] los humanos siempre están en condiciones de elevación o caída. No pueden alcanzar una cumbre ni caer al fondo absoluto. No pueden descansar sin caer, ni pueden alcanzar ninguna altura definitivamente: no pueden morar ni ocupar la altura. Siempre están en camino, arriba o abajo. Anhelan el paraíso, pero no son aptos para quedarse allí.

En esta tensión se efectúa el drama de la existencia humana: el hombre no puede eludir el peso de sus fuerzas psíquicas ni superar por completo su *vulnerabilidad ontológica*. Él mismo necesita hallar una forma significativa de articular el peso de sus propias pasiones, fantasías, metas y aspiraciones. Todos estos resortes lo impulsan a buscar un equilibrio entre su deseo de unidad, trascendencia e infinitud, por una parte, y su efectiva distintividad, su ser encarnado y su existencia finita y precaria, por otra.

3.3 Humanismo normativo y Sociedad moderna

Uno de los principales aportes de Erich Fromm a la obra de Naess viene de su visión del psicoanálisis humanista. Buena parte del trabajo de Fromm puede interpretarse como respuesta a una versión pesimista del ser humano¹²². En contraste con la visión que asume la

¹²² Freud cuestiona las visiones “optimistas” que defienden la integración del Yo y otorga gran centralidad a los temas de la *pulsión de muerte* y del *principio de Desintegración*. Él percibe al hombre como un ser cuyos pensamientos y emociones son dominados y arrastrados por el inconsciente. Ver: (Thompson, 1991).

fragilidad de la libertad humana y la potencialidad de las fuerzas del inconsciente, Fromm sostuvo que la psique humana no podía comprenderse solamente analizando la interacción entre los deseos, la represión y los límites impuestos por la cultura y el entorno. Fromm indaga por el sentido de la vida humana y su vinculación con las fuerzas tecnológicas y sociales modernas. Para ello, él elabora una visión del ser humano como alguien capaz de afrontar su individualidad desde y en el curso de su existencia¹²³. “La teoría de Fromm es humanista en el sentido de que opera desde una ética explícitamente humanista, y radical en el sentido que requiere una transformación total en las relaciones sociales” (Wilde, 2004, p. 167). Fromm no les quita importancia a las tendencias narcisistas ni a la influencia que ejerce la sociedad moderna sobre la psique humana, pero él creía firmemente en que el hombre podía hacer más digno y habitable su mundo y su vida buscando sentido a la existencia a través de la solidaridad, la libertad y el despliegue del Ser (Funk, 2000, 2007; Wilde, 2004b). Fromm sugiere que la búsqueda de sentido y significado en la vida no debe llevar a una posición arrogante y a un carácter narcisista y autocentrado, sino que debe comprenderse como una indagación que permanece abierta y sostenida a lo largo de la vida sin eliminar el carácter problemático de la existencia¹²⁴. Tal búsqueda concierne a una nueva sensibilidad

¹²³ Esta pregunta es central en varios de los miembros del *Frankfurt Institute for Social Research*. Para las críticas de Theodor Adorno y Herbert Marcuse a Fromm ver: (Smulewicz-Zucker, 2014, p.164). Él escribe: “Fromm creía en la liberación humana a través de la expresión de las capacidades reprimidas. En la medida en que la liberación era posible para los individuos que vivían en la sociedad capitalista moderna, Adorno y Marcuse lo vieron en el rechazo de la sociedad moderna”. Más tarde Adorno reflexionó sobre la liberación a través de las expresiones estéticas y Marcuse abrazó las corrientes utópicas de los movimientos contraculturales de fines de los 60s. El camino que siguió Fromm lo llevó a desarrollar un humanismo realista indagando por los elementos que llevaban a la distorsión de la personalidad y sus implicaciones políticas.

¹²⁴ Marx (2008, pp. 215-216) distinguió entre “naturaleza humana en general” y “naturaleza humana como se modifica en cada época histórica” en y por el *trabajo*. Como advierte Carveth (Carveth, 2017, p.498), “Fromm sigue a Marx en esta distinción adoptando un “esencialismo cualificado” que reconoce la existencia de una *naturaleza humana* basada en aspectos muy generales, universales, biológicos y existenciales de la condición humana, pero moldeada por aspectos personales, históricos, y circunstancias culturales determinadas”.

que trata de hacer frente a la inhumanidad de la guerra, la autoaniquilación y a la destructividad humana reforzada por la moral del consumo (Fromm, 1983).

Fromm identifica las diversas orientaciones al marketing personal y denuncia los valores ficticios de la “sociedad del tener” al considerar que estos conducen a una *personalidad distorsionada*¹²⁵ (Smulewicz-Zucker, 2014). Pese a todas las presiones antisociales, que empujan al individualismo y a la búsqueda de la *abundancia* y la *saciedad*, Fromm creía que el ser humano puede «perseverar en su esencia» –término que él toma de Spinoza– buscando el desarrollo de sus potencialidades (razón, amor, creatividad,) y enfrentando las propias tendencias hacia la violencia, el narcisismo y las orientaciones autodestructivas que la sociedad del consumo instituye y favorece (Gounari, 2014). Siguiendo esta estela de pensamiento, Fromm retoma la pregunta: ¿Quién es el hombre? la cual remite al núcleo de su antropología. Y agrega (1983, p. 222): “Si el hombre fuera una cosa, se podría preguntar qué es y definirlo como se define a un objeto de la naturaleza o a un producto industrial. [...] Pero el hombre no es una cosa, sino un ser viviente, que está siguiendo un continuo proceso de desarrollo. En cada punto de su vida aún no es lo que puede ser y lo que posiblemente será”. El hombre, para Fromm, no es algo acabado, sino alguien, una realidad encarnada en un continuo proceso de crecimiento y desarrollo. Y en tal proceso el hombre no puede quedar reducido a sus ‘papeles’ o a una función social determinada (profesor, administrador, juez, inspector, médico, entre otros). Lo realmente característico del hombre es que no él a diferencia de los objetos no puede ser definido de una vez y para siempre, sino que él mismo

¹²⁵ Este fue uno de los conceptos que Fromm ayuda a conceptualizar en diálogo polémico con otros autores de la *Escuela de Frankfurt*. Smulewicz-Zucker (2014, p. 168) escribe: “Debido a que la teoría freudiana se centró en la formación del ego como la clave para una personalidad sana, los efectos conformistas de una educación autoritaria podrían entenderse como que conducen a una personalidad distorsionada, que, a su vez, apoyaría movimientos políticos de extrema derecha”. Fromm elabora una conexión entre destructividad y autoritarismo a partir del análisis del *narcisismo* y su vinculación al surgimiento, mantenimiento y propagación de la *violencia autoritaria*. Ver, además: (Cheliotis, 2011).

se experimenta como una realidad viviente y encarnada cuya inteligencia y sensibilidad le permiten desbordar la mera satisfacción de sus necesidades biológicas. En consecuencia, agrega Fromm, la respuesta a la pregunta “¿quién es el hombre?” lleva por ende a la pregunta: *¿quién soy yo?*

Fromm pensaba que la “sociedad del tener” concibe a los seres humanos como meros factores buscando satisfacer sus deseos mediante la presentación de una multitud de ofertas y ‘sentidos de vida’ prediseñados. En su obra *El miedo a la Libertad* (2005) Fromm indaga los *ideales ficticios* de la sociedad que impone objetivos compulsivos e irracionales y ofrece experiencias atractivas pero que son realmente dañinas. “La persona autorrealizada reconoce que solo hay un sentido de la vida, y ese es el acto de vivir *en sí mismo*. Más específicamente, la afirmación completa de la unicidad del individuo requiere un compromiso con la igualdad, ya que las relaciones de dominación / sumisión son incompatibles con la autorrealización de individuos encerrados en ese patrón” (Wilde, 2004a, p. 35).

Fromm advierte que la autorrealización sólo se puede lograr cuando las relaciones humanas se basan en la solidaridad y en la actualización de las potencialidades humanas y no en la competencia y en la incesante búsqueda del “progreso” material. La autorrealización para Fromm envuelve, por un lado, la actualización de las potencialidades del ser más que la adecuación a los objetos del marketing. El sentido de la vida no es algo fuera de sí misma, sino que es desde el comienzo y a lo largo de la existencia algo que concierne a la propia vida como una totalidad. Por otro lado, la autorrealización exige la eliminación gradual de la explotación y la inequidad ya que no puede haber autorrealización sin igualdad y reciprocidad (Wilde, 2000). El otro no puede en ningún caso ser un mero factor sino alguien capaz de activar y poner en marcha sus propios proyectos y potencialidades, un sí mismo con

posibilidades abiertas y disponibles para poder autorrealizarse. En otras palabras: la autorrealización no puede alcanzarse al margen de la solidaridad y el encuentro con el Otro.

La solidaridad según Wilde evoca imágenes positivas de la fuerza de la unión y la comunidad. La noción de solidaridad de Fromm se basa en la idea normativa de una naturaleza humana *común* que está ausente en las visiones de autores como Richard Rorty y Axel Honneth (Wilde, 2004a; 2004b). Fromm se inspiró en el trabajo de Marx para desarrollar su propio análisis de los caracteres humanos y en el mito de la caída para desarrollar sus ideas de la distintividad humana (Funk, 2000, 2007). En los *Manuscritos económicos y filosóficos* (1980), Marx –operando desde un marco filosófico aristotélico–, contrastó la sombría realidad de la existencia de los trabajadores con la rica promesa de su potencial como seres humanos (Javors, 2014; Wilde, 1993). Para poder responder a la pregunta por la esencia de la naturaleza Fromm consideró la diferencia entre humanos y animales y se fijó en la “actividad de la vida consciente” como la capacidad esencialmente humana. Fromm (Fromm, 1962, P. 7) encuentra que el trabajo de Marx “representa una protesta contra la enajenación del hombre, su pérdida de sí mismo y su transformación en una cosa; es un movimiento contra la deshumanización y automatización del hombre, inherente al desarrollo del industrialismo occidental”. Sin embargo, si el hombre puede ‘perderse a sí mismo’, enseguida surge la pregunta siguiente: ¿qué es lo *distintivamente* humano? La reflexión filosófico-antropológica frommiana, se apoya en Marx y Freud (Cheliotis, 2011). Sin embargo, a partir de 1950 su visión de la naturaleza humana se aparta de la visión marxista de la historia conservando principalmente el locus freudiano de la *inconsciencia social* (Lethbridge, 1987).

La antropología de Fromm (1997) se basa en su peculiar visión de la “contradicción inherente de la existencia humana” (Maccoby, 1982). Fromm aborda la realidad humana

como una realidad procesual (*antropogénesis*), es decir, como una realidad históricamente contextualizada y sujeta a las contradicciones vinculadas a la corporalidad humana y a la existencia humana en el mundo (Cheliotis, 2011; Rivas, 2013). Siguiendo a Aristóteles Fromm advierte que lo propio de los animales es cumplir con sus funciones *instintuales*, los hombres, en cambio, se definen por su conciencia y libertad, cabe decir, por su espiritualidad (Curtis, 2014). Los animales *están*, desde el comienzo de su existencia, incrustados en sus ambientes, mientras que los humanos hacen de su actividad vital el objeto de su voluntad y conciencia (Wilde, 2004a). La existencia biológica en el mundo nos recuerda que la vida humana comparte ciertas características que nos asemejan a otros animales: una capacidad adaptativa altamente flexible que nos permite vivir en distintos ambientes, un delicado sistema sensorio-perceptivo y una dependencia corporal respecto del ambiente concreto (Wilde, 2000). Sin embargo, al estudiar el carácter y la Naturaleza humana Fromm (1997, p. 52) enfatiza las dicotomías existenciales e históricas en el hombre: “La advertencia de sí mismo, razón e imaginación han roto la “armonía” que caracteriza a la existencia del animal”. Los animales se acoplan fácilmente a sus ambientes gracias a que cuentan con el equipamiento biológico necesario que los capacita para conformar una “totalidad sinérgica y simbiótica” con el ambiente (Morton, 2019). En contraste, en el hombre, la advertencia de sí se convierte en una indicación de su existencia mundana y temporal y, a la vez, en una instancia que lo impulsa a salir en busca de sí mismo (Dagostino et al., 2014). El hombre no sólo debe arreglárselas para llevar una vida propia, sino que él *debe*¹²⁶ aprender a vivir por sí mismo y

¹²⁶ El humanismo normativo de Fromm se fundamenta en la idea de que el hombre al ser algo más que una herramienta y también algo distinto de la vida animal tiene el *deber de vivir*, este elemento normativo implica el deber de *actualizar* los *potenciales* haciendo uso de la libertad y la autonomía. En palabras de Fromm (1957, p. 53): “La vida del hombre no puede “ser vivida” repitiendo los patrones de su especie; él *debe* vivir”. Para un análisis del humanismo normativo de Fromm ver: (Thompson, 2014).

no puede escapar de su existencia paradójica suspendida entre el extrañamiento y la familiaridad (Thompson, 2014). El descontento y la desilusión quizás es el precio de la civilización y de esa especie de alivio y consuelo que el hombre descubre en la existencia social (Gabriel, 1983). El animal vive la vida de forma adaptativa y, de cierta manera, como tendiendo hacia aquello que está vinculado de modo directo e irrecusable con su equipamiento biológico. Los seres humanos, por el contrario, no solo debemos vivir nuestras vidas, sino que además debemos descubrir maneras creativas para resolver las contradicciones derivadas de nuestra finitud y corporalidad. Las necesidades animales y humanas, la supervivencia física, el deseo de trascendencia y la cordura emocional son diferentes hilos vinculados a la nuestra condición humana. En resumen, podría decirse que los animales viven mientras que los seres humanos deben aprender a cargar-con el peso y la responsabilidad de su propia existencia y necesitan aprender a lidiar con los avatares y extravíos de su propia conciencia (Gunderson, 2014; Thompson, 2014). “Fromm pensaba que dadas nuestras *tendencias contradictorias* – [al narcisismo y la destructividad]– y la *conciencia de nuestra mortalidad*, la pregunta de por qué las personas se mantienen cuerdas es quizás más difícil de responder que la pregunta de por qué se vuelven locos” (Maccoby, 1995, pp. 74-75). El hombre según Fromm es consciente de su *mundaneidad*: “Lanzado a este mundo en un lugar y tiempo accidentales está obligado a salir de él, también accidentalmente. Aceptándose a sí mismo, se da cuenta de su impotencia y de las limitaciones de su existencia” (1997, p. 53). La visión social de Fromm está articulada a su visión humanista de base: “El hombre está separado de la unión primaria con la naturaleza, que caracteriza la existencia animal” (Fromm, 1973). Y es precisamente en virtud de esa *ruptura* ontológica básica que el hombre adquiere su “condición humana”; tal condición se despliega en tensión con su propia conciencia del desprendimiento de la Naturaleza; una vez que se da

cuenta de su radical separación el hombre adquiere conciencia de su libertad, pero también de su dependencia respecto de la protección y sustento que aquella le brindaba.

Para Fromm, el hombre solo puede hacerse libre a través de la producción y la actividad creativa, pero ello no elimina de raíz el problema del miedo y de la angustia. En su artículo: *The Present Human Condition* (1955a, p. 29) Fromm escribe: “el carácter del hombre ha sido moldeado por las demandas del mundo que *él mismo* ha construido con sus propias manos”. Fromm advierte que el sistema de mercado ha llegado mucho más allá de la esfera económica y tiene el potencial de distorsionar la subjetividad humana (Smulewicz-Zucker, 2014). La subjetividad humana no es, en contraste directo con la visión social-constructivista posmoderna, creada por individuos, sino que es el resultado de la naturaleza procesual del orden social (Thompson, 2014, p. 44). La de Fromm es una antropología paradójica que se apoya en dos afirmaciones básicas: Por un lado, el hombre tiene el deber de vivir y necesita forjar su carácter para lograr la autorrealización. Por otro lado, como el hombre es un ser social, el tipo particular de sociedad en la que viva decidirá a qué posibilidades se dé preferencia y qué tipo de posibilidades quedan clausuradas u obstaculizadas. “No sólo somos vivientes, sino que somos los únicos vivientes a los que la vida humana se nos ha dado a cargo. De ahí se derivan o pueden derivarse prescripciones normativas” (Rivas, 2013, p. 114). La existencia humana no es una realidad fija cuya significación esté claramente establecida desde el comienzo de la historia, antes bien, la búsqueda de sentido y significado en la vida es una característica constitutiva de la condición humana. No existe una esencia fija y lista para el hombre que pueda librarnos del peso y del esfuerzo que implica cargar con las preguntas por el sentido o falta de sentido de nuestra existencia finita y vulnerable. Pero hay un conjunto de capacidades e impulsos fundamentales (necrofilia y biofilia) que entran en contacto con las diversas matrices relacionales de cualquier orden sociocultural dado. “El

énfasis en el “humanismo normativo”, por lo tanto, se enfoca de manera más aguda una vez que comprendemos que existe un conjunto específico de características que pueden calificarse como saludables o no saludables, que pueden verse, en algún sentido objetivo, como correctas y apropiadas” (Thompson, 2014, p.45).

La condición humana según Fromm tiene un carácter dual: es a la vez extrañamiento y familiaridad¹²⁷. Al estar inmerso en la sociedad capitalista el hombre logra satisfacer ciertos impulsos conectados a la abundancia y a la saciedad, pero también llega a advertir la vulnerabilidad institucional y social del mundo en que vive. La vulnerabilidad ontológica no desaparece por el hecho que la sociedad del consumo ponga a disposición del *animal laborans* largos conjuntos de objetos y mercancías listas para consumir. Arendt (1998, p. 132) escribe: “El consumo indoloro y sin esfuerzo no cambiaría, sino que sólo aumentaría el carácter devorador de la vida biológica hasta que un hombre totalmente “liberado” de los grilletes del dolor y el esfuerzo fuera libre para “consumir” el mundo entero y reproducir diariamente todas las cosas que deseaba consumir”¹²⁸. En otras palabras: La vulnerabilidad de las instituciones a la manipulación política aumenta a medida que la sociedad se convierte cada vez más en una “sociedad de masas”¹²⁹ (Gasset, 2010). Y esta sociedad de masas “no quiere cultura sino entretenimiento, y la sociedad consume los objetos ofrecidos por la

¹²⁷ Hasta ahora, se ha ido insistiendo en la radical distintividad humana respecto a la vida animal y a la separación respecto de la naturaleza. Sin embargo, es necesario enfatizar que Fromm advierte la necesidad de la solidaridad entre los hombres y, también, entre la vida humana y la vida no humana –y en esto radica el aporte del humanismo de Fromm a la ecosofía de Naess.

¹²⁸ “El peligro de la futura automatización es menos la tan deplorada mecanización y artificialización de la vida natural que, a pesar de su artificialidad, toda la productividad humana sería absorbida en un proceso de vida enormemente intensificado y seguiría automáticamente, sin dolor ni esfuerzo, su ciclo natural siempre recurrente. El ritmo de las máquinas aumentaría e intensificaría enormemente el ritmo natural de la vida, pero no cambiaría, sólo haría más mortal, el carácter principal de la vida con respecto al mundo, que es desgastar la durabilidad” (Arendt, 1998, p. 132).

¹²⁹ Para Gasset el triunfo de las masas implica el triunfo de un estilo de vida que termina imponiéndose como el único y el mejor. Él escribe: “Por “masa” [...] no se entiende especialmente al obrero; no designa aquí una clase social, sino una clase o modo de ser hombre que se da hoy en todas las clases sociales, que por lo mismo representa a nuestro tiempo, sobre el cual predomina e impera” (Gasset, 2010, pp .151-152).

industria del entretenimiento como consume cualquier otro bien de consumo”(Arendt, 1996, p. 217). En esta sociedad el hombre se convierte básicamente en “el eterno consumidor”.

El hombre es el único ser que tiene que lidiar con su radical separación de la naturaleza y este desequilibrio se renueva constantemente al hacerse consciente de su distancia respecto del mundo natural. Con el empobrecimiento de las condiciones de trabajo y las condiciones vitales de la sociedad capitalista surgen emociones de miedo, angustia, impotencia, rabia y frustración que socavan la conexión humana con el ambiente concreto y con los otros (Wilde, 2004a). El individualismo competitivo impuesto por la sociedad capitalista promueve un espíritu de trabajar sin descanso y una fría indiferencia ante la vida de cada día (Wilkinson 2010, p. 2). Es allí cuando los valores y prácticas que promueve la “sociedad tecnológica”¹³⁰ pueden entrar en conflicto con visiones alternativas basadas en las virtudes de la dependencia, la vulnerabilidad y el cuidado. Hacer el bien exige el esfuerzo autoconsciente por desplegar las potencialidades humanas pues, “no es suficiente con abstenerse de practicar lo que es vergonzoso” y evitar el mal, sino que para ser virtuosos y vivir bien es necesario practicar la virtud y vivir en consecuencia (Aristóteles, 1993, p. 209). Pero se podría replicar que la vida animal también tiene sus propias potencialidades. Fromm escribe:

La potencialidad del hombre, para Marx, es una potencialidad dada; el hombre es, como si dijéramos, la materia prima humana que, como tal, no puede modificarse, así como la estructura cerebral ha permanecido igual desde el alba de la historia. No obstante, el hombre *varía* en el curso de la historia; se desarrolla; se transforma, es el producto de la historia”; como *hace* la historia, es su propio producto, La historia es la historia de la autorrealización del hombre; no es más que la autocreación del hombre a través del proceso de su trabajo y su producción.

¹³⁰ En *El amor a la vida* (Fromm, 1983, pp. 57-58 y 232 y ss) Fromm reflexiona sobre lo que él llama la “religión de la técnica”, además, caracteriza los valores que rigen la Sociedad Industrial. Hoy sería más apropiado decir *Civilización biotecnológica* para referir al conjunto de cambios en la vida cotidiana introducidos por el uso cada vez más acelerado y generalizado del poder y el conocimiento biotecnológico, tanto en la medicina como en otros ámbitos. Ver: (Becchi, 2011; Echeverría, 2003; Jonas, 2015; Lubarsky, 2008; Pommier, 2017).

La “potencialidad animal” se relaciona con la capacidad instintiva que poseen los animales para adaptarse eficazmente a los ambientes; mientras que la “potencialidad humana” es una potencialidad universal que concierne a la vida en su conjunto y a la búsqueda de sentido mediante la autocreación y la producción. Fromm advierte que el elemento diferenciador de la existencia humana y animal es de carácter negativo: “la ausencia relativa en el hombre de una regulación instintiva en el proceso de adaptación al mundo exterior” (Fromm 1997, pp. 51-52). En comparación con los animales, el hombre carece del “equipamiento biológico” necesario para insertarse en ciertos ambientes con la plasticidad y eficacia que exhiben los animales. Sin embargo, el animal también tiene sus propias limitaciones, pues si no logra ajustarse con éxito a los cambios del ambiente la especie se extingue. Ahora bien, bajo condiciones más o menos normales¹³¹, los animales logran adaptarse, con relativa facilidad, a sus entornos. La existencia humana, por el contrario, no se encuentra igualmente arraigada a un ambiente particular que pueda ser designado como *su* “ambiente natural”. Sin embargo, esta pérdida de especialidad biológica, según Fromm, queda en cierta medida compensada por la razón, la imaginación y la autoconciencia.

La solidaridad y la dialéctica del sí mismo y el otro es lo que permite eludir las trampas de la cultura y enfrentar una sociedad ‘enferma’ que refuerza la cultura del Tener, del odio y del egoísmo como principios ontológicos y sociológicos básicos. Uno de los aportes del psicoanálisis humanista de Fromm a la visión del self saludable es su intento de rehabilitar

¹³¹ En las actuales condiciones del ambiente global, es muy difícil precisar *qué* tipo de características y comportamientos pueden considerarse como “normales” para una forma de vida animal en un ambiente concreto. La *anormalidad* parece ser la característica definitoria de la *terra incognita* que el Antropoceno ha revelado. El modelo de la *sexta extinción masiva*, como muestra Pievani (2014, p. 92), nos muestra la inmensa capacidad humana para empobrecer y deteriorar la salud ecosistémica del planeta, pero también nos transmite tres enseñanzas: “(A) (una evidencia) somos parte de un sistema inestable; (B) (una visión evolutiva) no estaríamos aquí sin esta inestabilidad; (C) (una advertencia para el futuro) la biosfera es necesaria para Supervivencia del *Homo sapiens*; El *homo sapiens* no es necesario para la biosfera (humildad evolutiva)”.

una antropología normativa como base para el estudio de la subjetividad humana. Los juicios sobre lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto, según él, no podían ser exteriores al ser humano: “las fuentes de las normas para una conducta ética han de encontrarse en la propia naturaleza del hombre” (Fromm, 1997, p. 19). En *The Anatomy of Human Destructiveness* Fromm (1973, pp. 365-366) sostiene que la ética de la biofilia tiene su propio principio del bien y del mal: “Bien es todo lo que sirve a la vida; el mal es todo lo que sirve a la muerte. El bien es la reverencia por la vida, todo lo que mejora la vida, el crecimiento, el desarrollo. El mal es todo lo que ahoga la vida, la reduce, la corta en pedazos”. Fromm insiste en que la necrofilia, no es paralela, sino alternativa a la biofilia. La necrofilia como tendencia psicopatológica a la destructividad y la violencia es el resultado de una “invalidez” o falta de madurez psíquica. “Es el resultado de una vida no vivida, del fracaso para llegar a una determinada etapa más allá del narcisismo y la indiferencia” (*Ibid*, p. 366). ¿Cómo liberarse entonces de la necrofilia? La liberación interior, según Fromm (2007, pp. 22-23) constituye una forma de expresar la búsqueda de finalidad y sentido de la vida humana que resulta común tanto en tradiciones orientales como occidentales. Esta búsqueda implica, básicamente, ‘romper las cadenas de la codicia y del engaño’, y se encuentra articulada al óptimo desarrollo de la razón. Fromm nota que en las sociedades materialistas esta idea se ha tergiversado limitándose a la “liberación del dominio exterior” y a la satisfacción de las necesidades materiales. Este predominio de la exterioridad sobre la interioridad hizo perder de vista que muchas democracias occidentales podían encubrir diversas formas de dominación. Fromm (*Ibid.*, pp.24-25) enfatiza que la sociedad industrializada no ha hecho otra cosa que ‘trasladar las cadenas del exterior al interior del hombre’. El hombre, creyendo ser libre se deja atiborrar de los productos y necesidades creadas por la sociedad consumista y renuncia a la tarea de desarrollarse a sí mismo. En resumen, el principal aporte de la visión

del self ampliado de Fromm a la ecosofía de Naess es la distinción entre una visión comprensiva del self dirigida a la actualización de las potencialidades humanas y a superar una visión reducida del yo puede conducir al utilitarismo o al egoísmo radical. El egoísmo, escribe Fromm (2006, p. 10) “se relaciona no sólo con mi *conducta*, sino con mi *carácter*. Significa que lo deseo todo para mí; que poseer y no compartir me da placer; que debo ser avaro, porque mi meta es tener, y que soy más cuanto más tengo”. El hombre, según Fromm, posee una naturaleza que puede ser definida objetivamente. Y agrega: “La finalidad es la misma de todos los seres vivientes, a saber, su más perfecto ejercicio y la más plena realización de sus posibilidades” (Fromm, 2007, p. 10). La finalidad de la vida humana según Fromm no consiste en sacrificar la propia vida para buscar satisfacer los deseos o intereses del otro, sino en luchar para alcanzar la propia autorrealización y esto solo puede hacerse cuando la sociedad promueve nuestra capacidad natural para la biofilia, el amor y la libertad. Naess usó el ejemplo de Fromm de una madre conscientemente “desinteresada” que aspira a ser útil para sus hijos y se vuelve ansiosa y estresada por todo el asunto de dedicarse a sus intereses. Sin embargo, contrariamente a sus expectativas, los propios niños no parecen quererla. Naess (2005a, p. 519) cita a Fromm (1956, pp. 59): los niños no muestran la felicidad de las personas que están convencidas de ser amadas; están ansiosos, tensos, temerosos de la desaprobación de la madre y ansiosos por estar a la altura de sus expectativas”. Con este ejemplo Fromm busca enfatizar que el amor propio no solo es compatible con el amor por los demás, sino que es un componente importante de este. El hombre, piensa Fromm, tiene una naturaleza tal que lo impulsa a buscar ‘la más completa realización de todas sus posibilidades’; esta finalidad de la vida humana es la misma de todos los seres vivientes. En el hombre, del mismo modo que en el animal o en la planta hay una tendencia a preservar y actualizar sus propias potencialidades. El hombre ha de buscar y

adecuar su propia vida siguiendo ciertas normas naturales que son comunes a todos los seres vivos. La pregunta ética para Fromm (1997) es: ¿cuáles deben ser las normas y valores para que el hombre alcance la realización de sí mismo y de sus potencialidades? Estas normas y valores deben responder al intento de construir una vida en común con otros. El humano es el único ser capaz de reconocer su soledad y la pérdida de sus vínculos con la naturaleza y que tiene el doble anhelo de “abrazar el todo y fundirse en los otros”; alcanzar la unidad, al mismo tiempo que “preserva su independencia y particularidad”. En esta tensión entre ampliar su self y conservar su singularidad se despliega el drama de la condición humana:

La existencia humana se caracteriza por el hecho de que el hombre está solo y separado del mundo; al no poder soportar la separación, se ve impulsado a buscar la relación y la unidad. Hay muchas formas en las que él, como entidad única, permanece intacto; sólo uno en el que sus propios poderes se despliegan en el mismo proceso de relacionarse. Es una paradoja de la existencia humana que el hombre deba buscar al mismo tiempo la cercanía y la independencia; por la unidad con los demás y al mismo tiempo por la preservación de su singularidad y particularidad (Fromm, 1950, pp. 96-97).

El mundo industrial moderno, según Fromm (2005, p. 134), “desarrolló al individuo —y lo hizo más desamparado—; aumentó la libertad —y creó nuevas especies de dependencia—.” Este fragmento recoge nuevamente la antropología paradójica frommiana expresada en la tensión dialéctica entre libertad y soledad. El hombre, al haberse desarraigado del mundo natural, es libre de desarrollar y actualizar sus potencialidades y ello lo impulsa a buscar la relación y la unidad. Pero, al mismo tiempo, su existencia social en el marco de la sociedad moderna lo impulsa a afirmar su autonomía e independencia. “[L]a estructura de la sociedad moderna afecta simultáneamente al hombre de dos maneras: por un lado, lo hace más independiente y crítico, otorgándole una mayor confianza en sí mismo, y por otro, más solo, aislado y atemorizado” (*Ibid.*, p. 135). Esta doble tendencia antropológica hacia la unidad y la individualidad tienen además un doble registro afectivo: “El odio es un deseo apasionado de destrucción; el amor es la apasionada afirmación de un objeto; no es un afecto sino una

tendencia activa y una conexión íntima cuyo fin reside en la felicidad, la expansión y la libertad de su objeto” (Fromm, 2005, p. 146). Fromm utiliza el pensamiento dialéctico de Hegel para mostrar una vía para la superación de esta antinomia de la libertad: “la dialéctica de la libertad en la unidad de la *libertad negativa* como “libertad de” exterior, individual, limitaciones de condiciones injustas, inhumanas y destructivas y *libertad positiva*, que es la capacidad de crear, imaginar y “ser” libre dentro de uno mismo, así como con los demás y la naturaleza de formas que trascienden la alienación”(Dagostino & Lake, 2014, p. 17). La libertad negativa plantea un deber de liberarse uno a sí mismo de tendencias inhumanas, injustas y autodestructivas impuestas por la sociedad. Fromm (2005, p. 308) escribe:

[El hombre moderno]se ha liberado de las autoridades tradicionales y ha llegado a ser un individuo; pero, al mismo tiempo, se ha vuelto aislado e impotente, tornándose el instrumento de propósitos que no le pertenecen, extrañándose de sí mismo y de los demás. Se ha afirmado además de que tal estado socava su yo, lo debilita y asusta, al tiempo que lo dispone a aceptar la sumisión a nuevas especies de vínculos. La libertad positiva, por otra parte, se identifica con la realización plena de las potencialidades del individuo, así como con su capacidad para vivir activa y espontáneamente

Nuestro objetivo como humanos es ser libres y vivir auténticamente. Una vida libre y significativa exige hacer el esfuerzo interior conducente a actualizar y desarrollar nuestras potencialidades para el amor, la paz y la relación amistosa con los otros y con el mundo. Volverse libre significa cargar con el peso de la propia existencia, elegir por nosotros sí mismo y tener el valor de ser y hacerse imputable¹³² ante las consecuencias benéficas o dañinas de nuestros propios actos. Sin embargo, lo que ha sucedido es que incluso cuando el hombre moderno ha logrado esta libertad negativa (libertad “de”), no ha logrado ser libre en el sentido de vivir bien y autocultivarse para ser el artífice de su propia existencia (libertad positiva). Esto se debe, piensa Fromm, a que no ha logrado deshacerse del *miedo* inconsciente

¹³² Como es sabido, este es uno de los elementos de “la fenomenología del hombre capaz” que Ricoeur desarrolla en: *Caminos del reconocimiento* (Ricoeur, 2006, p. 138 y ss).

a la libertad. Fromm (2005, p. 167) escribe: “en nuestro esfuerzo por escapar de la soledad y la impotencia, nos disponemos a despojarnos de nuestro yo individual, ya sea por medio de la sumisión a nuevas formas de autoridad o por una forma de conformismo compulsivo con respecto a las normas sociales imperantes”. La sociedad moderna, con todos sus artilugios, ha empujado al hombre al aburrimiento y a la falta de alegría. El hombre moderno, que lucha ansiosamente por incrementar su estándar material de vida demanda emociones y distracciones que le ayuden a olvidarse de sí mismo en lugar de luchar por una vida rica, profunda y abierta a lo desconocido. “Quiere tener mucho y consumir mucho, en vez de ser mucho” (2007, p. 53). La necesidad crucial tanto en la época de Fromm como en la época actual – abrumada por las guerras, la crisis ecológica, el racismo, la violencia de género, la inequidad y el miedo pandémico (Ornell et al., 2020) – es avanzar hacia una orientación productiva y alegre hacia la vida que satisfaga los sentimientos de soledad, aislamiento, alienación y separación. Esto requiere proporcionar una solución positiva para la necesidad psíquica de relacionarse (Dagostino, Vicki & Lake, 2014).

Siguiendo esta línea de pensamiento, Naess (1989) advertirá que el ser humano tiene un impulso constitutivo a relacionarse no solo con otros seres humanos, sino también con seres no humanos y con la vida orgánica e inorgánica. Este humanismo se basa en la experiencia humanista concreta: “Esta experiencia humanista consiste en el sentimiento de que cada humano me es ajeno, de que “yo soy tú”, de que yo puedo comprender a otro porque ambos tenemos en común los mismos elementos de la existencia humana. [...] El ensanchar la idea de sí mismo, el trascender la conciencia y el iluminar la esfera de lo inconsciente social ofrecerá al hombre la posibilidad de experimentarse en su humanidad entera” (Fromm, 2007, p. 15). Fromm recupera la idea del Renacimiento según la cual: “Cada individuo representa la humanidad entera, y la misión del hombre es desarrollar la humanidad en sí mismo”

(Fromm, 2007, p. 88). Él encuentra que esta idea se repite en pensadores como Rousseau, Herder y Lessing hasta Goethe: en todos ellos encontramos la misma idea, a saber, que “sólo desarrollando plenamente su individualidad puede el hombre experimentar su propia humanidad” (*Ibid.*, p. 92). En definitiva, Fromm defiende la idea de “ensanchar el self” como vía para llegar a descubrir la humanidad dentro de uno mismo. Sin embargo, ante el hombre moderno se enfrenta a un nuevo y radical *peligro* derivado del poder tecnológico desplegado a escala planetaria. En la conferencia de 1961 titulada: “El humanismo como posibilidad de supervivencia”, Fromm (2007, p. 20) escribe:

Hablar hoy sobre el tema «El hombre moderno y su futuro» no sólo significa preguntarnos cómo será el futuro del hombre, sino preguntarnos también si es que el hombre va a tener futuro. A la vez, esta pregunta por el futuro no se refiere sólo al hombre moderno y su civilización; en vista de la creciente capacidad destructiva de las armas atómicas, se trata, en concreto, de la vida del hombre en la Tierra. El que hayamos de plantearnos semejante cuestión ocurre ciertamente por vez primera en la historia del hombre. La bomba atómica es el síntoma más grave de la enfermedad de la sociedad moderna.

El problema metafísico del hombre moderno entonces no es sólo cómo superar su existencia paradójica tensionada entre la búsqueda de unidad y la individualidad, entre la anhelada libertad y la dependencia, sino que, ante el poder destructivo que las armas atómicas representan, el hombre debe preguntarse, a su vez, ‘si va a tener futuro’. La pregunta por el futuro concierne esencialmente a la civilización técnica ante la cual el hombre moderno se siente a la vez inconscientemente atraído y racionalmente desafiado¹³³. Lo que resulta paradójico es que, al hombre moderno, según Fromm (2007, p. 53):

Le atrae más lo muerto y lo mecánico que la vida y lo viviente. Empleando una palabra de Unamuno, yo he llamado «necrofilia» a esta atracción por lo que no vive y, «biofilia», a la atracción por lo que vive. A pesar de toda la importancia que se da a la diversión, nuestra sociedad provoca cada vez más necrofilia y cada vez menos amor a la vida. Todo lo cual produce un gran aburrimiento, que se compensa sólo superficialmente variando sin cesar los estímulos.

¹³³ Atraído, porque el uso y las aplicaciones de la técnica moderna encarnan para el hombre moderno una *potencialidad redentora y salvífica* para lidiar con la *vulnerabilidad humana* y para mantener la cordura ante la *potencialidad* a la vez *constructiva y destructiva* que ella misma representa. Desafiado porque, ante las abrumadoras e insospechadas consecuencias que la técnica tiene en el mundo y en la vida humana y no humana, la racionalidad se ve en la necesidad de reconocer su *falibilidad epistémica*. Ver: (Jonas, 1982, 2015).

Como en el tiempo de Fromm, hoy las tendencias sociales no solo favorecen nuestros impulsos hacia la necrofilia, la destructividad y el odio, sino que incluso instituyen en deber todos los impulsos hacia la violencia y el consumismo. Fromm (2007, pp. 35-36) encuentra que “la enajenación, la cosificación del hombre, la pérdida del dominio de sí mismo y el haberse dejado dominar por las cosas y las circunstancias que él crea”, son testimonio de que ‘el concepto del mal ha sufrido una transformación fundamental’: Hoy “no se trata ya del mal frente al bien, sino de que hay una nueva inhumanidad: *la indiferencia*. Es la total enajenación de la vida, la total indiferencia frente a ella” (*Ibid.*, p. 36). La única manera de escapar de esta encrucijada es desarrollar un nuevo humanismo crítico y de raíz social encaminado a la promoción de la biofilia y la empatía como antídoto contra la cultura de la necrofilia y la indiferencia. Todo lo anterior tiene un fuerte entronque con la crisis ecológica y de salud que estamos viviendo. La crisis ecológica no es algo allá *afuera*, sino algo que concierne directamente a lo que significa ser humanos. Al decir que hay una crisis ambiental podemos perder de vista que esta crisis atañe, de modo directo, a la manera como diseñamos nuestras casas, nos alimentamos, al transporte que decidimos usar para ir al trabajo y a nuestros estilos de vida y a nuestra manera de relacionarnos con el mundo y la vida no humana. En síntesis, si la diversidad natural ha forjado buena parte de la emocionalidad y la inteligencia humana, entonces la destrucción sistemática de la naturaleza inherente a la tecnología y a la economía contemporáneas es un hecho que conmueve las bases de la vida. Por esta razón, es imposible atentar contra la biodiversidad sin socavar al mismo tiempo nuestro propio ser y sin atentar contra la totalidad de la vida humana y no humana.

3.4 La ética de la biofilia y la ecosofía: Alternativas a la destructividad humana

La premisa de partida de este apartado es que el humanismo normativo de Fromm se configura en el contrapunto entre biofilia y necrofilia. La biofilia ‘expresa el amor apasionado por la vida y por todo lo que vive; es un deseo de participar en el mayor crecimiento ya sea en una persona, planta, idea o un grupo social’ (Fromm, 1973, p. 375). Lo opuesto, la necrofilia, es la tendencia hacia la destructividad y, en ciertos casos, exige de una desconexión afectiva y existencial entre la vida humana, animal y el ambiente. Esta tendencia hacia la destructividad se concreta en la voracidad del consumo y en la tendencia hacia nuevas formas de entretenimiento para eludir la angustia y el aburrimiento: “Como no hay bastantes bienes de consumo que satisfagan los apetitos crecientes de un proceso vital cuya energía, que ya no se gasta en el esfuerzo y en los problemas de un cuerpo que trabaja, se debe agotar en el consumo, es como si la vida misma tendiera hacia las cosas que nunca le estuvieron destinadas” (Arendt, 1993, p. 223). En la tendencia hacia la destructividad no solo los “objetos” son representados como “existencias” (*stocks*) dentro de la sociedad del consumo, sino que todo el mundo no humano es visto y tratado de esta manera. Los animales y ambientes son aprehendidos como extraños, amenazantes y como fuente de hostilidad. Además, existe la *biofobia* que se expresa en la tendencia al odio a la naturaleza y en una actitud de rechazo a todo lo viviente. La manifestación actual de la biofobia – explícita en la necesidad de controlar la naturaleza –, ha llevado a un mundo en el que cada vez es más fácil ser biofóbico (Orr, 1993, p. 419). Cada vez es más frecuente encontrar grandes ecosistemas marinos y terrestres atestados de plásticos; en muchas regiones vemos “zonas muertas” colmadas de autos, maquinaria y residuos industriales; y cada vez es más común encontrarse con ríos sin vida de cuya fetidez y aguas es mejor mantenerse alejados. La biofobia en todas sus formas reduce el rango de experiencias y la alegría de la vida de la misma manera que la

incapacidad de lograr relaciones cercanas y amorosas limita una vida humana amplia y con profundo significado. En este apartado, se reconstruye la ética del biófilo y ecosófos y se analiza de qué manera estas nociones pueden ser relevantes para resignificar la noción de One-Health en términos normativos. Específicamente, se indaga por la relevancia de estos conceptos para el desarrollo de una conciencia ecológica capaz de reconocer el valor y el entrelazamiento entre la vida humana, animal y los ambientes.

Aunque en la literatura en torno a la ecofilosofía no se ha problematizado suficientemente el rol del ecosófos, en una lectura comparativa puede evidenciarse una conexión entre el ecosófos de Naess y el biófilo de Fromm. El término *ecosófos* es tematizado por Naess en: “A Defence of the Deep Ecology Movement” donde él responde a algunas de las críticas de Watson (1981). Naess escribe: “El término ecosófos (*ecosopher*) que él usa, generalmente se refiere a un filósofo cuya visión total está inspirada en la ecología y el movimiento de la ecología profunda. Tanto Sessions como yo somos partidarios del movimiento y también somos ecosófos, pero la gran mayoría de los partidarios no han desarrollado ninguna ecosofía”. Naess utiliza el término ecosófos para enfatizar la relación entre visiones últimas y decisiones concretas, esta conexión, piensa, no está implicada en el conocimiento de la ecología (Naess, 1989), sino que sólo puede derivarse de una filosofía de vida inspirada en la sabiduría práctica (*phronesis*). Esta sabiduría surge del reconocimiento del entrelazamiento humano con otras formas de vida y de la vulnerabilidad de la Tierra. La sabiduría es, primariamente, sabiduría de la casa, del self en el lugar, pero también, es una sabiduría de la salud planetaria. Para cuidar de la ecosfera como un todo necesitamos cultivar un conjunto de actitudes y prácticas vinculadas al cuidado atento y a una relación acorde con todo lo que vive. La ecosabiduría envuelve una comprensión positiva de la vulnerabilidad humana y el reconocimiento de los límites del conocimiento científico (Deane-Drummond,

2004; Natali, 2019; Valera, 2016). Para Naess, esta sabiduría de la casa o ecosofía tiene dos elementos, en primer lugar, una “visión total” que indaga por los componentes relacionales que están implicados en una situación dada y, en segundo lugar, un elemento *normativo* que exige hacer explícitos los valores e hipótesis en juego que están implicados en nuestras decisiones concretas¹³⁴. Seguidamente se reconstruyen la ética del biófilo y la del ecosófos como alternativas a la destructividad humana y como una vía para el desarrollo de estilos de vida saludables.

El ecosófos es alguien capaz de experimentar un profundo sentido de identificación con diversas formas de vida. En el corazón de la ética ecosófica resuena una idea de profundo significado: “No es la Tierra la que necesita sanación. Somos nosotros los enfermos. Necesitamos *ecosofía*” (Panikkar, 2020, p. 62). El propio Arne Naess dedicó la mayor parte de su vida a “vivir en las montañas”, viviendo en condiciones que muchos consideran hostiles y también fue un reconocido alpinista, actividad que él ejerció hasta los últimos años de su vida. Naess, según Zimmerman (1992), fue alguien enérgico y jovial. Naess ‘siempre estaba listo para explorar un acantilado, un sendero de montaña o una idea’. Aunque se sentía feliz de explicar sus propia ecosofía, no creía que ésta era algo a lo que los demás debían adherir, sino que él mismo buscó ser un ejemplo de alguien dispuesto a ver y experimentar la vida como un proceso; alguien que disfrutaba vivir “al aire libre” (*Friluftsliv*). Como Naess (2005, p. 52) escribe: “Mi propósito principal al anunciar que me siento como en casa en “Ecosophy T” es didáctico y dialéctico. Espero hacer que otros anuncien su filosofía. [...]. Siguiendo a Sócrates, quiero provocar cuestionamientos hasta que otros sepan dónde están los asuntos

¹³⁴ Naess (1989, p. 107) escribe: “El desarrollo no normativo de la sabiduría de la casa ha hecho que sea fácil hablar de economía “pura” y decir por implicación que cualquier otra consideración, como los costos sociales de una decisión económica, no puede ser relevante dentro de la economía”.

básicos de vida y muerte”. Naess estuvo persuadido de que ‘toda la vida está interrelacionada’ y de que ‘cada forma de vida es valiosa en sí misma’, pero no buscó persuadir a los otros para que siguieran su propia filosofía de vida, sino que intentó provocar que otros descubrieran la suya. Naess – inspirado en la simplicidad, sencillez y humildad de Gandhi–, anuncia un estilo de vida ecosófico basado en el principio “vida rica en fines con simples en medios” (Bodian & Naess, 1982) y denuncia los “estilos de vida derrochadores y ecológicamente destructivos”. Él sostuvo que la cultura del derroche en los países ricos debía disminuir, mientras que las condiciones materiales en el Tercer Mundo debían aumentar. Y enfatizó que lo importante para vivir bien no es sólo “cuanto tienes”, sino cuáles son tus prioridades y cómo te sientes (Sessions, 1996, p. 4).

La persona biofílica, escribe Fromm (1973, p. 365), “prefiere construir antes que retener. Es capaz de preguntarse y prefiere ver algo nuevo que encontrar la confirmación de lo viejo. Ama la aventura de vivir más que la certeza. Ve el todo en lugar de solo las partes, estructuras en lugar de sumas. Quiere moldear e influir con el amor, la razón y el ejemplo; no por la fuerza [...]”. La ética del biófilo piensa Fromm, tiene sus propias definiciones de lo que es *bueno* y *malo*. ‘Bueno es todo lo que reverencia, abraza y sirve a toda la vida; todo lo que permite y potencia su despliegue y crecimiento’; en tanto que malo ‘es todo lo que sofoca la vida, la reduce, la corta en pedazos’ (1973, pp. 365-366). La visión de la biofilia de Fromm, a diferencia de la de Wilson (1984), no es de corte coevolucionista¹³⁵, sino humanista y hace referencia al “amor por la vida y por lo vivo”¹³⁶. En Fromm también persiste la preocupación

¹³⁵ Wilson propone que la biofilia evolucionó por selección natural en un contexto cultural, un proceso al que se refiere como coevolución genético-cultural. Ver: (Simaika, John & Samways, 2010).

¹³⁶ Panikkar (2010, p. 79) argumenta que la salud, apropiadamente comprendida, debe pensarse en conexión con la espiritualidad y el cuerpo: “Sabiduría significa saber saborear la Vida, pero solo se puede «disfrutar» de algo si se es «frugal»; la «frucción» requiere el «usufructo». La posesión del «fruto» no le permite «fructificar». Y agrega: “Que la medicina sea meditación y moderación es de nuevo lo que nos dice la experiencia humana condensada en las mismas palabras (las tres provenientes de la misma raíz: *med*)”. Esta conexión entre

por cierta sabiduría de la vida. Esta sabiduría es una sabiduría que dice *sí* a la vida y que se opone a la muerte y a la destructividad: “Mientras la vida se caracteriza por el crecimiento de una manera estructurada, funcional, el individuo necrófilo ama todo lo que no crece, todo lo que es mecánico. La persona necrófila es movida por el deseo de convertir lo orgánico en inorgánico, de mirar la vida mecánicamente, como si todas las personas vivientes fuesen cosas” (Fromm, 1966, p. 31). Fromm dice que un ejemplo claro de tipo necrófilo es Hitler, alguien que se complacía no sólo en la aniquilación de todos aquellos a quienes consideraba sus “enemigos”, sino que incluso “en los días de la *Götterdämmerung* o Crepúsculo de los Dioses, y el final, demostraron que su satisfacción más profunda estribaba en presenciar la *destrucción* total y absoluta” (*Ibid.*, p. 29). El biófilo vive en el presente y su existencia es una constante búsqueda de formas creativas de construir un mundo habitable y un futuro común. El necrófilo, por el contrario, “vive en el pasado, nunca en el futuro. Sus emociones son esencialmente sentimentales”, en el sentido de que es una búsqueda constante y enfermiza de las emociones pasadas. “Sus valores son exactamente lo contrario de los valores que relacionamos con la vida normal: no la vida, sino la muerte los anima y satisface”. Una de las características más notoria del necrófilo es su actitud hacia la fuerza: “«Fuerza es, según la definición de Simone Weil, la capacidad para convertir un hombre en un cadáver». Así como la sexualidad puede crear vida, la fuerza puede destruirla” (*Ibid.*, p. 30). La necrofilia es la única tendencia de la vida que va *en contra* de la vida¹³⁷. El necrófilo busca

medicina, meditación y moderación está completamente ausente en la comprensión moderna de la salud. Como Weil señala: “La vida moderna está entregada a la inmoderación. La inmoderación lo invade todo: acciones y pensamiento, vida pública y privada” (Weil, 2002, p. 153). Una visión de la salud sin frugalidad y sin moderación sólo puede conducir a la violencia ecológica, por una parte, y a extender la inequidad social y el racismo ecológico, por otra.

¹³⁷ La tendencia hacia la necrofilia plantea una contradicción radical: “La necrofilia constituye una orientación fundamental; es la única respuesta a la vida que está en completa oposición con la vida; es la orientación hacia la vida más morbosa y peligrosa de que es capaz el hombre” (Fromm, 1966, p. 35).

destruir a los otros, aunque, en última instancia, el intento de la *aniquilación total* lleve a la autodestrucción. “La interpretación de Fromm de la “necrofilia” es directamente política. Por ejemplo, Fromm escribe que el necrófilo ama la “ley y el orden” y la burocracia” (Braune, 2014, p. 143). El necrófilo, como el burócrata nazi Eichmann, “transforma toda la vida en la administración de las cosas”. Fromm sostiene que los dos tipos de burocracia, tanto el capitalista como la soviética, junto con el fascismo promueven la necrofilia y la destrucción de la vida¹³⁸. El necrófilo, según Fromm es incapaz apreciar la belleza de la vida y de lo vivo y solo llega a relacionarse con el mundo y con los otros a través de la posesión: “El individuo necrófilo puede relacionarse con un objeto —una flor o una persona— únicamente si lo posee; en consecuencia, una amenaza a su posesión es una amenaza a él mismo; si pierde la posesión, pierde el contacto con el mundo. [...] Ama el control, y en el acto de controlar mata la vida”.

Fromm recupera la estética de la atención de Weil (2002, p. 149) quien escribe: “Lo bello es una atracción carnal que nos mantiene a distancia e implica una renuncia”. El goce estético requiere del desencadenamiento de la atención. Estar atento no es “arrojarse en las cosas”, sino ser capaz de “contemplarla a-distancia”. Esto supone una conexión distante que abre paso a una reconfiguración de la relación entre el self y el mundo: “Solo se requiere atención, esa atención que es tan plena que el “yo” desaparece. Tengo que privar a todo lo que llamo “yo” de la luz de mi atención y dirigirla hacia lo que no se puede concebir” (*Ibid.*, p. 118). A través de la atención y de su forma consumada, la contemplación mística, “experimentamos

¹³⁸ Tanto el sadismo como la destructividad son formas de escape a la libertad y las dos reflejan el temor a la vida: “Fromm afirma que la necrofilia está estrechamente relacionada tanto con el sadismo como con el instinto de muerte, aunque ningún concepto explica completamente la necrofilia. [...] “Pero ni el sadomasoquista ni la personalidad destructiva están realmente preocupados por el otro. Cada uno se siente personalmente agraviado, y cada uno se venga del otro —intentando convertir al otro en un objeto o no entidad impotente— para evitar enfrentar la realidad de sus propias vidas insatisfechas e insatisfechas” (Braune, 2014, p. 143).

el atractivo de algo distante” (*Ibid.*, p. 118). La atención es en sí misma una virtud vinculada a un acto de apertura humilde que descansa en lo que Weil llama la privación del yo. “En el acto de percepción estética permanecemos inmóviles y nos unimos con aquello que deseamos sin acercarnos a ello. En ese instante hay atención pura: nuestra renuncia a imaginar, nuestra cesión ante la intención artística es total” (Aladro-Vico, 1998),¹³⁹. El necrófilo por el contrario no es capaz de “disfrutar-a-distancia” de la belleza y de lo viviente, sino que sólo puede relacionarse con el objeto si lo posee y en el esfuerzo de poseer y dominar lo destruye y termina autodestruyéndose. La orientación opuesta a la necrofilia, según Fromm, es la biofilia, “su esencia es el amor a la vida, en contraste con el amor a la muerte. Como la necrofilia, la biofilia no está constituida por un rasgo único, sino que representa una orientación total, todo un modo de ser. Se manifiesta en los procesos corporales de una persona, en sus emociones, en sus pensamientos, en sus gestos” (Fromm, 1966, p. 35). Esta tendencia a vivir se expresa en todo hombre y en todos los organismos vivos. Y aquí Fromm cita a Spinoza: “Todas las cosas, en cuanto son, se esfuerzan por persistir en su ser”¹⁴⁰. Esta “tendencia hacia la vida” que puede observarse en el intento del pasto por crecer y buscar la luz solar en medio de las piedras y en el intento de los animales por conservar su vida hasta sus últimas fuerzas es común a toda la realidad viviente. Fromm sugiere que esta tendencia hacia la vida tiene dos polos: por un lado, el esfuerzo por conservar la vida y combatir la muerte y, por otro lado, en su aspecto más positivo, “la materia viva tiene la tendencia a integrar y unir; tiende a fundirse con entidades diferentes y opuestas, y a crecer de un modo estructural” (*Ibid.*, p. 36). De manera similar, la persona biófila busca el desarrollo simbiótico en el que su florecimiento no choca ni pone en peligro las posibilidades de realización y

¹³⁹ Para la relación entre atención y silencio creativo, Ver: (Freeman, 2015; Thomas, 2020).

¹⁴⁰ *Ética*, III, Prop. VI. (Spinoza, 2000).

crecimiento de los demás, sino que busca fomentarlo: “La conciencia de la persona biófila no es la de obligarse a abstenerse del mal y hacer el bien. [...] La conciencia biófila es movida por la atracción de la vida y de la alegría” (*Ibid.*, pp. 37-38). Fromm relaciona el carácter biófilo con la productividad, un modo activo de relación en todas las áreas de la vida que permite al hombre realizar sus potencialidades creativas (Landis, 1975, p. 475). Siguiendo la estética de la atención de Weil, podría decirse que el biófilo se esfuerza por disfrutar-a-distancia de lo bello y de la vida y logra “identificarse con el universo mismo”¹⁴¹. El biófilo ama la vida, pero esto no reduce ni es un obstáculo para el amor propio; el biófilo disfruta de la soledad y de la amistad y siempre procura explorar nuevas maneras de vivir en profundidad y de manera alegre y activa. La conciencia biófila, escribe Fromm (*Ibid.*, p. 38) “se orienta rápidamente hacia la vida y procura hacer el bien. La Ética de Spinoza es un ejemplo notable de moral biófila”. Es importante notar que estas dos tendencias de la necrofilia y la biofilia que Fromm describe están vinculadas a su visión humanista de conjunto:

La esencia del hombre es una conjunción o, como dice Heidegger, una locatividad fundamental. Y según yo la entiendo, esta locatividad es precisamente una situación de dicotomía existencial o, por emplear un vocabulario algo menos especial, es precisamente un estado de conflicto entre el hombre como animal que vive dentro de la naturaleza y el hombre como lo único de la naturaleza que tiene conciencia de sí; que, por consiguiente, puede tener conciencia de su apartamiento, desamparo y fragilidad; y que, por tanto, debe hallar nuevas vías de unión con la naturaleza y con sus semejantes. El hombre nace, individual e históricamente, y al darse cuenta de su apartamiento del mundo se volvería loco si no encontrase un medio de vencer este apartamiento y recobrar la unión. Estoy convencido de que ésta es la pasión más fuerte del hombre: evitar y superar la plena experiencia del apartamiento y lograr una nueva unión (Fromm, 2007, p. 100).

La *necrofilia* y la *biofilia* serían las dos formas de vencer el aislamiento y lograr la unión. En la primera tendencia se efectúa un “regreso a la naturaleza” que implica “volver a hacer del hombre un animal prehumano, por decirlo así, eliminar en el hombre lo que es

¹⁴¹ Weil (2002, p. 140) agrega: “Debemos identificarnos a nosotros mismos con el universo en sí mismo [...]. Que el universo entero sea para mí, en relación con mi cuerpo, lo que es el bastón de un ciego en relación con su mano. Su sensibilidad ya no está realmente en su mano sino al final del palo. Limitar el amor de uno al objeto puro es lo mismo que extenderlo a todo el universo”.

específicamente humano: su razón, su conciencia” (*Ibid.*, p. 100). A la segunda accedemos cuando actualizamos las “facultades específicamente humanas de razón y amor” que nos ayudan a sentirnos y estar en casa en el mundo, esto da lugar a una “nueva armonía consigo mismo, con sus semejantes e incluso con la naturaleza” (*Ibid.*, p. 101).

3.5 El *Self ecológico* y la conexión con el Lugar: Naess y Tvergastein

Siguiendo los aportes de Fromm, Spinoza, Thoreau y Gandhi, Naess llama a una ‘disminución progresiva de la autodestructividad y la fragmentación para poder alcanzar la norma principal de la ecosofía: ¡Self-realización!’ (2005e, p. 315). La visión del ecosófos de Naess se articula a lo que él llama el Self ecológico: “Tradicionalmente, se ha considerado que *la madurez del yo* se desarrolla a través de tres etapas: del yo al yo social (incluido el yo), y del yo social al yo metafísico (incluido el yo social). Nuestro entorno inmediato, nuestro hogar (al que pertenecemos como niños) y la identificación con seres vivos no humanos se ignoran en gran medida” (Naess, 2005a, p. 516). Esta definición, piensa Naess, no hace justicia a nuestra relación con la naturaleza y con los demás seres vivos y agrega: “Nuestro entorno inmediato, nuestro hogar (al que pertenecemos como niños) y la identificación con seres vivos no humanos se ignoran en gran medida” (*Ibid.*, p. 519). Él introduce el concepto de *self ecológico* para enfatizar una visión del *self-en-el-mundo* mucho más rica y constitutiva que pueda hacer justicia a nuestra “locatividad existencial”. Por esta vía llega a tematizar las complejas relaciones entre el self humano, la vida no humana y los ambientes¹⁴². La ecosofía de Naess puede interpretarse como una defensa (fuerte) de que el self no está constituido exclusivamente por relaciones con otras personas en la sociedad

¹⁴² “Heidegger llama circunspección (*Umsicht*) a la facultad mediante la cual se identifican las cosas que están al alcance de la mano, y esto, dice, es una especie de visión. Pero, como él mismo admitiría, estar en casa en un ambiente determinado no es simplemente verlo de una manera particular” (James, 2009, p. 27).

humana, sino que además el *estar* y el *sentirse en casa en la naturaleza* forma parte de las relaciones constitutivas del self ecológico. Esta visión se fundamenta en el rechazo de la imagen del hombre en el ambiente y en la afirmación de la *perspectiva relacional de campo total* que él desarrolla (Naess, 1973). Naess explica que la relación con la naturaleza no es algo accesorio, sino parte fundamental de un *self maduro*. En otras palabras, nuestras relaciones con los ambientes, paisajes y con otros animales en “comunidades mixtas” son una parte integral de nuestra constitución básica como seres humanos. Uno de los aspectos novedosos de la defensa ecológica de Naess fue su visión comprensiva del self humano y su afirmación del valor intrínseco de la vida no humana y del ambiente como base de la Self-realización y del florecimiento compartido (Diehm 2020, p. 3). Naess desarrolla una versión del self expandido que ha dado lugar a varias polémicas¹⁴³. Una de ellas tiene que ver con una absorción del self en el mundo y con una reducción de la distintividad y la diferencia por incorporación de la otredad (De Jonge, 2004; Plumwood, 2000). Sin embargo, en esta investigación se sostiene que Naess se adelanta a algunas de estas críticas al enfatizar que la “integridad” del self no se pierde en el proceso de identificación. Naess defiende la idea de que “somos parte integral de la ecosfera” y cualquier cosa que hagamos en detrimento de los ambientes y paisajes a los que estamos indisolublemente conectados, tarde o temprano, tendrá una repercusión directa en nuestros modos de vida, en nuestras sociedades y en nuestra intimidad ecológica:

No estamos fuera del resto de la naturaleza y, por lo tanto, no podemos hacer con ella lo que nos plazca sin cambiarnos a nosotros mismos. Debemos comenzar a ver lo que nos hacemos a nosotros mismos cuando decimos ‘solo cambiar la naturaleza externa’. Somos parte de la ecosfera tan íntimamente como

¹⁴³ Una de las críticas a la teoría del self expandido de Naess y a la ecología profunda ha venido de pensadoras ecofeministas. Para este debate ver: (Diehm, 2002, 2003; Plumwood, 1993, 2000; Warren, 1987). “Ariel Kay Salleh (1984) incluso ha afirmado que la mayoría de los sistemas de moralidad que conciernen a la naturaleza están debilitados por una preferencia masculina por una jerarquía de derechos de los individuos competidores. El ecofeminismo, afirma, es más profundo que la ecología profunda” (Nash, 1989, p.146).

somos parte de nuestra propia sociedad. Pero la expresión “gotas en la corriente de la vida” puede inducir a error si implica que la individualidad de las gotas se pierde en la corriente (1989, p. 165).

La idea básica que Naess quiere defender al tematizar el self ecológico concierne al autocuidado: cuidar del ambiente, los paisajes y los lugares a los que estamos inextricablemente conectados es una forma de autocuidado, y, a la inversa, dañar de esos lugares es dañar nuestro propio self. Naess sugiere que no hay un yo duro y de límites precisos, sino que el self es, por definición, relacional (1989, p. 175).

Lo que Naess sugiere es que el ecosófo puede llegar a identificarse con ciertos animales, ríos, bosques y montañas a través del proceso de la *empatía* (diZerega, 1995). Cuando logramos sentir como “propio” el sufrimiento de otro ser podemos llegar a considerar sus intereses como formando parte de un sentido extendido de nosotros mismos. Debido a que el hombre está *situado en el mundo* puede tener conciencia de su apartamiento, desamparo y fragilidad ontológica (Fromm, 2007, p. 100). Pero, por otro lado, y gracias a la emergencia de la conciencia ecológica, el hombre es capaz de llegar a una “máxima perspectiva de su condición cósmica” (Naess, 1989, p. 165). “Esto es una especie de unión con la naturaleza. Pero no implica la absorción de uno en algún tipo de todo monista, “Naturaleza” con una “N” mayúscula. Tampoco implica la identificación transpersonal de uno con una realidad más que humana (contra Fox, 1995). Está mejor concebido en términos de armonía” (James, 2009, p. 28). Naess considera que al establecer una relación *íntima y prerreflexiva* con los lugares que habitamos la conciencia de nosotros mismos crece en un sentido no cuantitativo. Como ecósfo y alpinista Naess vivió este proceso de inmersión ecológica en el macizo de Hallingskarvet y encontró que la *inmersión profunda* en el paisaje tiene un poderoso efecto curativo en nuestra corporalidad entrelazada al lugar. Como es sabido, Naess se convirtió en

uno de los escaladores y montañistas más reconocidos de Noruega al liderar una expedición que alcanzó por primera vez la cumbre del Tirich Mir en 1950¹⁴⁴.

Naess (2002, p. 85) advirtió que la inmersión del self en un lugar como Tverganstein abre nuevas modalidades de *conciencia ecológica* y facilita la articulación entre lo *emocional* y lo *racional*. Él enfatizó que hoy sufrimos de un proceso de “pérdida corrosiva del lugar”:

Urbanización, centralización, aumento de la movilidad (aunque los nómadas han demostrado que no todo tipo de desplazamientos destruyen la relación de pertenencia a algún lugar), dependencia de bienes y tecnologías de donde no se pertenece, aumento de la complicación estructural de la vida: todos estos factores [pueden] debilitar o interrumpir la pertenencia constante a un lugar, o incluso obstaculizar su formación. Parece que ya no hay lugar para LUGAR.

Al hablar de esta “pérdida corrosiva del lugar” Naess no se refiere a un lugar “externo”, independiente de nosotros, sino a una *instancia topológica* que nos une emocionalmente con aquello que somos, con nuestros recuerdos, historias y vivencias más íntimas; “perder el lugar” quiere decir perderse uno a *sí mismo*, estar *des-localizado* en un sentido existencial. Esta idea resulta significativa en la sociedad actual en la cual nuestra conexión con el lugar se encuentra obstruida por la destrucción de los bosques y paisajes y, particularmente, por la pérdida de un sentido de nosotros mismos como seres multidimensionales y capaces de desarrollar una vida dentro de lugares y comunidades saludables. Hoy vivimos en un mundo en el que la *cultura de la velocidad* y la *administración del miedo* (Virilio & Richard, 2012) han llegado a moldear los nuevos rasgos de la sociedad tecnocientífica¹⁴⁵. “Sin embargo, la pérdida del lugar se siente, el anhelo persiste, y está enfatiza la necesidad de articular lo que significa pertenecer a un lugar. Hacerlo fortalece el

¹⁴⁴“Aquí, entre los montañistas, quisiera afirmar algo con lo que supongo que todos ustedes están de acuerdo, a saber, que las hazañas de montaña a gran escala no son valiosas para nosotros los escaladores principalmente por las oportunidades de conquistar los grandes obstáculos que ofrecen, sino por los de despertar auténtico entusiasmo por las montañas, su grandeza y su belleza” (Naess, 1951).

¹⁴⁵ “Hubo un tiempo en que las guerras, las hambrunas y las epidemias estaban localizadas y limitadas por un cierto período de tiempo. Hoy en día, es el mundo mismo el que está limitado, saturado y manipulado, el mundo mismo que se apodera de nosotros y nos confina con una claustrofobia estresante” (Virilio & Richard, 2012).

movimiento hacia el desarrollo de un sentido de lugar para revitalizar la relación interna del self con el medio ambiente” (Naess, 2005a, p. 339). En esta cita Naess sugiere que “el anhelo del lugar” es más fuerte incluso que la propia pérdida del ‘lugar’ concreto, de los edificios y de los inmuebles que forman parte de la casa. Para ilustrar lo anterior conviene dar dos ejemplos: habitualmente escuchamos decir: “me cambié de casa” o “perdí la casa”, sin embargo, ninguno de estos dos sentidos la palabra “casa” designa la *casa* como formando parte integral de uno mismo que es el sentido que Naess intenta elaborar: “La casa (*home*) era donde uno pertenecía. Era “parte de uno mismo”, es decir, delimitaba un self ecológico, rico en *relaciones internas* con lo que ahora se llama medio ambiente” (Naess, 2005a, p. 339). La palabra clave para comprender lo que Naess quiere mostrar es “pertenencia”: ¿qué significa que uno pertenece a un lugar? y ¿por qué fortalecer nuestro sentido del lugar revitaliza nuestra relación interna con el medio ambiente? Para comprender lo que significa pertenecer a un lugar, Naess describe su cabina en Tvergastein, en lo alto del macizo noruego Hallingskarvet (Fig. 2 y 3). Pertenecer a un lugar, piensa, significa llevar dentro las huellas de los procesos topológicos que forman parte de las *relaciones internas* del self. Al desarrollar un sentido de pertenencia al lugar el self crece y se expande. Él argumenta que valorar y pertenecer a un lugar concierne a un proceso biocultural y como tal requiere buenas políticas y ecoeducación (Naess, 2005a).



Fig. 2 Arne Naess dejando su cabaña en Tverganstein Foto de: Jorn Moen.
Fuente: <http://www.culturademontania.org.ar/>



Fig. 3 Arne Naess caminando cerca de Tverganstein Foto de: Jorn Moen.
Fuente: <http://www.culturademontania.org.ar/>

Alpinista de toda la vida, Naess creció en los suburbios afluentes de Slemdal en Oslo, Noruega. Su padre murió cuando él todavía era un bebé, y la madre de Naess llevaba a sus hijos con regularidad a su casa de campo en Ustaoset, a cuatro horas en tren desde Oslo. (De

Jonge & Whiteman, 2014, p. 434). Desde niño Naess quedó fascinado por el paisaje montañoso cercano de Hallingskarvet, esta fascinación lo acompañaría durante toda su vida. Una de las primeras experiencias de conexión con la naturaleza y la vida a su alrededor está recogida en *Life's philosophy* donde Naess (2002, p. 22) escribe: “A una edad temprana sentí esa serenidad interior cuando la máquina de vapor que transportaba el tren sopló desde Geilo sobre la línea de árboles hasta la estación Ustaoset, donde teníamos una vista de cuento de hadas del Hallingskarvet. Poco a poco, la roca desnuda se convirtió en un viejo amigo fiel: un sueño divino de una figura paterna”. Como Naess sugiere, uno de los aspectos de lo que significa “pertenecer a un lugar” es gozar la *serenidad del paisaje* como un valor positivo y a la vez, estar en *serenidad-con-uno-mismo*. Naess construyó la cabaña Tvergastein en 1937: “No quería simplemente venir de visita, sino convertirme en alguien que pertenecía allí. En total, he pasado unos doce años de mi vida aquí. Entonces, cuando me preguntan cómo me siento, puedo decir que es aquí donde me siento completamente, sin reservas [...]. Naess, de manera similar a Thoreau decidió permanecer en las montañas de Hallingskarvet para vivir “sin reservas” y también adoptó la célebre frase de John Muir “Escalen las montañas y reciban sus beneficios”. Naess cuenta que mientras estaba en su cabaña él no hacía una clara distinción entre la casa, las flores, los pequeños seres vivos a su alrededor y su propio self. Todo esto, piensa, forma parte de una vasta totalidad, una gestalt de armonía y equilibrio: a través del contacto con el bosque y los paisajes se recupera la vida emocional obstruida por el ruido y la complicación de las grandes ciudades: “Pertenecer a un lugar” y “cultivar la serenidad interior” son parte de un mismo proceso:

En Tvergastein, encuentro serenidad dentro de mí, una serenidad que Hallingskarvet Massif también parece poseer. Amarga explosión y huracán, nieve y lluvia – nada puede perturbar su serenidad. Recuerdo una frase de mi filósofo favorito, Spinoza: *acquiescentia in se ipso*, “una serenidad dentro de uno mismo”. Ese tipo de serenidad no evita que el viento sople con fuerza en la vida. Pero es una concentración interna y una presencia que significa que en todo tipo de situación uno puede sentirse como un ser humano completo. Siento ese tipo de serenidad sólo en la forma de vida aquí en

Tvergastein. La naturaleza parece ayudarnos a encontrar ese tipo de calma. Algunos buscan las montañas, otros el mar, y otros el bosque (2002, p. 21).

Pertenecer a un lugar no impide que la violencia y la guerra pueda tocar a la puerta¹⁴⁶, tampoco evita que las tormentas de la vida sacudan los cimientos de uno mismo, pero sí ayuda a que el self experimente un crecimiento cualitativo para conectarse con más del mundo circundante. Naess reconoció que había cierta “fractura” entre el self y el mundo. Sin embargo, en su práctica como ecosófo él intentó encarnar una manera de vivir en conexión con los ambientes de manera saludable. Si la fisura entre el self y el mundo fuese un abismo infranqueable no podríamos explicar el amor, el cuidado y la intimidad que muchos humanos sienten en relación con los no humanos, con los paisajes y con la ecosfera como un todo. “Es importante para aquellos que han experimentado el proceso corrosivo del lugar, pero de alguna manera salvaron su pertenencia a un lugar (al menos en alguna forma modificada) contarles a los demás cómo sobrevivió su sentido del lugar” (Naess, 2005a, p. 340). Aquí Naess está pensando en una clara orientación aristotélica al valorar la experiencia como una vía importante para el desarrollo del carácter ecológico y la actitud serena hacia las cosas. Todas estas referencias a su infancia y su invitación a “vivir al aire libre” (*friluftsliv*) no son solo una anécdota en su obra, sino que su experiencia en las montañas de Hallingskarvet le sirvió de base para sistematizar su “Ecosofía T” (por Tvergastein). Naess piensa que no es fácil que muchas personas sientan inclinación a identificarse con un lugar como Tvergastein y agrega (Naess, 2005a, p. 340): “Sin embargo, el desarrollo de un lugar para que una persona se sienta como en casa y pertenezca, muestra excepcionalmente claro *algunas de las fuerzas*

¹⁴⁶ “El interés de Naess en la filosofía de acción directa no violenta de Gandhi data de 1930. Las experiencias de Naess en acciones de resistencia no violenta incluyen la participación en el movimiento noruego de resistencia no violenta a la ocupación nazi durante la Segunda Guerra Mundial y, posteriormente, la participación en el movimiento por la paz (especialmente desde 1970)” (Fox, 1992, p. 6).

que operan en el establecimiento de un lugar (o quizás debería decir el establecimiento de un lugar como un Lugar)”. Naess reconoce que entre más alejado es un lugar más se dificulta el desarrollo de relaciones significativas y también reconoció que el clima de Tvergastein ‘afecta negativamente a las principales actividades al aire libre, senderismo, esquí, escalada’. Sin embargo, destaca que el atractivo notable de lugares como este es que ellos brindan una base para llevar una “vida simple en medios, pero rica en fines” (*Ibid.*, p. 352). Naess sugiere que entre menos tiempo y esfuerzo uno dedica a actividades conducentes a elevar el estándar material de vida, más tiempo se libera para gozar de una vida verdaderamente rica y profunda¹⁴⁷. Naess llama “Personal Place” a nuestra pertenencia íntima con el Lugar. El “Lugar”, con mayúscula, no designa únicamente los atributos concretos del paisaje y la geografía en Tvergastein, sino además las *relaciones internas* que constituyen el self como una realidad encarnada y emocionalmente vinculada al Lugar. Mientras estaba en Tvergastein, Naess prestó intensa atención a las algas, flores, ratones, mariposas, avispas y otros insectos, pero también a aspectos del paisaje y la geografía como las rocas, el clima, la temperatura, la nieve, etc., y a partir de esta inmersión en el lugar trazó las bases de su filosofía de vida: “La elección del lugar geográfico se basó más o menos en una serie de requisitos, pero ahora la pregunta era: ¿Qué me exigiría el lugar? ¿Qué tipo de estilo de vida, actividades y ceremonias serían apropiadas para este lugar? ¿Qué sería una vida digna de Hallingskarvet y en solidaridad y respeto por las otras formas de vida?” (*Ibid.*, p. 349). Naess, de manera similar a Thoreau, escucha con atención las interpelaciones del lugar o lo que Leopold llama “el llamado de la montaña”. Para entender lo que significa “pertenecer a un

¹⁴⁷ Esta misma experiencia de *simplicidad voluntaria* la vivieron pensadores como Thoreau, Gandhi, Muir, entre otros quienes influenciaron a Naess. En Gandhi la simplicidad voluntaria se convierte en parte de su código de conducta y es la piedra de toque de su filosofía de resistencia civil no violenta. Ver: (Gregg, 2009).

lugar”, inicialmente uno debe preguntarse por qué quiere florecer y relacionarse con ese lugar y descubrir si su propio estilo de vida, metas y valores últimos se ajustan a tal lugar. Pero luego es el propio lugar el que nos interpela: “Fenomenológicamente hablando, las órdenes dadas por el Lugar y las órdenes dadas por uno mismo son inseparables. Sólo las filosofías que imponen un agudo dualismo sujeto-objeto intentan trazar una frontera entre el yo y “su” entorno geográfico” (*Ibid.*, p. 352). Como puede observarse, lo que Naess enfatiza es que no hay límites precisos entre el self y el no self. El self está ontológicamente constituido por el lugar y es a partir de esta vinculación que podemos valorar el lugar *como* Lugar.

El Lugar, en el sentido fenomenológico que Naess le da no es algo meramente *exterior*, así como la casa no es sólo la construcción, las paredes o las estructuras materiales que la conforman. El Lugar Personal constituye el “entre” que marca el horizonte topológico de Self-realización y despliegue. Y finaliza Naess: “Para la mayoría de nosotros, sin embargo, el Personal Place no puede satisfacer permanentemente todas las necesidades. Esto es válido para Tvergastein” (*Ibid.*, p. 352). Algunas veces, los lugares a los que hemos estado personal y emocionalmente entrelazados pueden quedar deshabitados por un tiempo. Pero, aun así, al volver, uno puede notar que hay algo de uno en ese Lugar y viceversa: que hay partes de ese Lugar que estarán siempre con nosotros sin importar dónde estemos: “Uno queda atrapado en el Lugar, ojalá con buenas consecuencias, pero provocando inevitablemente algunos desajustes en localidades muy distintas del Lugar.” Aquí queda bien expresada la filosofía de procesos que está en la base de la ecosofía T y también en la visión del self ecológico de Naess (Palmer, 1998a). En síntesis, concebir el self como una realidad procesual y como *incrustado en-el-lugar* significa concebirlo *en-situación*, reconociendo tanto su vulnerabilidad como su potencialidad. El self no es algo cerrado y aislado del ambiente, sino una realidad procesual abierta al mundo y a los otros; decir que pertenecemos a un lugar

significa reconocer nuestra fragilidad y dependencia respecto de los lugares y pasajes que habitamos. El self ecológico está constituido por esta red de relaciones de *proximidad, conatividad, dependencia y vulnerabilidad*. La proximidad con otros animales no humanos nos recuerda nuestra fragilidad encarnada y es una manifestación de nuestro destino común en peligro. La sensibilidad ecológica se hace patente en la *relación cordial y cuidadosa*, es decir, al tratar a otras formas de vida sin intentar capturarlas o poseerlas. El self ecológico para ser saludable demanda de la sensibilidad, la afectividad y el trato amoroso, pues solo el amor es capaz de sanar, cuidar y consolar. “Pertener a un Lugar” –usando la expresión de Simone Weil–, significa desarrollar las capacidades para saber *gozar-a-distancia* de las otras formas de vida y de los paisajes de manera serena, respetuosa y amable. La vulnerabilidad emerge ante la imposibilidad de permanecer en un lugar y en el intento *humano* de aferrarnos a los lugares en los que hemos amado la *Vida y lo viviente*. El lugar, después de todo, también está sujeto a la *impermanencia* y a los *procesos topológicos, socioculturales y tecnológicos* que cambian su estructura, su forma y su tonalidad. “Pertener a un Lugar” también significa transformarlo y estar dispuesto a dejarse transformar por él; eventualmente todo Lugar también se transforma en un “No-Lugar” y, por eso, en la otredad absoluta. Naess sugiere que cultivar una relación serena y saludable con el Lugar nos brindará una inmensa variedad de experiencias, renovará nuestra relación con el mundo y nos traerá una vida amplia y en profundidad. Y por esa sola razón, como dice Cavafis (1999), habrá valido la pena el viaje:

Ítaca te brindó tan hermoso viaje.
Sin ella no habrías emprendido el camino.
Pero no tiene ya nada que darte.

Aunque la halles pobre, Ítaca no te ha engañado.
Así, sabio como te has vuelto, con tanta experiencia,
entenderás ya qué significan las Itacas.

3.6 El Self ecológico como self saludable: Un aporte al enfoque de One-Health

Siguiendo su propia filosofía de vida Naess desarrolló una visión original del *self-en-el-mundo* que puede conducir al desarrollo de *actitudes saludables y respetuosas* con el ambiente y las demás formas de vida. Él mismo fue un ejemplo de una vida ecosófica y en su larga experiencia como caminante, alpinista y escalador en las montañas de Tvergastein intentó mostrar que es posible vivir una vida alegre al aire libre. El objetivo de este apartado es clarificar en qué medida el self ecológico y la ética del biófilo resultan relevantes para comprender mejor las relaciones entre humanos, animales y ambientes que están en la base del enfoque de One-Health. En primer lugar, se destacan algunos aspectos del *estilo de vida ecosófico* mostrando su conexión con el enfoque de One-Health. Luego, se caracteriza el estilo de vida propuesto por Naess como un ejemplo de “desaceleración cosmológica” que permite valorar la plenitud y riqueza del ambiente desde una perspectiva amplia y a largo plazo. Finalmente, se caracteriza el *self ecológico* como *self saludable*.

3.6.1 El estilo de vida ecosófico

En su larga trayectoria como alpinista y ecólogo de campo, Naess desarrolló una original filosofía de vida basada en la intuición de que “toda la vida es una”. En su ecosofía Naess enfatiza que a través de la conciencia ecológica podemos tener una relación no reflexiva con las cosas y podemos llegar a cuidar de ellas espontánea y alegremente. Esta forma de vida no es algo reservado a una élite de filósofos dedicados a la investigación ecológica o personas que tienen amplio dominio de cuestiones científico-ecológicas. Tanto Naess como Fromm piensan que todos los seres humanos pueden ser ecosófos o biófilos. Fromm (1966) piensa que la biofilia es una alternativa a la destructividad humana. Para él los humanos están biológicamente equipados con la capacidad de *disfrutar y cooperar* con “aquello que sirve a

toda la vida”, pero por razones psicológicas y culturales pueden inclinarse hacia la destrucción de los otros y del ambiente, lo cual lleva a la *autodestrucción*. Al inicio de *El Humanismo como Utopía real* Fromm (2007) escribe: “Creo posible la realización de un mundo en que el hombre pueda «ser» mucho, aunque «tenga» poco. Esta idea concuerda con el principio de “una vida simple en medios, pero rica en fines” que Naess (1989, p. 88) reconoce como “central del estilo de vida ecosófico”, esto, piensa, “no debe confundirse con apelaciones para ser espartano, austero, y abnegado”. El ecosófo ama la vida y tiene la capacidad de desarrollar una fuerte identificación con ciertos animales domésticos y silvestres, pero también con los bosques, montañas, ríos, lagos y con largos colectivos ecológicos que pueden verse como parte del self ecológico. El ecosófo disfruta con la visión de los grandes paisajes silvestres, ama la vida y tiene una inclinación a valorar la riqueza y diversidad del ambiente. El estilo de vida ecosófico está en conexión con la última norma de la ecosofía T: “La Self-realización es la realización de las potencialidades de la vida” (Bodian & Naess, 1982). El ecosófo intenta distinguir, a partir de la “inmersión en el lugar”, entre aquellas cosas que enriquecen, potencian y vuelven saludable un paisaje, un río o un ambiente y aquellas que lo empobrecen, mutilan y le quitan su salud. Naess sugiere que el estilo de vida ecosófico no es una carga para quien entiende que la “riqueza” en la vida no se logra buscando un alto *estándar material de vida*, sino más bien por la *calidad de vida* y por las relaciones saludables con el ambiente. La pregunta que surge es cómo practicar un estilo de vida saludable. Naess insiste en que el estilo de vida ecosófico, así como las actividades al aire libre deben estar guiadas por una *norma de cuidado universal* por la *vida*, por el *cosmos* y por el *oikos*. Naess advierte que, aunque cada vez más personas en los países industrializados buscan un contacto con la “naturaleza libre”, esta tendencia en realidad puede conducir a la degradación del ambiente por la intensificación de las *tecnologías*

modernas que transforman los paisajes y bosques para hacerlos disponibles al turismo. Él piensa que la “vida al aire libre” (*friluftsliv*) plantea un “cambio de paradigma” en la forma de comprender las relaciones entre tecnologías, ecología, economía, ecopolíticas y estilos de vida (Naess, 1989, p. 177). Él muestra que a medida que se empiezan a ver las sombras del estilo de vida materialista impulsado por la sociedad industrial, hay una mayor orientación hacia la conformación de *estilos de vida ética y ecológicamente saludables y sostenibles* (*Ibid.*, pp. 178-179). Sin embargo, ‘las fuerzas socioeconómicas de los países industrializados están presionando a favor priorizar la intensificación del capital: la vida pobre en aparatos es un obstáculo para el “progreso”’ (*Ibid.*, p. 178). Pensando en el futuro cercano Naess (*Ibid.*, p. 179) traza las siguientes pautas “para una *friluftsliv* ética y ecológicamente responsable”:

- (1) Respeto por toda la vida. Respeto por el paisaje. La eliminación de la caza por placer [...].
- (2) Educación al aire libre [para fomentar la] identificación en los niños y los adultos.
- (3) Mínimo esfuerzo sobre lo natural combinado con máxima autosuficiencia. Este es un gran desafío hoy. Un mayor conocimiento sobre el uso de plantas locales y otros materiales disponibles localmente le permite a uno vivir en la naturaleza con los recursos locales. Pero al mismo tiempo se requiere el conocimiento de la capacidad de carga de la naturaleza. Esto limita el número de personas que pueden ser casi autosuficientes dentro de un paisaje determinado.
- (4) Estilo de vida natural. Formas parciales de unión con tantas metas como sea posible, lo menos posible sobre aquello que es únicamente un medio. La mayor eliminación posible de la técnica y aparatos desde el exterior.
- (5) Tiempo de adaptación: [...] El nuevo medio tarda en trabajar en profundidad. Es bastante normal que debían pasar varias semanas antes de que la sensibilidad por la naturaleza se desarrolle tanto que llene la mente. Si se coloca una gran cantidad de técnica y aparatos entre uno mismo y la naturaleza, es imposible llegar a la naturaleza.

Naess piensa que uno de los obstáculos para fomentar estilos de vida saludables es que los propios gobiernos no están interesados en ello: “No se puede contar con ningún esfuerzo gubernamental inmediato para proteger la base existente de *friluftsliv* ética y ecológicamente responsable” (*Ibid.*, p. 179). Así, el problema de los *estilos de vida saludables* choca una vez más con el problema de las prioridades *de valor* y la idea de “progreso” de la economía del

crecimiento¹⁴⁸. En el tercer punto, Naess enfatiza que para lograr un balance entre “vivir en la naturaleza con los recursos locales” se “requiere el conocimiento de la capacidad de carga de la naturaleza”¹⁴⁹. Catton (1993, p. 206) escribe: “La capacidad de carga humana es la población máxima equipada con una tecnología y un tipo dados de organización social que un entorno particular puede soportar indefinidamente”. De lo anterior se infiere que un *estilo de vida ética y ecológicamente sostenible* debe considerar los límites del ambiente concreto y la capacidad de carga del planeta no sólo en función de la población máxima, sino particularmente en relación con el uso de energía, materias primas, tecnologías, artefactos y los tipos de organización social funcionantes. Todo esto está en conexión con el punto siete de la Plataforma del DEM que llama a promover un cambio de paradigma que lleve a “habitar en situaciones de valor inherente” (Naess, 1973, 2005). Naess y otros miembros del Movimiento de la Ecología Profunda (Devall, 1988; Sessions, 1995), criticaron el uso del PIB, que mide el nivel de vida, estrechamente relacionado con la ideología del crecimiento económico basado en valores materialistas y como alternativa, abogaron por vivir y habitar en situaciones de valor intrínseco. Ellos resaltaron la distinción entre “big” y “great” para

¹⁴⁸ Ims (2018, p. 532) escribe: “El razonamiento ecológico profundo podría ser visto como un precursor de los movimientos de decrecimiento fuertemente inspirados por Georgescu-Roegen (1971; 1975) “La Ley de la Entropía y el Proceso Económico”, que critica una serie de las suposiciones dadas por sentado en la economía convencional. [...] La falacia más dramática es que los procesos económicos a menudo están representados por un sistema circular cerrado, con un flujo continuo de energía de baja entropía disponible del medio ambiente”.

¹⁴⁹ Catton (1993) muestra las inconsistencias al entender la capacidad de carga como “la población máxima que una base de recursos determinada puede sostener indefinidamente, los sociólogos se han centrado”. Basándose en Herman Daly (Daly, 1980) él muestra que “las tasas de rendimiento dependen tanto del número de usuarios del medio ambiente como del nivel per cápita de uso de sus recursos. Pero el “límite definido” que menciona Daly no es un límite de población; es un límite en los flujos de mantenimiento de materia y energía”. Catton provee cuatro definiciones: 1) *Definición general*: “La capacidad de carga es el uso máximo de un tipo dado que un entorno particular puede soportar año tras año sin perder su idoneidad para ese uso. 2) *Definición de biociencia*: la capacidad de carga es la población máxima de una especie determinada que un entorno particular puede soportar indefinidamente (“indefinidamente” significa sin degradación de la calidad del medio ambiente, es decir, sin pérdida de las características esenciales que sustentan la vida”. 3) *Definición de capacidad de carga humana*: La capacidad de carga humana es la población máxima equipada con una tecnología y un tipo dados de organización social que un entorno particular puede soportar indefinidamente” (Catton, 1993, pp. 204-207). Para otras conceptualizaciones de capacidad de carga. Ver: (Arrow et al., 1996; Barret & Odum, 2000; Catton, 1983; Daily & Ehrlich, 1996; Lindberg et al., 1997; Sayre, 2008).

resaltar que a menudo “menos es más” y “más es menos”, y donde la Self-realización de todos los seres es la norma máxima. El estilo de vida ecosófico tiene como norma la *Self-realización* y está articulado al pensamiento gestalt. Al procurar un estilo de vida en situaciones de valor inherente, los ecosófos deben tener a la vista el hecho de que el ser humano tiene la capacidad de modificar los lugares que habita mediante el uso de las tecnologías. Por esta razón Naess (1989, p. 29) considera que los seres humanos no tienen derecho de “reducir la riqueza y diversidad natural salvo para satisfacer necesidades básicas¹⁵⁰. Naess (1989, p. 174) extiende el imperativo moral kantiano con el fin de proveer una base normativa a la ecología profunda y piensa que esta máxima puede reducir la indiferencia hacia otros seres: “La máxima de Immanuel Kant ‘Nunca usarás a otra persona solo como un medio’ se expande en Ecosophy T a ‘Nunca usarás a ningún ser vivo sólo como un medio’. La falta de identificación conduce a la indiferencia”. Naess usa la ontología gestalt para mostrar la articulación entre el self y el mundo, el self no está aislado del ambiente, sino que está inserto y forma parte del ambiente concreto. Es por esto por lo que “alejarse de la naturaleza y de lo “natural” es alejarse de una parte de aquello de lo que está construido el “Self”. Cuando el ser humano desarrolla estilos de vida destructivos hacia el mundo circundante, la intimidad ecológica, “lo que es el self individual” y, por lo tanto, el sentido de uno mismo y el autorrespeto se agrietan. Y, al contrario, establecer una conexión íntima y respetuosa con los ambientes es una forma de autocuidado y autorrespeto. “En opinión de Naess, el concepto de naturaleza es independiente de nosotros, pero requiere nuestra atención incondicional. La esencia es experimentar y experimentar la naturaleza y la actividad en la naturaleza son inseparables. Solo mirar la naturaleza es un comportamiento muy peculiar. La

¹⁵⁰ “Las dimensiones de las necesidades periféricas de los humanos deben ser en comparación con las necesidades vitales de otras especies, si hay un conflicto” (Naess, 1989, p. 171).

propia experiencia de un entorno ocurre cuando uno hace algo en él, cuando vive en él” (Ims, 2018, p. 548). Por lo tanto, la opción por un estilo de vida ecosófico implica pensar muy seriamente el problema de la transformación de la mentalidad occidental que plantea un crecimiento ilimitado¹⁵¹ y pensar rutas promuevan el surgimiento de la conciencia ecológica y de estilos de vida saludables. La ética de la biofilia y la conciencia ecosófica tienen en común su orientación humanista, en ambas puede reconocerse una preocupación por superar la indiferencia hacia el sufrimiento humano y no humano como manifestación del mal moderno (Fromm, 2007; Naess, 1989). La ética del biófilo y el ecosófos constituyen dos alternativas a la destructividad y la violencia y a la visión de un ser humano aislado del mundo y del ambiente. La ética del biófilo denota una apuesta por un mundo en el que una vida valiosa pueda estar disponible para las presentes y futuras generaciones. En el caso de Naess, sin embargo, el activismo humanista en defensa del ambiente sigue una matriz que intenta ir más allá del antropocentrismo¹⁵². El ecosófos es alguien capaz de desarrollar una sabiduría práctica que es utilizada para hacer el bien y vivir saludablemente. Tal sabiduría está vinculada al lugar que habitamos y expresa un saber que debe ser relevante para la acción. Finalmente, la ética ecofilosófica es una ética que aprecia la salud de la Tierra y la salud de la comunidad y reconoce la paz como valor universal a ser defendido contra las distintas formas de violencia que destruyen la vida y los ambientes.

Naess (1989) a diferencia de Fromm no está de acuerdo en que exista en el ser humano una insuperable tendencia hacia la destructividad y la necrofilia. Naess argumenta que los

¹⁵¹ “El mito de la economía ilimitada es una negación de los recursos finitos que están disponibles en nuestro planeta, pero encaja bien en el estándar existente de un marco de vida. La ilusión de no tener límites es adecuadamente descrita por el razonamiento budista como ignorancia, y se enfatiza en movimientos más nuevos como el decrecimiento, inspirado en la obra de Georgescu-Roegen (1971) de las leyes de la termodinámica, que establece que los costos de alto bienestar material son demasiado grandes” (Ims, 2018, p. 548).

¹⁵² “La naturaleza humana puede ser tal que, con una mayor madurez, aumenta la necesidad humana de proteger la riqueza y diversidad de la vida por sí misma” (Naess, 1989, p. 177).

seres humanos no estamos condenados a destruirnos los unos a otros por toda la eternidad. Pero Naess, de manera similar a Fromm, reconoce que el desarrollo de la conciencia ecológica y el pleno despliegue de las potencialidades humanas sólo puede lograrse haciendo un cambio tanto interno como externo (1989, p. 91). Por ello resulta prioritario desarrollar ecopolíticas para superar los problemas que la sociedad industrializada, el capitalismo y los estilos de vida no saludables han creado. Como Naess (1989, p. 174) escribe: “La intensidad de la identificación con otra vida depende del ambiente, la cultura y las condiciones económicas. La mirada ecosófica se desarrolla a través de una identificación tan profunda que el propio self ya no está adecuadamente delimitado por el yo personal o el organismo. Uno se experimenta a sí mismo como una parte genuina de toda la vida”. Practicar el estilo de vida ecosófico, como se mostrará a continuación, es un proceso de redescubrimiento de lo que es esencial y lo que es significativo en nuestras vidas. Lo que en últimas se requiere para llevar a la práctica un estilo de vida saludable acorde con la realidad ecológica y la crisis de salud que vivimos es prestar atención¹⁵³ a la vida y al ambiente alrededor de nosotros. Al prestar atención y observar con claridad lo que está a nuestra vista el ser humano puede descubrir los medios simples y elegantes que pueden revelar experiencias ricas y profundas.

3.6.2 Vida en Tvergastein: Naess y la “desaceleración cosmótica”

Cuando los seres humanos tenemos la posibilidad de explorar y conectarnos con los bosques y paisajes a nuestro alrededor el *sentido* de nosotros mismos y nuestra percepción

¹⁵³ Weil (2002) advierte que la atención es lo que lleva a desarrollar la esencia del hombre y es lo que define la condición humana: “Esto no debe implicar pasividad, sino una actividad focalizada que es lo propio de la atención. Weil dice en “Reflexiones sobre el uso correcto de los estudios escolares” que “la atención es un esfuerzo, quizás el mayor de todos los esfuerzos, pero es un esfuerzo negativo” (WG 71). Aquí, la atención se entiende negativamente como una especie de suspensión, una ausencia. Más exactamente, la atención se concibe como una suspensión del pensamiento dirigido; una suspensión del marco discursivo del pensamiento que expresamos a través del lenguaje, la afirmación y la contrademanda. La atención, entonces, toma la forma de silencio” (Thomas 2020, p. 6).

espaciotemporal adquiere nuevas significaciones. Este sentido de *intimidad con el lugar* que nos permite *disfrutar-a-distancia* de los paisajes, ríos y bosques sin destruirlos está clausurada en sociedades en las que la velocidad y la ansiedad por el tiempo se ha vuelto casi patológica. Es verdad que, de vez en cuando, podemos “salir de paseo” para ralentizar el ritmo y disminuir la velocidad de nuestras ajetreadas vidas¹⁵⁴. Sin embargo, “la desaceleración no es suficiente para sentir lo que significa reducir la velocidad” (Andrieu & da-Nobrega, 2020, p. 7). Además, se requiere una inmersión consciente y “libre de metas” en el lugar para experimentar y *apreciar-a-distancia* la riqueza y belleza del cosmos dentro y fuera de nosotros¹⁵⁵. El surgimiento de la conciencia ecológica se relaciona con lo que Malpas (2006) denomina una topología situada del *ser-en-el-mundo*. Andrieu & da-Nobrega (2020) citan a Naess como uno de los fundadores de lo que ellos llaman “ocio inmersivo”. El ocio inmersivo busca ralentizar el ritmo de nuestras acciones para que podamos fusionarnos con la naturaleza o convertirnos en uno con sus elementos (Andrieu et al., 2018).

Andrieu & da-Nobrega (2020) resumen la experiencia de Naess así:

Arne Naess describió la desaceleración cosmológica a través de su inmersión en el cosmos de Tvergastein, la montaña en Noruega en la que construyó y vivió en una cabaña en 1937. Reduciéndose a un mínimo de espacio y temperaturas frías que le permitieron evitar el entumecimiento, Naess participó en actividades como “escuchar el viento y otras formas de música” (Naess 2008b, p. 23). Su relación privilegiada con la zona lo llevó a observar que el lugar “ejerce una influencia determinante hasta en los aspectos más pequeños de nuestra vida” (Naess 2008a, p. 30). También señaló que un estilo de vida ecológicamente responsable consiste en “anticonsumismo general, bajo consumo de energía, defensa del lema “lo que se hace por sí mismo está bien hecho” y el uso de bicicletas o transporte público”.

¹⁵⁴ “Si el ritmo de desaceleración es demasiado brusco, puede convertir el punto de parada en una supresión temporal y espacial. La desaceleración repentina no solo empuja al cuerpo dentro del espacio que ocupa, también lo sacude con sensaciones internas causadas por el desplazamiento repentino del espacio de sus órganos internos al que la desaceleración nos da acceso. Involucra al cuerpo a través de una presencia más regular en el lugar desacelerado y a través del tiempo que se toma para experimentar, aceptar y comprender” (Andrieu & da-Nobrega, 2020, pp. 7-8).

¹⁵⁵ Tymieniecka, siguiendo a Heráclito, expresa *El Alma en el Cosmos y el Cosmos en el Alma*: “Partiendo de nuestras raíces genéricas en el suelo de la tierra, el logos de la vida sobre el que se suspende la totalidad del orden y el sentido vital atraviesa el devenir intencional-creativo-ontopoyético interior y se expande hacia un horizonte ilimitado del devenir exterior, y así el devenir ontopoyético de la vida encuentra una terminación” (Tymieniecka et al., 2011, p. 11).

En la obra de Naess los conceptos de self ecológico y estilos de vida saludables están fuertemente entrelazados a *prácticas ecológicas* concretas. Por una parte, Naess sostiene que el self ecológico no es otra cosa que el “proceso de identificación”¹⁵⁶ de una persona” (Naess, 2005b, p. 517). Así, una vía para comprender mejor este concepto es preguntarse por la “ecología del self”. En este apartado se explora la propia *práctica ecosófica* y de vida al aire libre (*friluftsliv*) de Naess como un ejemplo y un caso de ecología del self. El primer aspecto que es importante destacar tiene que ver con la *emoción activa* y la *afectividad*, más concretamente, con la capacidad de relacionarse con el lugar y los paisajes de una forma profunda y serena. Profundidad y serenidad son dos hilos del mismo fenómeno vinculado a la atención ecológica. La atención ecológica serena no implica pasividad, pero sí *intensidad* en el sentimiento. Ningún deporte o actividad al aire libre podría practicarse de manera apropiada sin la capacidad de focalización y sin el movimiento de la atención dirigida del cuerpo al mundo. Naess (2002, p. 22) cuenta que en Tvergastein hallaba una serenidad que él no encontraba en ningún otro lugar: “Parte de la plenitud que siento aquí arriba ya se pierde en el viaje en tren hacia la ciudad con su alboroto y sus demandas. Entonces es bueno intentar llevar una serenidad interior con uno”. Andrieu & da-Nobrega (2020, p. 7) denominan “desaceleración cosmológica”¹⁵⁷ al proceso de sincronización del self con el ritmo

¹⁵⁶ El ejemplo estándar de identificación que Naess (2005, pp. 517-518) presenta es el de una pulga que aterrizó en dos gotas de diferentes productos químicos mientras él miraba por un microscopio anticuado. En este capítulo el análisis se restringe a la ecología del self y los aspectos prácticos de la ecosofía. El *proceso de identificación* se analiza en el Capítulo 4.

¹⁵⁷ “Reducir la velocidad no es sólo una lentitud metodológica; también implica una sincronización con el ritmo del mundo. Donde la lentitud en la meditación busca sincronizar la conciencia con los ritmos del cuerpo (respiración, latidos del corazón, sensación) con el propósito de autocontrol, la lentitud es un intento de sumergirse tan plenamente en la experiencia del mundo que la persona puede para ecologizar su cuerpo” (Andrieu & da-Nobrega, 2020, p. 7).

del mundo. Las actividades al aire libre (*friluftsliv*) para Naess tenían un valor intrínseco y él cita a Faarlund (1973) al hablar de la *friluftsliv* de la competición deportiva:

La competencia como valor representa una forma de autorrealización reservada para los seleccionados. El estilo de vida motivado por la competencia presupone “perdedores”. La Self-realización de la élite presupone que a los demás se les niega la self-realización. La competencia como valor es, por tanto, excluyente y elitista. La vida al aire libre en el sentido de una vida exuberante en la naturaleza presupone, por otro lado, la autorrealización de los demás para lograr lo propio (es decir, una presentación del yo que no separa al individuo de la naturaleza)¹⁵⁸.

A lo largo de su vida, Naess practicó muchas actividades al aire libre como senderismo, camping y exploración en terreno montañoso hasta caminatas glaciares, escalada y alpinismo (Ver Fig. 2-3). Además, practicó un tipo especial de boxeo¹⁵⁹. Inspirado en el *ahimsa* de Gandhi, Naess intentó encarnar un estilo de vida en serenidad y armonía con todos los seres: “Ese tipo de serenidad no impide que el viento sople con fuerza en la vida. Pero es una consolidación interior y una presencia que significa que en todo tipo de situaciones uno puede sentirse como un ser humano completo. Siento ese tipo de serenidad solo en la forma de vida aquí en Tvergastein. La naturaleza parece ayudarnos a encontrar ese tipo de calma. Algunos buscan la montaña, otros el mar y otros el bosque” (Naess, 2002, p. 21). Naess hizo lo posible por combinar el activismo ecológico con un estilo de vida guiado por el principio de igualitarismo biosférico y el principio de “vida rica en fines con medios simples”. Como él escribió (2002, p. 92):

No es solo nuestra actitud hacia otros seres humanos lo que revela nuestros valores más profundos y nuestras más altas prioridades. También es nuestra relación con todos los demás seres vivos. Creo que lo que une a todas las formas de vida es más importante que lo que divide. Intentaré ilustrar cómo los sentimientos por los lugares y los sentimientos por otras criaturas pueden desarrollarnos como personas. Podemos aprender a considerarnos a nosotros mismos como algo más que un simple ego. Mejor aún, pocos son capaces de mantenerse al margen y despreciar por completo el yo social.

¹⁵⁸ (Faarlund,1973), citado por Naess (1989, pp. 178-179).

¹⁵⁹ “Jugar con guantes de boxeo también parece agresivo, pero *ahimsa*, no lastimar, es una regla absoluta cuando lo hacemos” (Naess, 2005b, p. 35). Ver, además: (Fox, 1992; Naess & Rothenberg, 1993).

En su estilo de vida al aire libre Naess intentó vivir la idea de que “la distinción entre nosotros mismos y el mundo no es clara” (*Ibid.*, p. 21): Somos una parte integral de la Tierra y cualquier cosa que le hagamos a la Tierra tarde o temprano tendrá una repercusión directa en nuestras vidas y en la salud de nuestras comunidades. Como lo expresa elocuentemente Panikkar: “A la Tierra no podremos matarla. En la lucha contra la Tierra el hombre perderá. Somos nosotros los que estamos en peligro. No se trata solo de decir que «el dinero no se puede comer» sino también de ver que el hombre sin la Tierra no sería hombre. No podemos dissociarnos de la naturaleza sin perjudicarnos. El cordón umbilical que nos liga a la Tierra es mucho más profundo que los vínculos, y si maltratamos a la Tierra, en realidad nos estamos maltratando a nosotros mismos” (2020, pp.27-28). San Bernardo decía que los bosques y las piedras nos enseñan lo que no se puede oír de los maestros. De las montañas, plantas y animales en Tvergastein Naess aprendió grandes lecciones de humildad, serenidad y fortaleza. Todas estas virtudes ecológicas son indispensables para afrontar la crisis de salud global que vivimos por la incapacidad de prestar atención a las finas relaciones entre humanos-animales-y-ambientes. Hay dos elementos adicionales de la ecología del self por destacar. El primero tiene que ver con el hecho de “Vivir como una expedición”. La vida de Naess, como la de otros ecofilósofos noruegos, estuvo marcada por la capacidad de hacer sentido y llevar una vida alegre donde muy pocas personas creerían poder hacerlo. Vivir saludablemente demanda esfuerzo, pero sobre todo reconocer nuestra vulnerabilidad encarnada y valorar positivamente el entrelazamiento entre el self y el mundo:

Quando mi amigo me pregunta cómo siento el mundo, es una pregunta intrincada. ¿Se refiere a *mi* mundo o al mundo en general? Supongo que es una combinación de los dos. La respuesta corta es que el mundo participa en lo que siento, y al revés. El mundo y yo no estamos tan separados, tal vez ni siquiera en un milímetro. No tengo una idea muy clara de cuáles son los límites del yo; tal vez fluya y se expanda, o se contraiga dentro. Nunca es lo mismo. Parece más un *flujo* que algo sólido. ¿Es la diversidad de sentimientos que registro solo dentro de mí, como en una especie de caja? ¿Es la conciencia como una especie de contenedor con imágenes de cosas *externas*? Eso me parece una tontería, como una alienación del mundo y una degradación del gran flujo de conciencia (2002, p. 23).

La ecología del self saludable concierne no solo a la práctica de un conjunto de actividades al aire libre como en la “postmoderna friluftsliv”(Gelter, 2010), sino que las raíces de la friluftsliv relacionan con una nueva manera de entender nuestra relación con la vida y con el cosmos viviente. Esto exige, por lo tanto, un engranaje entre prácticas ecosóficas y educación ambiental para facilitar una verdadera conexión con el mundo más que humano (Gelter, 2000). Para poder vivir saludablemente en el mundo no basta con desconectarse esporádicamente del mundo de la velocidad y las preocupaciones diarias, sino que el estilo de vida ecosófico y nuestra conexión con los lugares debe irradiar todos los ámbitos de la vida. “Nuestra calidad de vida depende de la calidad de las relaciones que creamos con otros seres humanos y seres. Depende de nuestro propio nivel de madurez emocional e intelectual, y estos dependen de la amplitud y profundidad de nuestra preocupación y cuidado, y no de quién es el más competitivo o el número uno”(Drengson, 2000, p. 72). El segundo aspecto de esta ecología del self tiene que ver con una nueva manera de comprender la naturaleza: “Naess no se consideraba a sí mismo como separado de la naturaleza, y enfatizó la fenomenología gestáltica para explicar su concepto de la naturaleza, que es la clave para comprender la unidad entre el hombre y la naturaleza” (Ims, 2018, p. 533). Como Thoreau lo descubrió, el entrelazamiento con la vida silvestre es otra forma de designar la salud. Como Gelter (2000, p. 77) escribe: “Esto me da la sensación de una total integración con esta tierra; una fuerte sensación de estar en casa en un lugar que nunca había visitado. Sintiéndome como parte del paisaje, experimento los procesos y la evolución de este lugar desplegándose dentro de mi conciencia. Tengo una fuerte sensación de conocer la forma de las cosas que me rodean” (*Ibid.*, p. 78). La significación ecofilosófica de la friluftsliv concierne a un estilo de vida de armonía y equilibrio “basado en experiencias de libertad en la naturaleza y la

conexión espiritual con el paisaje. La recompensa de esta conexión con el paisaje es esta fuerte sensación de un nuevo nivel de conciencia y una totalidad espiritual” (*Ibid.*, p. 78). La necesidad vivir y de disfrutar experiencias al aire libre es algo más que un lujo de una élite (1989, p. 180), es una condición básica para la Self-realización. Los seres humanos somos seres espaciales solo podemos tener una comprensión de nosotros mismos y construir el sentido de nuestras vidas como seres vinculados al lugar cuando logramos desarrollar algún sentido de pertenencia y cuando tenemos la posibilidad de disfrutar con sabiduría de ese lugar. El lugar, como decía Naess, no nos pertenece, sino que nosotros pertenecemos y estamos atravesados por el lugar.

3.6.3 El Self ecológico como self saludable

Una de las contribuciones de la filosofía ambiental de Arne Naess al enfoque de One-Health es su conceptualización del self ecológico como self saludable. Algunos de los factores sociales asociados al desarrollo de enfermedades crónicas que ha acelerado las muertes por COVID-19 son los estilos de vida no saludables y la alimentación insana que puede aumentar el riesgo de sufrir hipertensión, enfermedades cardiovasculares, diabetes y obesidad. Otros factores son el tabaquismo y la contaminación de ambientes de trabajo que puede aumentar el riesgo de sufrir enfermedades pulmonares. Todo esto está conectado a las inequidades en salud de larga data y al racismo ecológico (Bambino *et al.*, 2021; Laurencin *et al.*, 2020). Para afrontar los nuevos problemas de salud surgidos por el deterioro de la salud ecológica del planeta debemos repensar la salud como un concepto normativo (Fedoryka, 1997; Pellegrino, 1995) buscando superar una visión puramente antropocéntrica y biologicista y procurando avanzar hacia una visión comprensiva y multidimensional que integre la salud humana, animal y ambiental. Este es precisamente el objetivo del enfoque conocido como

One-Health que busca comprender de manera interrelacionada, holística y transdisciplinaria el surgimiento y expansión de las enfermedades infecciosas emergentes debido al contacto estrecho entre comunidades humanas, animales y ambientes (Barrett & Osofsky, 2013; Cassidy, 2016). Otros elementos para tener en cuenta en este problema es la aceleración del tiempo libre, el deterioro de los espacios y la contaminación ambiental de muchos vecindarios en los que viven personas vulnerables tanto en países de alto como de medio y bajo ingreso (Baggett *et al.*, 2021). El crecimiento de la población y la expansión de asentamientos humanos hacia áreas silvestres está creando nuevas redes que facilitan que los virus salten de un reservorio animal hacia los humanos (Leroy *et al.*, 2020). Hoy, el avance tecnocientífico y la aceleración de las economías están generando grandes cambios en los estilos de vida de todas las personas. La desnutrición, la dieta dañina, las viviendas precarias, el tabaquismo, el sedentarismo, el consumo de alcohol, el abuso de drogas, el estrés, la sobrecarga laboral, entre otros, son las presentaciones de un estilo de vida insano que se ha convertido en el dominante (Farhud, 2015; Kushner & Sorensen, 2013; Weisburger, 2002). Destoumieux-Garzón *et al.*, (2018) discutieron la conexión entre el concepto de “One-Health” y las enfermedades crónicas no transmisibles vinculadas a la exposición a múltiples tipos de estrés, incluido el estrés tóxico y los nuevos estilos de vida. Ellos notan que el aumento de la población, la urbanización y los cambios en los estilos de vida están acelerando la exposición a nuevas enfermedades: “Nuestro estilo de vida cada vez más urbano conduce a la exposición a múltiples factores de estrés (*exposoma*), cuyo impacto en la salud aún no comprendemos completamente, especialmente entre los miembros más frágiles de la sociedad” (*Ibid.*, p. 7). En este contexto, cobran relevancia los estilos de vida saludables y “al aire libre” como los propuestos por Naess. Él dio ejemplos de tales *friluftsliv* a través de su propia práctica de “vida simple en medios, rica en fines” y en conexión con la naturaleza.

Naess presenta una alternativa radical a las actividades al aire libre y los deportes de naturaleza que enfatizan la competencia, el individualismo y exigen un alto consumo de energía y recursos. Sus prácticas ecosóficas al aire libre pueden entenderse como un ejemplo de “ocio inmersivo” (Andrieu *et al.*, 2018, p. 18):

Los ocios inmersivos son experiencias corporales de interacción con el mundo, así como con las emociones que emergen en el curso del compromiso corporal (Pepper, 1996). La recreación lúdica, cuando se lleva a la actividad deportiva, encuentra una fuente de bienestar y satisfacción: el objetivo parece poner intencionalmente el control motor al servicio de los objetivos no competitivos del ocio. Arne Naess (2008, p. 19), como Thoreau, abrió el camino ecológizándose durante estancias regulares en su choza de Tvergastein a gran altura.

Naess ayudó a abrir el camino e inspiró a Loland (1996) en el desarrollo de lo que él llama una “ecología del deporte”. Loland resalta dos elementos clave de la ecología del self que es importante mencionar: El primero es el rol de la alegría. La alegría y las emociones positivas, según Naess, juegan un rol clave en el proceso de despliegue del self como self capaz de vivir en situaciones de valor intrínseco. “La alegría es un elemento clave del proceso de Self-realización. El incremento de la alegría está vinculado al incremento de la expansión en el cual nosotros continuamente nos hacemos conscientes de nuevas relaciones e interconexiones” (2002., p. 77). En palabras de Naess (*Ibid.*, pp. 90-91): “Spinoza ha encontrado posible proponer el siguiente dicho parecido a una definición: “La alegría (*laetitia*) es la transición de un grado de perfección (*perfectio*) más bajo a uno más alto”. El segundo elemento que destaca Loland tiene que ver con concebir el cuerpo como *relacional*: “El ecosófo no tiene problema con aceptar una explicación del movimiento como “real” en el sentido de ser un ideal abstracto, teórico y fisicomatemático. Sin embargo, el análisis mecanicista puede servir solo superficialmente, para el propósito científico así es, pero como filosofía de la naturaleza, es reductivo” (Loland, 1996, p. 68). Varios autores (Aho & Aho, 2009; Keller, 2020) han mostrado que la comprensión cartesiana del ser humano

como un *compuesto* de alma y cuerpo ha tenido una profunda repercusión en la forma actual de comprender la medicina y en la práctica y atención médica. Como Descartes (Descartes, 1977, p. 4) escribe en sus *Meditaciones*: “Me fijaba, primero, en que yo tenía un rostro, manos, brazos, y toda esa máquina de huesos y carne, tal y como aparece en un cadáver, a la que designaba con el nombre de cuerpo”. Como resultado de esta visión, el cuerpo es habitualmente concebido como una *máquina pasiva* impulsada por la causalidad mecánica. La medicina generalmente trata el cuerpo predominante desde esta visión dualista. El cuerpo al que tiene acceso el médico es el “cuerpo-objeto” o el “cuerpo-examinado”, mientras que el cuerpo del “enfermo” es el cuerpo inmediatamente vivido. “El cuerpo humano es visto como una entidad inanimada en sí misma, sin intencionalidad ni teleología (estas últimas propiedades que Descartes atribuyeron a Dios); en efecto, el cuerpo se ve: ‘bastante simple’ como una mera ‘*res extensa*’. La mente, por otro lado, se ha entendido como un depósito incorpóreo de inteligencia, conciencia y motivación dentro de los confines del cuerpo, es decir, la ‘*res cogitans*’” (Gold, 1985, p. 664). El dualismo cartesiano tiene profundas consecuencias en la crisis de salud actual en la medida en que crea un fuerte ‘contraste entre las inferencias explícitas del médico y las experiencias existenciales imbuidas de intencionalidad por parte del paciente’. Como alternativa a esta visión puede recuperarse la noción de “cuerpo-vivido” de Merleau-Ponty y también la idea de cuerpo no aislado del self y en conexión con el *Lebenswelt* de Husserl: ‘El reino de experiencia humana personal y práctica’ (Ibid., p. 665). Él agrega: “La medicina cartesiana tiene de este modo un efecto reduccionista y deshumanizador: el paciente suele aparecer como un mecanismo psicológico. En cambio, el concepto fenomenológico de “cuerpo-vivido” esencialmente reunifica el cuerpo con la mente y, al hacerlo, enfatiza los factores subjetivos tales como la autoimagen, actitud, y estados emocionales que afectan la salud” (Ibid., p. 665).

Naess retoma unas líneas de Petrarca para mostrar los problemas que aparecen cuando se intenta negar nuestra corporeidad: “Debería haber aprendido, hace mucho tiempo, incluso de los filósofos paganos, que nada es admirable además de la mente: comparada con su grandeza, nada es grande”¹⁶⁰. En la terminología de Naess (*Ibid.*, p. 190) esta negación es vista como una regresión de un estado de mayor despliegue del self a un estado de menor identificación, un estado que él observa es reducido y superficial:

Desde el punto de vista de la Ecosofía T, Petrarca ejemplifica la regresión de un yo ampliado a uno estrecho. Corta sus identificaciones previas y cosifica la distinción interior-exterior, alienando a sí mismo de la montaña. La distinción entre “en el Ser” y “fuera de la naturaleza” hace que sea bastante difícil describir nuestra relación con la naturaleza. Cuando esta distinción se trascienda con éxito, surgirá otro concepto de naturaleza y otra concepción del yo: el concepto que es la intuición fundamental detrás de la Ecosofía T.

En “The expressiveness of the body and the divergence of Greek and Chinese medicine” Kuriyama (2002, p. 262) escribe: “Érase una vez, toda reflexión sobre lo que llamamos el cuerpo era inseparable de la indagación sobre lugares y direcciones, estaciones y vientos. Érase una vez, el ser humano estaba inmerso en un mundo”. La visión de Naess sobre la ecología del self y el cuerpo relacional es muy cercana a la que describe Kuriyama, una visión en la que el self no está desligado del mundo, sino incrustado en él. El cuerpo está atado a los árboles, a los animales y a los paisajes desde el comienzo mismo de la vida. El cuerpo, el árbol y el aire para Naess no son cosas separadas por límites precisos, sino que constituyen “knots” o “injunctions” dentro de la red ecológica de gestalts. Interesantemente, el primer capítulo del libro de Kuriyama se titula “Captando el lenguaje de la vida” y sugiere que los médicos y las personas de la antigüedad, tanto en China como en Europa y otros lugares, estuvieron apasionadamente interesados en el pulso porque estaban interesados en ellos mismos, los doctores juzgaban por el estado del paciente indagando, escuchando, tocando, palpando y oliendo. Nuestro razonamiento moral acerca del cuerpo está íntimamente

¹⁶⁰ Séneca *Epístola* 8.5, Petrarca (1966), citado por Naess (1989, p. 190).

relacionado con nuestro estilo de ver y el lenguaje que usamos para tratar y hablar del cuerpo refleja nuestras visiones de fondo relacionadas con la salud y la enfermedad. Hoy vemos y tratamos el cuerpo como una entidad biológica y como algo separado del mundo circundante. Parte de la forma en que el cuerpo estaba incrustado en el mundo era a través de la respiración, conocida en el mundo griego como *pneuma* y en el mundo chino como *qi*. Pero tanto en Grecia como en China, Kuriyama observa una división borrosa que separa el flujo externo y la vitalidad interna, los vientos del aliento, de modo que había una unidad de aliento externo e interno, y las interrupciones de su flujo eran la causa de la enfermedad (Collier, 2013, p. 28). Siguiendo esta clave de lectura que ofrece Kuriyama del “cuerpo como inseparable de la indagación sobre los lugares”, uno podría interpretar la ecología del self y la visión del cuerpo relacional de Naess en clave fenomenológica y en conexión con su ontología gestalt. La estrategia dominante en la medicina moderna ha sido tratar al cuerpo de manera atomizada y separada del ambiente y sin hablar de los distintos tipos de exposición al ambiente y a la vida orgánica e inorgánica. Pero esta, desde luego, no es la única ni la mejor manera de tratar y habla del cuerpo. Como nota Loland (1996, 78-79):

Una estrategia alternativa ha sido comprender el cuerpo fenomenológicamente. Una comprensión del cuerpo como sujeto enfocado sobre lo que significa *ser* un cuerpo (como opuesta a *tener un cuerpo*), sobre el cuerpo como una expresión de la consciencia intencional “Yo”. Como cuerpo-sujeto, pensamos no *de* movimiento, sino *en* movimiento. La perspectiva del cuerpo-sujeto representa un paso hacia una comprensión ecológicamente racional como su atención a la relación dialéctica entre el cuerpo y el mundo: “Yo” en el *Lebenswelt*.

Una manera de contrarrestar la imagen del cuerpo como materia muerta y como un “cadáver” que se anima por el funcionamiento de la mente es pensar en el cuerpo-vivido¹⁶¹ como

¹⁶¹ “La visión de Merleau-Ponty se nutre de la distinción que elabora Husserl entre: *Körper* y *Leib*: “*Körper* es una referencia al cuerpo corpóreo, lo que somos como seres fisiológicos, neurológicos y esqueléticos. Es lo que el filósofo preeminente de la modernidad, René Descartes (1596-1650), se refiere como ese aspecto de nosotros mismos “extendido en el espacio”, visible a los ojos, y por lo tanto sujeto a la investigación científica. En contraste, *Leib* se refiere a cómo experimentamos esta materia física en nuestras vidas cotidianas. Si *Körper* es el cuerpo abstracto en general, un objeto entre otros que simplemente está “allí”, *Leib* es mi cuerpo en particular, mi vida aquí y ahora, lo que soy como persona volitiva y sensible. Es lo que veo, pienso, y recuerdo acerca de

formando parte de la web ontológica. En efecto, al descubrirme como formando parte de los lugares que habito descubro, una vez más, que mi self no está apartado, sino que se expresa y se define por una interconexión constitutiva con el mundo. Y es a partir del reconocimiento de esta conexión en-el-mundo que yo mismo me descubro como un cuerpo *en* movimiento. El cuerpo como cuerpo relacional se expresa en una red de interrelaciones que dan cuenta de una vida emocional activa y alegre. El cuerpo relacional incrustado en el lugar se revela como cuerpo-en-movimiento a través de una amplia gama de actividades como la danza, la escalada, la pesca, la lectura, el camping, las caminatas, el alpinismo y demás prácticas ecosóficas “al aire libre”, pero también, a través de actividades como la lectura silenciosa, la plegaria, la meditación, la autorreflexión y la atención. “En nuestros entornos urbanos tratamos de satisfacer esta armonización de las diferentes necesidades humanas por medios artificiales como las drogas, el alcohol, el consumo, el sobre entrenamiento, etc., pero creamos frustración, enfermedades de aburrimiento, falta de pertenencia y sinsentido”(Gelter, 2000, p.88). El cuerpo que Descartes tematiza es un cuerpo que expresa pasividad, mientras que para Merleau-Ponty el cuerpo es inteligente y no está apartado sino enredado con la mente¹⁶². El cuerpo es hábil y responde inteligente y suavemente a un mundo

mi propia piel y huesos, y cómo me siento acerca de ellos. Para expresarlo de manera diferente, *Leib* es la forma en que típicamente “cuerpo adelante” (*leiben*) en el mundo, cómo nos comportamos en su mayor parte dada nuestra historia y cultura. Husserl y sus colegas argumentan que por muy útiles que puedan ser las métricas objetivas de Körper, es decir, para evaluar la ingesta calórica, la presión arterial, los perfiles de lípidos, los antígenos específicos de la próstata y similares, son inadecuadas cuando se trata de capturar las experiencias cotidianas de apetito, estrés, dolor en el pecho o micción nocturna frecuente. La medición científica del cuerpo, en otras palabras, pasa por alto la experiencia real vivida de la encarnación” (Aho & Aho, 2009, p. 1).

¹⁶² “En tanto que Ego meditante puedo distinguir de mí al mundo y las cosas, ya que, seguramente, yo no existo al modo de las cosas. Incluso debo apartar de mí mi cuerpo, entendido como una cosa entre las cosas, como una suma de procesos fisicoquímicos. Pero si la *cogitatio* que de este modo descubro no tiene sitio en el tiempo y espacio objetivos, tampoco carece de ubicación en el mundo fenomenológico. El mundo que distinguía de mí como una suma de cosas o procesos vinculados por unas relaciones de causalidad, lo redescubro «en mí» como el horizonte permanente de todas mis *cogitationes* y como una dimensión respecto a la cual no dejo de situarme” (Merleau-Ponty, 1993, p. 13). Ver: (Zahavi et al., 2005). Ver, además: (Abram, 1988; Bigwood, 1991). Para una visión del cuerpo como “mío” en Descartes ver: (Chamberlain, 2018).

lleno de significado. Mientras Descartes describe un cuerpo impasible y no calificado, Merleau-Ponty (1993, p. 330) piensa que “es a través de mi cuerpo que voy al mundo”¹⁶³:

El enfoque de campo relacional intenta superar las dicotomías dualistas con la idea de cuerpo relacional. El cuerpo es nuestro inmediato y directo acceso al mundo. El cuerpo y el mundo están interconectados en un nivel fundamental de existencia. Personas y organismos no interactúan con un ambiente distinguible, sino que son “knots” o “junctions” en el “la web ontológica”. Ellos *son* interacción. Dentro de la teoría de sistema ecológico, los humanos están interconectados a otros organismos ya sea que se encuentren “dentro” del propio cuerpo humano (tales como culturas de bacterias en nuestros órganos digestivos) o “fuera”, tales como plantas, animales o un ecosistema total (Lonad, 1996, pp. 78-79).

En síntesis, en este capítulo se ha intentado reinterpretar el self ecológico como self saludable y como una realidad que fluye “en el mundo”. El self ecológico, piensa Naess, es un self-en-movimiento y este movimiento está definido por el proceso de identificación. Entre más experiencias y tiempo tengamos para “vivir al aire libre” muchas más experiencias gestálticas podemos desarrollar. Tales experiencias son las que ayudan a desplegar la visión de nosotros mismos y a cultivar una relación de cuidado y atención con el ambiente dentro y fuera de nosotros. A medida que el self crece y se expande nuestra visión de la salud madurará y la participación en la Self-realización de los otros reducirá la separación entre nuestras visiones de salud y enfermedad (Naess, 1989, p. 99). Esta reinterpretación de la ecología del self y del self ecológico se fundamenta en la visión del “cuerpo como inseparable de la indagación sobre los lugares” (Kuriyama, 1999) y, en segundo lugar, en la idea de que “todo mi cuerpo ya está entretejido a la perfección con el mundo” (Merleau-Ponty, 1993). Finalmente, respecto del proceso emersiológico mediante las actividades al aire libre Andrieu & da-Nobrega (2020, pp. 7-8) relacionan la ecología del self con la interculturalidad:

¹⁶³ “Al interpretar “mi propio cuerpo” (*le corps propre*) como una forma de vida concreta que entiende tácitamente el mundo en términos de movimiento práctico y orientación, Merleau-Ponty reconoce que “ser un cuerpo es estar atado a un mundo” (1962, 148). Al negociar una acera abarrotada, por ejemplo, abrir la puerta de mi oficina o entrar y salir de mi coche, todo mi cuerpo ya está entretejido a la perfección con el mundo. Merleau-Ponty continúa diciendo que esta interconexión es tan fundamental para nuestro ser que podemos experimentarla con partes del cuerpo que ya no tenemos, como hacen los amputados sin brazos que “alcanzan” cosas con miembros fantasmas” (Aho, James & Aho, 2009, p. 2).

El cuerpo vivo no es un cuerpo natural en el sentido de que no pueda reducirse de forma naturalista a su biología. El cuerpo es un resultado biocultural, es un compuesto y su unidad es dinámica. Inmerso constantemente en su entorno, el cuerpo se vuelve ecológico, produciendo respuestas acordes con las necesidades identificadas en su interacción con ese entorno. Por lo tanto, la interculturalidad implica el uso por parte del cuerpo vivo de su cuerpo orgánico como un medio para relacionarse con un cosmos a través de sus producciones inmersivas. Como tal, sumergirse en la naturaleza implica renunciar a la identidad permanente para transformarse uno mismo.

Esto lleva a pensar que el self ecológico también tiene ese carácter *emergente*, no es un proceso acabado o del cual no pueda haber retrocesos. Como notó Naess en el caso de Petrarca, el self ecológico puede ensimismarse y renunciar al florecimiento y al autodespliegue. Así, aunque “todo mi cuerpo ya está entretejido de cierta manera en el mundo”, yo puedo negarme al crecimiento de mi ser en conexión con el ambiente. Uno puede ensimismarse, pero también puede decir *sí* y participar de nuevas experiencias ecosóficas.

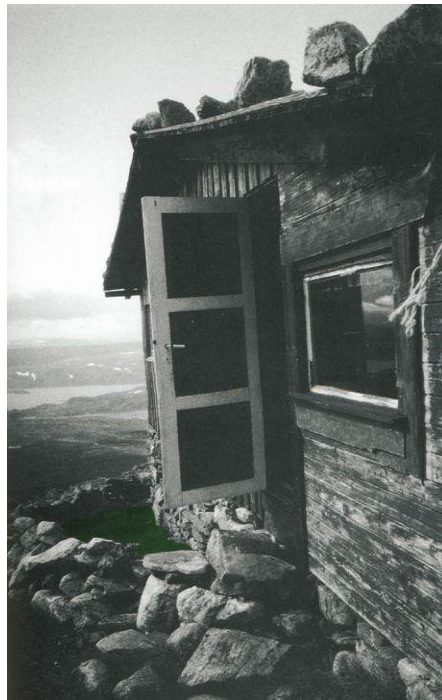


Fig. 4 Tvergastein y su jardín, “seis mil pies por encima de los hombres y el tiempo”. Foto David Rothenberg.
Fuente: <https://www.cabinetmagazine.org/issues/6/rothenberg.php>



Fig. 5 Naess, escalando cerca de la cabaña de Zapffe en Jægervatnet. Foto: Colección Arne Naess.

Capítulo 4. Thoreau, Gandhi y Naess: “Otro nombre para la salud”

4.1 Thoreau, Gandhi y Naess: Caminar y habitar el lugar

Desde los años 60s Arne Naess, siguiendo la vía de pensadores como William James¹⁶⁴ y John Dewey, intentó expandir las preguntas filosóficas a la esfera de la vida y, más concretamente, a las relaciones del ser humano con la Tierra y con el lugar que habitamos. En su obra hay diversas contribuciones para una filosofía del lugar (*oikos*) que busca una recuperación de «lo dado» en la experiencia espontánea del mundo de la vida como una forma de superar las limitaciones de la percepción “materialista”¹⁶⁵. En esta parte se elabora un diálogo entre Thoreau, Gandhi y Naess a partir de sus contribuciones a la filosofía del lugar.

¹⁶⁴ Para la conexión entre James y Naess, ver: (Bugallo, 2015; Luke, 2002; G. Sessions, 1992).

¹⁶⁵ En los últimos años el *Lugar* como locus de identificación se ha integrado a la filosofía ambiental (Mathews, 2014, P. 579). Sobre la filosofía del lugar ver: (Light, Andrew & Smith, 1997; Malpas, 2004, 2008, 2012).

Para empezar, es oportuno señalar que la visión ecosófica de Naess se apoya en el pensamiento ambientalista americano y, más específicamente, en la filosofía del lugar de Henry David Thoreau. Thoreau, como Naess, pensaron que tanto la vida humana como la vida natural siguen intrincados y diversos caminos, y ambos tienen el mismo ‘derecho a florecer’. Thoreau pensaba que la lucha de la marmota en el pantano era tan legítima y valiente como su propio esfuerzo al cultivar frijoles: “Mis auxiliares son el rocío y las lluvias que riegan este suelo seco, y qué fertilidad hay en el suelo mismo, que en su mayor parte es magro y decaído. Mis enemigos son los gusanos, los días fríos y, sobre todo, las marmotas. Los últimos me han mordisqueado un cuarto de acre limpio. Pero ¿qué derecho tenía yo para expulsar a la hierba de San Juan y el resto, y destruir su antiguo jardín de hierbas?” (H. Thoreau, 2009). En este capítulo titulado “El campo de frijol”, Thoreau prefigura la idea de los humanos como una especie *entre* especies, la perspectiva coevolucionaria de “vive y deja vivir” que encontramos en autores como Gary Snyder y Arne Naess (Walker, 2001, p.165). Como se mostrará a lo largo de este capítulo, en los trabajos de Thoreau pueden rastrearse dos hilos de pensamiento finamente articulados: por un lado, el de la geografía del lugar que nos presenta un registro del pensamiento ilustrado sobre el paisaje antes de la institucionalización moderna de la geografía como disciplina y, paralelamente, el de la geografía humana que expresa una íntima relación corporal y afectiva con el paisaje (Pipkin, 2001). El cuerpo, en la obra de Thoreau, ocupó un lugar central en sus esfuerzos por sumergirse en los ritmos saludables de las estaciones. En ninguna parte expresó este deseo con más fuerza que en una entrada de *Diario* del 23 de agosto de 1853. Un próspero campo de tallos violetas incitó a Thoreau a una apasionada afirmación de los lazos mentales y materiales entre la naturaleza y un yo encarnado.

Thoreau comprendió la salud como entrelazamiento entre la vida humana y la vida silvestre y como un acoplamiento en los ritmos de la naturaleza. Él escribió (Thoreau, 2017, pp. 238-239): “Vive en cada estación a medida que pasa [...]. Abrid todos vuestros poros y baños en todas las mareas de la Naturaleza, en todos sus arroyos y océanos, en todas las estaciones. Porque toda la naturaleza está haciendo su mejor en cada momento para hacernos bien. Ella existe para ningún otro fin [...]. Porque, ‘naturaleza’ no es más que otro nombre para la salud y las estaciones no son más que estados de salud diferentes”. Esta “Naturaleza” más inclusiva y curativa no se encuentra ni en el mundo extrahumano ni el cuerpo humano solamente, sino en sus interrelaciones (Sellers, 1999a). Para 1850, Thoreau comprendió la distinción que el geógrafo David Seamon trazó más de un siglo después (Blakemore, 2000). Una visión estrictamente científica de la tierra “puede investigar solo las partes empíricamente discernibles del comportamiento humano y la experiencia. Las menos visibles y más sutiles porciones de la existencia humana — hogar, hábito, modos de encuentro, habitar — son ignorados o reducidos a manifestaciones recordables” (Seamon, 1979, p.160)¹⁶⁶. A través de sus caminatas solitarias, íntimas y “sin ningún propósito”, Thoreau concluyó que la experiencia del caminar transforma y enriquece la *percepción espacial*. La filosofía de Thoreau descansa en una visión antropológica que intenta concebir al “hombre habitante o parte y parcela de la Naturaleza, más que como miembro de la sociedad” (1977, p. 205). En su filosofía de la casa, Thoreau logró desentrañar un rasgo del *habitar* humano que no está disponible para el “turista” ni para “científico natural”— anclado en una racionalidad científica “objetiva”: «la reverencia por la casa»: “Fui al bosque porque deseaba vivir deliberadamente, para enfrentar sólo los hechos esenciales de la vida ... para vivir

¹⁶⁶ Ver el artículo: “Reading Home Thoreau. Literature, and the Phenomenon of Inhabitation” de Blakemore (2000), en: *Thoreau's Sense of Place. Essays in American Environmental Writing* (Schneider et al., 2000).

profundamente (...) para conocer [la vida] por experiencia, y ser capaz de dar me cuenta de ello en mi próxima excursión (pp. 90-91). Un breve análisis de este pasaje puede ayudar a iluminar algunos aspectos vinculados a su visión de la vida silvestre. Primero, Thoreau nos dice que su justificación para “ir a los bosques” estaba fundada el deseo de *vivir profundamente*,¹⁶⁷ lo que exige hacer el intento de experimentar el mundo desde *dentro*, aceptando el testimonio de la naturaleza en toda su potencia, tanto en su fuerza creativa como destructiva; la interpelación de la naturaleza nos plantea “sumergirnos en el pantano” que representa para Thoreau (1977, p. 228) el lugar *sagrado*, la plenitud de lo terrestre: “Allí está la fuerza, la médula de la naturaleza”. Segundo, Thoreau expresa claramente su visión de la relación de la humanidad con la naturaleza: el hombre es “un habitante, una parte integral de la naturaleza”, más que su amo: “[...] me doy cuenta de nuevo de que el hombre es el pensionista de la Naturaleza. Siempre estamos conciliados y alentados cuando somos alimentados por [tal] influencia, y nuestras necesidades se sienten como parte de la economía doméstica de la Naturaleza” (Journal, 1, pp. 315-318)¹⁶⁸. Tercero, la cita recoge la preocupación de Thoreau por “el fin último del hombre” que está definido a través de una virtud del “coraje” o la “valentía” de vivir. En otro lugar, él sostiene: “La virtud es obra de los más valientes. Es ese arte el que exige la mayor confianza y valentía. Solo un alma valiente se aventura en él. La virtud es una valentía tan resistente que se ocupa de aquello en lo que no tiene experiencia (*Ibid.*, pp. 308-309). Thoreau enfatiza que cada hombre está en completa soledad ante al ‘llamado de la vida’. Frente a la vida como frente a la muerte cada hombre “es un extraño en la Tierra” (Salmo 119-19). Solo la vida en los bosques, la vida

¹⁶⁷ Para un exhaustivo análisis del concepto de “profundidad” en Naess ver: (Valera, 2019a): *Depth, Ecology, and the Deep Ecology Movement: Arne Naess's Proposal for the Future*.

¹⁶⁸ La cita corresponde al texto en inglés tomado de: <https://www.walden.org/log-page/1842/>

animal y vegetal con toda su dureza y sus regalos puede enseñar algo de valor. Thoreau sostiene que la humanidad *pertenece* a la naturaleza más que a la sociedad; y esta afirmación es un reconocimiento que la vida humana no está *aparte*, sino que ‘es parte integral’ de la naturaleza¹⁶⁹. Así, todas nuestras necesidades, deseos y aspiraciones pertenecen en última instancia a lo que él llama la “economía doméstica de la Naturaleza”¹⁷⁰. Aceptar el llamado de lo silvestre, decir *sí* a una *vida profunda* es, en definitiva, manifestar la reverencia por la casa. Esta reverencia no es algo circunstancial, sino que atañe a todas las esferas de la vida.

Cafaro (2004, p. 227) escribe:

Tal vez una reverencia apropiada exija un aprecio por esta creación—la única, después de todo, con la que todavía hemos formado un conocimiento. [...]. *Walden* especifica reverencia dentro de varias áreas concretas de la vida: pesca, lectura, cocina, calefacción de una casa. Thoreau describe su experimento en la agricultura como un medio hacia la asociación reverente con la Tierra, concebida como la creación de Dios. [...]. Los intentos de Thoreau de sacramentalidad cotidiana mostraron tanto una voluntad de reverencia como una determinación de enfocar sus esfuerzos hacia su fin principal. Existe una conexión fuerte entre esta reinterpretación de las actividades cotidianas y la reinterpretación de importantes términos éticos. Ambos tienen nuestro objetivo de vivir las mejores vidas posibles.

Thoreau sugiere que la “autocultivación” es una práctica que concierne a todas las dimensiones de la vida teniendo como meta final la “felicidad” o “florecimiento”. Él reflexiona sobre ‘la cultivación como un modo de agricultura y sobre la cultivación como un modo de práctica ético-política’ (Walker, 2001 p.157). El autocultivo¹⁷¹ en Thoreau relaciona con virtudes claves como el valor, la moderación o la simplicidad y es un paso decisivo para luego intentar proponerlas como un modelo de florecimiento al interior de la familia y la comunidad. Esta búsqueda de una “sacramentalidad cotidiana” tiene resonancias tanto en la obra de Gandhi y su camino hacia la no-violencia (*Ahimsa*) como en la ecosofía de la Self-realización de Naess enraizada en Tvergastein. En el caso de Naess, este impulso se evidencia

¹⁶⁹ Ver: (Rothenberg, 1989, p. 20), ver, además: (Blok, 2015).

¹⁷⁰ En la *Política* Aristóteles (1988) sostiene que la función de la economía (*oikonomia*) es demostrar cómo gobernar tanto los hogares públicos como los individuales (*oikoi*) a través de normas adecuadas (*nomoi*) de conducta. Ver: (Dierksmeier, Claus & Pirson, 2009; Natali, 1995).

¹⁷¹ Sobre el “autocultivo” como una forma de autocultura en Thoreau ver: (Cafaro, 2004).

en una manera de comprender la habitabilidad como un proceso dinámico que implica una interacción y una conexión profunda con los paisajes, la comunidad, los seres humanos, los animales y la vida orgánica e inorgánica.

4.2 Thoreau y Gandhi o el arte de *Caminar*

Para empezar este apartado vale la pena recordar que para Thoreau el arte de caminar es algo muy distinto a lo que hoy en día se entiende por “caminar”. Hoy, se suele pensar que uno “camina” cuando sale a “hacer ejercicio” o cuando va a toda prisa para no llegar tarde a una cita. Nada más alejado del verdadero “arte de caminar” que este caminar ansioso y acelerado. Como escribe Thoreau (1977, p. 209): “el caminar del que hablo no tiene nada que ver con hacer ejercicio, como se llama, como los enfermos toman medicinas a horas determinadas, como el balanceo de pesas o sillas; pero es en sí misma la empresa y la aventura del día”. Similarmente, Gandhi, en su *Autobiografía* (Gandhi, 2007, p.52) sostiene: “Fue principalmente esta costumbre de dar largos paseos, la que me mantuvo libre de toda enfermedad durante mi permanencia en Inglaterra y fortaleció mi cuerpo considerablemente”. Similarmente, Thoreau escribe: “Cuando caminamos, naturalmente vamos a los campos y bosques: ¿qué sería de nosotros si caminamos solo en un jardín o en un centro comercial?” (1977, pp. 211-210). Solo cuando se está caminando en los bosques, en las praderas o en las montañas uno logra percibir el paisaje como horizonte topológico de realización y despliegue. “Recurrir al bosque, a las rutas o a los senderos, no nos exime de nuestra responsabilidad, cada vez mayor, con los desórdenes del mundo, pero nos permite recobrar el aliento, aguzar los sentidos, renovar la curiosidad” (Le Breton, 2011, p. 16). Cuando se camina libremente en el corazón del bosque uno redescubre el cuerpo propio en su fragilidad y en su potencialidad. Estas dos dimensiones están indisolublemente ligadas.

Al caminar deliberadamente uno puede liberarse de las preocupaciones cotidianas y escapar del tiempo de los almanaques. Caminar de manera ‘consciente y deliberada’ es lo contrario de la ajetreada marcha en nuestras sociedades contemporáneas regidas por la ansiedad que caracteriza la existencia del *animal laborans* quien es arrastrado por el imperio del tiempo cronológico¹⁷². “El caminante es un hombre o una mujer del pasaje, del intervalo, va de un lugar al otro, a la vez afuera y adentro, ajeno y familiar” (Le Breton, 2014, p. 14).

La unidad con la naturaleza se concreta cuando dirigimos nuestros pasos *hacia* el bosque, pero esta tarea quedaría inconclusa si nuestro cuerpo *está* en el bosque, pero nuestra mente *sigue ocupada* en los sucesos y preocupaciones cotidianas: “de nada sirve dirigir nuestros pasos hacia el bosque, si no nos llevan allí. Me alarma cuando sucede que he caminado una milla hacia el bosque corporalmente, sin llegar allí en espíritu” (Thoreau, 1977, p.210). Aquí se advierte el dualismo naturaleza/self humano, mente/cuerpo que persiste en algunos de los escritos de Thoreau. Como Cheng (2000, p.210) nota: “La confrontación entre la naturaleza y la humanidad provino no sólo de la alteridad de la naturaleza, sino también de la propia alteridad de la humanidad, la separación del cuerpo y el alma”. La ‘filosofía de lo salvaje’ en Thoreau puede verse como un intento por atenuar esta distancia entre lo natural y lo humano.

La práctica del caminar en Gandhi, especialmente en su edad madura, está vinculada a la estricta adherencia al *ahimsa*¹⁷³. Gandhi piensa que “la perfecta renunciación es imposible

¹⁷² “Recorrer los senderos o las rutas, recorrer los bosques o las montañas, trepar las colinas para tener el placer de volver a bajarlas, al tiempo que se permanece a la altura del hombre, entregado únicamente a sus medios físicos, introduce a la sensación continua de uno y del mundo. Anacrónico en el mundo contemporáneo, que privilegia la velocidad, la utilidad, el rendimiento, la eficacia, la caminata es un acto de resistencia que privilegia la lentitud, la disponibilidad, la conversación, el silencio, la curiosidad, la amistad, lo inútil, otros tantos valores decididamente opuestos a las sensibilidades neoliberales que ahora condicionan nuestras vidas. Tomarse su tiempo es una subversión de lo cotidiano, así como la larga inmersión en una interioridad que parece un abismo para cantidad de contemporáneos en una sociedad del look, de la imagen, de la apariencia, que ya no habitan más que la superficie de ellos mismos y la convierten en su única profundidad” (Le Breton, 2014, p. 14).

¹⁷³ “La estricta adherencia al *ahimsa* total constituye un entrenamiento sistemático de la voluntad individual, que conduce a una transformación de la mente. Este entrenamiento de la voluntad, que aumenta la capacidad

sin la perfecta observancia de *ahimsa* en todas sus formas” (2011, p. 35). Mientras que Thoreau sugiere que el verdadero arte del caminar exige hacerlo estando “libres de todo propósito”¹⁷⁴. El arte de caminar de Gandhi puede decirse que fue, en muchas ocasiones, una caminata “con propósitos no-violentos”¹⁷⁵. Pero Gandhi, de manera similar a Thoreau, también admite la separación entre el alma y el cuerpo: “El espíritu en mí tira en una dirección, la carne en mí tira en la dirección opuesta. Hay libertad de la acción de estas dos fuerzas, pero esa libertad sólo se puede alcanzar mediante etapas lentas y dolorosas” (*Ibid.*, p. 50). Tanto Gandhi como Thoreau y Emerson estaban de acuerdo en la necesidad de restaurar la primacía de la conciencia. Pero Gandhi se separa de Thoreau al defender no solo “que una persona estaba obligada a dejar de cooperar con un gobierno que se había despojado de toda apariencia de probidad moral, sino que el llamado de la conciencia tenía que llevarse mucho más lejos para que uno se convirtiera en el portador del sufrimiento de los demás” (Lal, 2009, p. 298). Thoreau, sin llegar a negar “la autoridad del Estado”, sí reprocha a sus vecinos por temer “las consecuencias de la *desobediencia* sobre sus propiedades y familia”, y sugiere que lo mejor es llevar una vida en los campos en simplicidad voluntaria (Thoreau, 2004, p. 275).

del individuo para ver la verdad, se ve reforzado por el autosufrimiento consciente y disciplinado mediante la austeridad y el autocontrol” (Godrej, 2011).

¹⁷⁴ Como nota Lal (2009, p. 290), es difícil imaginarse a Gandhi “deambulando”, pero quizás su caminar no siempre fue tan decidido como se suele pensar: “Hay que recordar que Gandhi, a su manera, había abandonado la concepción del hogar. Los santos y maestros religiosos antes de Gandhi habían caminado a lo largo y ancho de la tierra, pero en su articulación de las virtudes del caminar, [él] debía tocar múltiples acordes. [...] Como Gandhi afirma en *Hind Swaraj*, “los buenos viajes se hacen a paso de caracol”.

¹⁷⁵ Gandhi cuenta que desde muy joven tuvo pasión por caminar y como estudiante en Londres en 1890 él solía caminar unas ocho millas al día, por 30 a 45 minutos antes de ir a dormir. La buena salud que él disfrutaba fue atribuida a su dieta vegetariana y al ejercicio al aire libre. En 1913, necesitamos tanto alimento para nuestra mente como para nuestros huesos y carne, así también el ejercicio es indispensable para ambos el cuerpo y la mente. Si el cuerpo no se ejercita se enferma y la mente no lo hace se aburre. Gandhi solía caminar alrededor de 18 km todos los días durante casi 40 años. Durante su campaña de 1913 a 1948, caminó alrededor de 79.000 km, lo que equivale a caminar dos veces alrededor de la Tierra” (Sharma, 2019).

¿Qué tenía de especial la idea de caminar en Thoreau como para que pudiera causar tan duradera influencia en la vida de Gandhi? Caminar nos ayuda a armonizar rítmica y perceptivamente el cuerpo con las dimensiones del paisaje (Mooney, 2009). La más pequeña escena del paisaje es una presentación de la unidad viviente del cosmos. Al caminar libremente en el bosque uno logra percibir la profunda conexión entre humanos, animales, plantas y ambientes. A través de sus años de vida en los bosques Thoreau llegó a descubrir algunos rasgos de la intimidad entre la vida humana y las demás formas de vida que perduran en muchas de sus obras (Cheng, 2000, p. 212). En esos casos el caminar puede transformarse en peregrinaje e intimidad con la vida silvestre. Esta idea del caminar como peregrinaje la encontramos al inicio de “*Walking*” donde Thoreau escribe: “Me he reunido con sólo una o dos personas en el curso de mi vida que entendían el arte de caminar, es decir, de tomar paseos, - que tenía un genio, por así decirlo, para *pasear* [*sauntering*], palabra que se deriva maravillosamente “de gente ociosa que recorrió el país, en la Edad Media, y pidió caridad, bajo el pretexto de ir a la *Sainte Terre*”, a Tierra Santa, hasta que los niños exclaman: “Ahí va un *Sainte-Terrer*”, un *Saunterer*, un *Santo-Lander*”. En seguida, Thoreau glosa acertadamente: “Alguno, sin embargo, derivaría la palabra de *sans terre*, sin tierra o un hogar, lo que, por lo tanto, en el buen sentido, significa, no tener un hogar particular, pero igualmente en casa en todas partes” (Thoreau, 1977, p. 205). Esta figura del “*Santo-Lander*”, del “*Sainte-Terrer*”, nos introduce nuevamente en la filosofía de la casa de Thoreau. Él nos transmite una visión sobre la comunión entre el alma y los objetos naturales y, lo que es más importante, entre el ser humano y la comunidad terrestre (Cheng, 2000). La verdadera casa del hombre es la Tierra como lo corrobora la etimología del vocablo «*humanitas*» del cual

viene la palabra *humanista*¹⁷⁶. Hoy necesitamos redescubrir esta “*dimensión terrestre*” eclipsada por los productos de la sociedad tecnocientífica y las nuevas dimensiones de la temporalidad y la espacialidad abiertas por ella.

4.2 Thoreau y Naess: “El corazón del bosque” y la filosofía del lugar

Thoreau enfatizo que existe una “armonía entre las posibilidades del paisaje...y la totalidad de la vida humana” (1977, pp. 211-212). Y agrega: “En la actualidad, casi todas las llamadas mejoras del hombre, como la construcción de casas y la tala de bosques y de todos los árboles de gran tamaño, no hacen sino deformar el paisaje” (*Ibid.*, p. 212). La crisis ecosocial y los problemas de salud global que vivimos remite a la misma cuestión: la fragmentación del paisaje y a la pérdida del vínculo humano con la Tierra, con la “casa”. El vocablo “casa”, como nota Naess (1989, p. 62) denota las relaciones internas que establecemos con el paisaje y con la naturaleza, pero también con otros seres vivos y con la vida orgánica e inorgánica¹⁷⁷. Naess, de manera similar a Thoreau, reflexionó sobre la relevancia del lugar y sobre lo que significa “*estar-en-casa*” en las montañas. Naess advierte: “Hoy la humanidad sufre un proceso corrosivo del lugar” (2005a, p. 339). Al perder nuestra conexión con el lugar perdemos las complejas relaciones que nos ayudan a experimentar las cosas y el mundo a nuestro alrededor como algo íntimo de lo cual somos una parte. Naess destaca que la ruptura y destrucción progresiva del lugar puede promover actitudes y comportamientos conformistas o de indiferencia frente a los problemas ambientales. El desarrollo del lugar no es un proceso simple, sino que requiere de un trabajo activo e intencional para que el lugar

¹⁷⁶ Sobre el origen de la palabra “humanista” ver: (Campana, 1946).

¹⁷⁷ James (2009, p. 27) escribe: “Heidegger llama a la facultad por medio de la cual las cosas están listas a la mano y son identificadas, circunspección (*Umsicht*), y esto, dice, es una especie de vista (BT: 216). Pero, como él mismo lo admite, estar en casa en un cierto ambiente no es meramente verlo de una particular manera. Por el contrario, en la interacción no reflexiva con las cosas naturales un número de sentidos se ponen típicamente en juego”.

emerja como Lugar (*Ibid.*, p. 339). En otras palabras, para que la casa aparezca como “Casa propia”, uno debe tomar parte en el *disponer*, en el *tomar cuidado de y por* lo que forma parte de la casa y sus alrededores. La Casa va apareciendo en este *disponer* las “cosas” de cierta manera, ella se transforma progresivamente en aquello con lo cual uno se relaciona *íntima y cuidadosamente*. El cuidado de la casa concierne al cuidado de uno mismo y del otro, pero, una vez que las cosas rebasan cierto *límite*, no es suficiente cuidar de uno mismo para preservar la salud y el balance dinámico de la casa y el lugar que habitamos. La crisis de salud que vivimos es, en gran medida, producto de un modelo de relación con la naturaleza que está destruyendo nuestra relación con la “casa” y los lugares que habitamos. El aumento de la demografía, la industria, los cambios en los usos de la tierra, los estilos de vida no saludables y una “Tiranía tecnocrática”, nos han puesto en una situación de gran *vulnerabilidad* frente al surgimiento de enfermedades zoonóticas (Waltner-Toews, 2017). En la actualidad, la mayor parte de la humanidad es incapaz de sentirse “parte y parcela de la Naturaleza”, como pensaba Thoreau, al contrario, sienten la Tierra como algo “extraño” y “amenazante” o como un “objeto” a ser manipulado por el hombre. Para muchos, el vocablo “Tierra” ya no significa “casa”. Ello se debe, entre otras cosas, a que hemos perdido la *«intimidad»* con el paisaje y el lugar que habitamos (Malpas, 2008; Valera, 2018b).

Al ver la trágica vida de los trabajadores del campo, Thoreau concluye: “La mayoría de los hombres viven una vida de tranquila desesperación... De la ciudad desesperada pasamos al campo desesperado” (Thoreau, 2001, p. 10). Henry Thoreau, fue a los bosques en 1845 porque él deseaba reducir su vida al máximo y ver lo que la vida silvestre tenía para ofrecerle (Thoreau, 2001, p. 17). Su propia vida es un testimonio de que la existencia humana puede alcanzar un significado profundo en el contacto y cercanía con los bosques. “Thoreau habitó solo, por dos años y dos meses, a dos millas del vecino más cercano en una casa rústica de

Walden Pond en Concord, Massachusetts. Este sencillo, pero robusto experimento lo convenció de una cosa: mantenerse uno mismo en la tierra no es áspero, sino un pasatiempo si uno vive simple y sabiamente” (Angier, Bradford & Angier, 2015, pp. 11-12). Thoreau (2001, p. 26) escribe que solo una vez se sintió solo en los bosques y “por una hora dudé de si la próxima vecindad del hombre no sería esencial para una vida serena y saludable”. Pero enseguida él agrega:

En medio de una lluvia suave, mientras prevalecían estos pensamientos, noté de pronto la existencia de una sociedad dulce y benéfica en la Naturaleza, en el golpe acompasado de las gotas y en cada sonido y vista alrededor de mi casa; una amistad infinita e indescriptible, como si se tratara de toda una atmósfera que me mantenía, una amistad que convirtió en insignificantes todas las ventajas imaginarias de la vecindad humana; [...]. Cada pequeña aguja de los pinos se dilataba, hinchada de simpatía, y me ofrecía su amistad. Me di cuenta muy claramente de la presencia de algo relacionado conmigo hasta en los parajes y escenas que solemos llamar salvajes y tristes, y también de que mi pariente más próximo y el más humano no era una persona, ni un habitante de la villa; y pensé que a partir de entonces ningún lugar me sería extraño. (...)

En esta experiencia, Thoreau advierte la estrecha conexión que existe entre el percibidor y lo percibido (Peck, 1990). Mientras escuchaba atentamente el sonido de la lluvia al atardecer o el de los pájaros en la mañana, él advirtió la sutil interdependencia entre su propia vida y la vida del bosque expresada en el musgo, las nubes, los árboles y animales a su alrededor: “La indescriptible inocencia y beneficencia de la naturaleza del sol, del viento y la lluvia, del verano y el invierno, ¡qué salud, qué alegría proporcionan siempre!” (Thoreau, 2001, p. 29). A través de la década de 1850 Thoreau refino su método de apreciación intencional de la naturaleza. Fue a partir de ese contacto profundo con la vida silvestre lo que le permitió escuchar en el golpear de la lluvia “esa sociedad dulce y benéfica de la Naturaleza”. En distintos lugares de su obra él resalta este parentesco entre su propia vida en los bosques y la vida de plantas y animales (Blakemore, 2000; Neely, 2019). Naess, de manera similar a Thoreau, “nota qué plantas están floreciendo y cuándo comenzaron a llegar las aves

migratorias. [...]. Desde niño, Arne fue amigo de las pequeñas plantas y criaturas cuando camina por el bosque o vadeando en el agua. Para él, la participación al aire libre es esencial para comprender y sentir nuestro lugar en los ritmos de la naturaleza” (Devall, Bill & Drengson, 2005, p. 5). Como dice Naess (1993, pp. 60-61) en la entrevista *Is it Painful to Think*: “La montaña es el símbolo de amplia y profunda perspectiva...yo he hecho todo lo que podido para educarme a mí mismo para amar todo en este lugar, para alcanzar a amar al máximo: las tormentas, las pequeñas flores, los fuertes vientos y los días grises. Gradualmente comprendí que los símbolos y la realidad no pueden ser separados”. La ecosofía de Naess se basa en una visión de totalidad vinculada a la ontología Gestalt. Thoreau y Naess, cada uno a su manera, mostraron que es posible ser y estar en casa en la naturaleza en el sentido de estar involucrados en ella¹⁷⁸. “Es decir, el mundo natural puede (y típicamente) aparece para nosotros a la luz de nuestras preocupaciones vividas, de aquello que nos importa” (James, 2009, p. 10). James enfatiza que el estar en la naturaleza concierne no solo a nuestro “envolvimiento práctico” en el ambiente concreto¹⁷⁹ pero, además, en términos de ser “inherentes a él”, somos una parte del mundo en un sentido composicional (*Ibid.*, pp. 30-31). Nuestra participación en el mundo natural no es algo “añadido”, sino que atañe a nuestra manera de *ser en el mundo*. El proyecto de Thoreau lo llevó más profundamente a un yo ecológicamente conectado de lo que podemos encontrar en prácticamente cualquier trabajo de un ambientalista americano antes o después de él (Blakemore, 2000, p. 116). Esta conciencia ecológica puede ilustrarse con un pequeño

¹⁷⁸ Richard Polt (Polt, 1999, p. 18) admite que ‘los animales están más estrechamente atados a su ‘hogar’ de lo que podemos estarlo nosotros’, pero simultáneamente sugiere que ‘debido a que los seres humanos son capaces de entenderse a sí mismos históricamente, en relación con un futuro y un pasado, son ‘capaces de habitar más intensamente que un animal’. Patočka escribe: “La experiencia primaria de nosotros mismos es de dinamismo primordial que se manifiesta a sí mismo en nuestra conciencia como “movimiento”, ser activo”. Y agrega: “esta es una función elemental que nosotros debemos asumir incluso en los animales” (Patočka, 1998, pp. 40-41).

¹⁷⁹ Sobre el ambiente como *milieu* o *Umwelt* ver: *The idea of environment* (D. E. Cooper, 1992).

fragmento en “The Maine Woods” donde Thoreau escribe: “Hay una ley superior que afecta tanto nuestra relación con los pinos como con los hombres”. Hay una norma de respeto por la vida y el florecimiento de todas las criaturas. La vida humana está sólidamente conectada a la vida de los animales, las plantas y los bosques:

Un pino cortado, un pino muerto, no es más un pino que un cadáver humano muerto es un hombre. ¿Se puede decir que quien ha descubierto sólo algunos de los valores de la ballena y el aceite de ballena ha descubierto el verdadero uso de la ballena? ¿Se puede decir que el que mata al elefante por su marfil “ha visto al elefante”? Estos son usos mezquinos y accidentales; como si una raza más fuerte nos matara para hacernos botones y flageletas de nuestros huesos; porque todo puede servir tanto para un uso inferior como para un uso superior. Toda criatura es mejor viva que muerta, hombres, alces y pinos, y quien lo entienda bien preferiría preservar su vida que destruirla (H. Thoreau, 2013).

Para Thoreau, la verdadera naturaleza del pino no está en el *uso instrumental*. Un árbol puede ser arrancado del bosque y puesto en el almacén de madera, luego puede ser comprado por el carpintero, el curtidor, el fabricante de lámparas o el dueño de la fábrica de trementina, pero ninguno de ellos ha “visto” el árbol nos dice Thoreau. Solo el poeta que conoce su “uso más elevado” puede ver “el alma del pino” sin arrancarlo del bosque: “No son sus huesos, su piel o su sebo lo que más amo. Es el espíritu viviente del árbol, no su espíritu de trementina, con el que simpatizo y que cura mis cortes. Es tan inmortal como yo, y tal vez irá a un cielo tan alto, para elevarse todavía por encima de mí”. La visión de la vida silvestre en Thoreau está enraizada en su método de percepción del lugar¹⁸⁰. Esta visión del árbol como una “realidad viviente” que nos interpela resuena en la visión de Naess. En *Metaphysics of the Treeline* él escribe: “Cada árbol tiene una experiencia de vida diferente desde el nacimiento [...] ningún árbol es idéntico a cualquier otro. Cada árbol es una presentación poderosa del drama de la vida” (Naess, 2005f, p.556). En sus muchas caminatas en el bosque Naess, de

¹⁸⁰ En los últimos años el *Lugar* como locus de identificación se ha integrado a la filosofía ambiental (Mathews, 2014, p. 579). Sobre la filosofía del lugar ver: (Light, Andrew & Smith, 1997; Malpas, 2004, 2008, 2012).

manera similar a Thoreau, advirtió que cada árbol tiene una “vida singular”, en otras palabras, cada árbol tiene ciertas “características” concretas que le son propias. Paradójicamente, mientras que algunas personas logran ver los árboles como algo que está íntimamente relacionado con uno mismo otras sólo perciben los árboles como entidades amenazantes o como “materia prima” a ser *usada* por el hombre. Naess (2005d, p. 557) advierte el problema:

Las personas que viven cerca de espesos bosques de abetos pueden ver la densidad del bosque como un muro protector. Otros sienten que estos árboles bloquean la vista, o incluso la existencia, impidiendo la libre expresión de la vida y el pensamiento. [...] Estar en la línea de árboles se convierte en una experiencia de alcanzar la libertad suprema. Para algunos, se produce un cambio de una perspectiva de la vida trágica a una más alegre. Quienes viven en el bosque, o se sienten como en casa allí, pueden tener experiencias que varían aún más (*Ibid.*, p. 556).

Para Naess esta cuestión metafísica de visiones contrapuestas puede explicarse mediante tres enfoques: el homocentrista, el del filósofo idealista y el ecosófico. El homocentrista dirá: ‘No hay nada allí, todo es producto de la imaginación, es solo una proyección dentro de la naturaleza de sentimientos humanos pues, en realidad, solo hay hojas verdes y tallos que crecen hacia arriba, el resto es imaginación’. El filósofo idealista dirá: ‘Estrictamente hablando, las hojas no son verdes. Sus átomos son incoloros, ni siquiera grises, y las ondas o partículas electromagnéticas de los tallos no crecen hacia arriba...Pero la mente humana puede entrar en contacto con una naturaleza espiritualizada’. Por último, el ecosófico dirá: ¡La riqueza y fecundidad de la realidad! ¡Qué abrumador! ¡La estructura geográfica abstracta del límite arbóreo apunta a una variedad aparentemente infinita de contenidos concretos! Más está abierto al ser ecológico humano de lo que puede ser experimentado por cualquier otro ser vivo”. Rothenberg (2008, p. 256) escribe: “A estas partes emocionales de la realidad las llama los contenidos concretos de la realidad. Vemos el mundo primero como relaciones entre nosotros y él. Las sonrisas y los gritos están ahí, son el tejido del mundo, los hilos de la naturaleza y los cimientos del universo”. Para Naess, la metafísica del límite arbóreo es el

“negocio” de los ecosófos. Solo el ecosófo logra *estar y sentirse en casa en el bosque* y por eso puede percibir la “risa” y la “majestuosidad” de los abedules (1989, p. 61). En Thoreau, es el poeta quien logra percibir el “valor más elevado” y la naturaleza viviente del árbol. En Naess, es el ecosófo quien logra percibir el gozo, la “alegría”, la “tristeza” o la “solemnidad” de la ‘línea arbórea’. Todas estas son cualidades relacionales, es decir, ‘aspectos de la realidad que emergen en específicas redes de relaciones o configuraciones’ (Bugallo, 2011, P.168). El ecosófo, escribe Naess (2005f, p. 558), “comprende la experiencia espontánea inmediata del límite arbóreo como una experiencia de la realidad, más allá de las divisiones entre sujeto y objeto, entre lo espiritual y lo material”. Naess (1989, p. 35), en contra de lo que él denomina la “visión galileana” del mundo, defiende el valor de la rica, aunque contradictoria experiencia espontánea afirmando su valor para la conformación de estilos de vida saludables (Diehm, 2004b; Valera, 2018b) Tal visión, reduce la realidad natural a las cualidades primarias (peso, medida, forma, tamaño, posición, etc.), consideradas por la ciencia como los únicos datos “objetivos” de la realidad, más allá de eso no hay nada.

Thoreau siguiendo su propio método de apreciación de la naturaleza en los bosques de Concord, Massachusetts, llegó a una conclusión similar: “Creo que el hombre de ciencia comete este error [...]: que usted debe fríamente dar su atención principal al fenómeno que le excitó como algo independiente de usted, y no como está relacionado con usted. El hecho importante es su efecto en mí. Él piensa que no tengo ninguna cosa para ver nada más que lo que él mismo define sobre el arco iris” (*Journal*, 10, pp. 163-166). Con esto Thoreau no significa que la distancia entre el self y el objeto se supere de alguna forma, él no apunta directamente a un proceso de identificación ni a un Self extendido como es el caso de Naess. Para él, la experiencia básica es cómo [el fenómeno] “me afecta”. Ahora bien, ninguno de los dos estaría satisfecho con la definición que encontramos en un diccionario sobre el arco

iris: “Fenómeno óptico que presenta en forma de arco de bandas concéntricas los siete colores elementales, causado por la refracción o reflexión de la luz solar en el agua pulverizada, generalmente perceptible en la lluvia”. La definición del arco iris nos entrega un dato genérico, pero “como evento específico, el arco iris requiere todos los demás aspectos de su contexto: el fondo de las colinas, la temperatura del aire, el ángulo exacto de la luz solar, el sentido del tiempo del observador, todo lo que David Abram denomina las “posibilidades dinámicas” (*dynamic affordances*) que lo hacen perceptible y significativo para alguien que está en capacidad de percibirlo (Blakemore, 2000, p. 217). Para Blakemore, el valor esencial en la observación de Thoreau va más allá de la descripción de leyes abstractas y la descripción de fenómenos hasta lo que él llama ‘la cultivación de una manera específica y local de conocer’. Así, mientras que Thoreau sostiene una posición dentro del trascendentalismo (Goodman, 2019), la visión de Naess se apoya en el pensamiento gestalt y el budismo. Pero los dos rechazan, por una parte, el racionalismo científico que reduce lo viviente a su “valor de uso” y proponen un modelo de “vida al aire libre” como vía hacia la verdadera felicidad (o *Self-realización*), esta vida se caracteriza por la *alegría* y la sincera compañía de las criaturas del bosque a quienes ambos consideraron como sus parientes y amigos cercanos.

4.3 Thoreau, Gandhi y Naess: “Una vida humana saludable”

En este apartado se sintetizan algunas de las contribuciones de Thoreau, Gandhi y Naess al enfoque de Una Salud, el cual busca reconocer y responder de manera comprensiva e interdisciplinaria a los nuevos problemas de enfermedades zoonóticas en las interfaces de la salud humana, animal y ambiental.

Thoreau creía firmemente no solo en un entrelazamiento (*entanglement*) entre en hombre y lo que él consideraba la “Naturaleza” con mayúscula, sino en una unidad con la vida animal

y vegetal de la cual podía brotar una vida humana saludable y plena de sentido. Fue esta búsqueda de la verdadera salud y la libertad lo que lo impulsó a emprender su viaje a lo profundo del bosque. Muchos de sus escritos están impregnados de este sentido de *simpatía* entre la humanidad y los ‘objetos naturales’ (Cheng, 2000). Él escribió en su *Diario*: “La señorita Minott dice que el Dr. Spring le dijo que cuando la savia comenzó a subir a los árboles, es decir, a mediados de febrero (dice ella), entonces salen las enfermedades del cuerpo humano. La idea es que el cuerpo del hombre simpatiza con el resto de la naturaleza, y sus humores reprimidos brotan como la savia de los árboles heridos” (Journal, VII, p. 239, énfasis añadido). En *Walking Thoreau* afirma (1977, p. 207): “Creo que no puedo preservar mi salud y mi espíritu, a menos que dedique al menos cuatro horas al día, y comúnmente es más que eso, deambulando por los bosques, las colinas y los campos, absolutamente libre de cualquier compromiso mundano”. En este fragmento él reprocha a sus vecinos su incapacidad de salir de su existencia cotidiana para disfrutar de la vida en los bosques.

Las ideas y sugerencias de Thoreau sobre la salud “se basan consistentemente en una forma particular de ver la relación entre hechos y valores. Es posible identificar en su obra un cierto grado de tensión (en cuanto a la definición y significado de la salud) que también está presente en los debates filosóficos actuales” (Da-Rocha, 2009, p. 202). Particularmente, en los debates vinculados al nexo entre cambio climático, salud humana y enfermedades ambientalmente inducidas (Hildebrand et al., 2014). Por su reconocimiento del valor intrínseco de la vida silvestre y sus aportes a la protección y preservación de especies en peligro, Thoreau puede considerarse como un pionero del enfoque de One-Health. Él logró ver que hay un vínculo entre preservar a los animales silvestres y preservar la salud humana (Branch & Pierce, 1996). Esto puede verse en un fragmento de *Walking*: “Preservar los animales salvajes implica generalmente la creación de un bosque para que lo habiten o al que

recurren. Así sucede con el hombre”. Un hombre “requiere muchos acres de pradera” y bosques sanos para preservar su salud. (1977, pp. 228-229). Como puede verse, hay una visión de interdependencia en juego que puede expresarse en tres proposiciones: a) para preservar la salud humana necesitamos preservar la salud de los bosques; b) para preservar a los animales silvestres necesitamos preservar la salud de los bosques; c) para preservar los bosques necesitamos reconocer nuestra conexión con los ambientes. Thoreau sugiere que si prestamos atención a la “historia de los bosques podemos administrarlos mejor”. Esto no significa que podamos evitar que los bosques sigan cambiando. Como Foster (2002, p. 1552) advierte: “algunos hábitats, conjuntos de plantas y animales, y estructuras de vegetación pueden ser simplemente difíciles o imposibles de mantener o restaurar. Esto resulta del hecho de que muchos ensamblajes son entidades procesuales y transitorias que fueron producidas por secuencias únicas de eventos históricos”¹⁸¹. Él presenta ejemplos de viejos bosques de cedro rojo, pino de brea o pino blanco, entre otros, que fueron formados por una serie de eventos que no se pueden replicar por la naturaleza dinámica y los cambios en los procesos ambientales.

Utilizando un método para interpretar los paisajes basado en la observación aguda y en una gran conciencia de la historia natural, Thoreau percibió, tempranamente, el peligro de una enfermedad relacionada y causada por el medio ambiente¹⁸² y, en respuesta a ello

¹⁸¹ Thoreau escribe: “Nuestros bosques, por supuesto, tienen una historia, y a menudo podemos recuperarla hace cien años, aunque no la tenemos ... Sin embargo, si prestamos más atención a la historia de nuestros lotes, deberíamos administrarlos con más sabiduría” (Thoreau, 16 Octubre de 1860, citado por Foster, 2002, 1537).

¹⁸² “A mediados del siglo XIX, esencialmente el período que abarca la vida de Henry Thoreau representa un período de referencia crítico para gran parte de Nueva Inglaterra. Este período de deforestación más extensa y uso intensivo de la tierra agrícola representa un cuello de botella ecológico a través del cual el paisaje ha pasado” (Foster, 2002). En sus escritos Thoreau dejó ciertas pistas para el estudio de enfermedades ambientalmente inducidas que sirvieron de inspiración a una generación de historiadores ambientales: “Desde finales de la década de 1940 en adelante, el microbiólogo Rene Dubos empleó esta comprensión ambiental en el estudio de la evolución de las enfermedades tanto en humanos como en plantas y animales para escribir sobre la historia de formas que identificó explícitamente como “ecológicas”. En las últimas décadas, una comprensión epidemiológica de los “factores de riesgo” de la enfermedad ha enriquecido nuestra comprensión de los factores

propone el caminar y la vida silvestre como una forma de promover la salud del cuerpo, la mente y el espíritu juntos. Para gozar de salud según Thoreau debemos restaurar nuestra conexión con la naturaleza silvestre y esto exige prestar cuidadosa atención a la dieta, el ejercicio, el contacto sensorial y la autorreflexión ética (Engell, 2012). En sus escritos Thoreau describe una visión positiva de los valores y hechos vinculados con la salud. “La salud”, escribió Thoreau en 1854, “es una relación sólida con la naturaleza”. Su afirmación proporciona una de las primeras definiciones ecológicamente informadas para repensar la salud humana en vínculo con la salud del ecosistema. Para él la salud genuina concierne al descubrimiento de la simpatía y unidad entre el hombre y la naturaleza. En un fragmento de *Walden* (2001, p. 29) escribe: “La indescriptible inocencia y benevolencia de la naturaleza, del sol, del viento y de la lluvia, del verano y del invierno, ¡tanta salud, tanta alegría, que ofrecen para siempre! [...] ¿No tendré inteligencia con la tierra? ¿No soy yo en parte hojas y moho vegetal?” En los escritos de Thoreau el «cuerpo propio» aparece como el índice de inmersión en las estaciones y como aquello que nos permite salir al encuentro de lo salvaje. Para tener un cuerpo sano, alegre y activo uno debe romper la pasividad de la existencia cotidiana y entrar en contacto con el ritmo de la vida: “Abre todos tus poros y báñate en todas las mareas de la naturaleza, en todos sus arroyos y océanos, en todas las estaciones”. Y otro día escribió: “En la sociedad no encontrarás salud, sino en la naturaleza. A menos que nuestros pies al menos estuvieran en medio de la naturaleza, todos nuestros rostros estarían pálidos y lívidos. La sociedad siempre está enferma, y la mejor es lo que más” (*Journal*, March 4, 1838). Él creía que solo allí, en el contacto pleno con la Naturaleza, el ser humano podía desarrollar todo su potencial. Esta “Naturaleza” más inclusiva y curativa no reside ni

ambientales en las enfermedades humanas mucho más allá de las bacterias estudiadas por Dubos y familiarizadas con los historiadores ambientales por Alfred Crosby y William McNeill” (Sellers, 1999b, p. 490).

en el mundo extrahumano ni en el cuerpo humano solo, sino en sus interrelaciones (Sellers, 1999, p. 486). “Por qué, ‘naturaleza’ no es más que otro nombre para la salud” exclamó Thoreau, “y las estaciones no son más que diferentes estados de salud” (*Journal*, 11, p. 3895). El “experimento” de vivir al aire libre de Thoreau en Walden es una búsqueda corporal, emocional y espiritual simultáneamente. Su experiencia de sentirse en casa en el bosque puede verse como una búsqueda comprensiva basada en el self “encarnado”¹⁸³. La palabra encarnación (*embodiment*) puede ser usada para designar la variedad de formas en que la salud y la enfermedad, así como otras realidades humanas y extrahumanas son corporalmente aprehendidas. “Muchos ven el self encarnado en oposición al naturalismo corporal “objetivo” definido por la ciencia biomédica: fluido y cambiante, sensual e individualizado, más como una cuestión de especificidades y contingencias que de una fisiología o psicología atemporal y universal” (Sellers, 1999, p. 487). El hombre, piensa Thoreau, puede vivir una vida rica en conexión con la vida de las plantas y los animales sin por ello reducir sus posibilidades de realización. El verdadero significado de la salud consiste en descansar y estar libre de toda preocupación “en las manos de Dios”: “Podemos vivir la vida de una planta o un animal, sin vivir una vida animal. Este contenido constante y universal del animal proviene de descansar tranquilamente en la palma de Dios” (*Journal*, 8 de marzo de 1842). El mensaje que nos trasmite *Walden* puede comprenderse como un llamado a salir al encuentro de la vida silvestre que es experimentada como esencial para una vida próspera, profunda y saludable. “La vida de Thoreau en Walden Pond es física, sensual, activa: lo opuesto a las vidas

¹⁸³ Como escribe Merleau-Ponty: “El propio cuerpo está en el mundo como el corazón en el organismo: mantiene continuamente en vida el espectáculo visible, lo anima y lo alimenta interiormente, forma con él un sistema” (Merleau-Ponty, 1993, p. 219). Merleau-Ponty sugiere que la unidad de los objetos con los que me relaciono ‘es un correlato de la unidad de mi propio cuerpo’, en otras palabras, los diferentes aspectos bajo los cuales se me presenta un mismo objeto sólo pueden revelarse como los perfiles habituales de una y la misma cosa a condición de saber “que un mismo sujeto encarnado puede ver, alternativamente, desde diferentes posiciones” (*Ibid.*, p. 219).

estrechas y abarrotadas, confinadas en la oficina y en la casa de muchos de nosotros” (Cafaro, 2004, p. 43). Como Thoreau (*Journal*, 1, 137-138): escribió: “Están fatalmente equivocados quienes piensan, mientras luchan con sus mentes, que pueden dejar que sus cuerpos se estanquen en el lujo o la pereza. El cuerpo es el primer prosélito que hace el alma. Nuestra vida no es más que el alma dada a conocer por sus frutos: el cuerpo. Todo el deber del hombre puede expresarse en una sola línea: haz de ti mismo un cuerpo perfecto”. Lo que sugiere Thoreau es que podemos echar a perder la salud del cuerpo llevando una vida que se desliza en el aparente sosiego cotidiano y en el sórdido bullicio de una vida nivelada y domesticada. Para tener salud es necesario llevar una vida que ayude a tener un cuerpo sano, aunque ello signifique romper con nuestros estilos de vida y hábitos insanos. “Una vez más, vemos la amplitud de la visión ética de Thoreau, que abarca cuerpo y alma, desarrollo interno y logro externo, placer y pensamiento. Nuestra concepción de la buena vida debe ser tan amplia como la vida misma” (Cafaro, 2004, p. 44). La indagación de Thoreau fue una búsqueda corporal, sensual y afectiva basada en la inmersión del cuerpo en el lugar¹⁸⁴. Tanteando aquí y allá, escalando montañas y vadeando ríos, metiendo sus brazos y sus piernas en el lodo descubrió la belleza y plenitud del fenómeno natural: la serenidad que solo alcanzan quienes se atreven a vivir una vida propia y profunda. Haciendo del arte de caminar un destino él aprendió que la amistad de los animales y la compañía del bosque y de la lluvia son hechos que nos ponen en contacto con la salud dentro y fuera de nosotros. Él desarrolló un método para la percepción del fenómeno natural que no hace abstracción de la corporeidad, (como lo harían las ciencias y la medicina a finales del siglo XIX) sino que la sitúa como índice del *encuentro*

¹⁸⁴ Los trabajos de Thoreau podrían considerarse como inaugurales en los estudios sobre emersiología y la ecología del cuerpo, ver: (Andrieu & da-Nobrega, 2020; Andrieu *et al.*, 2018)

y *relación* con los paisajes, árboles, animales y ambientes¹⁸⁵. Para vivir de manera “profunda” y “deliberada” el ser humano solo necesita coraje, integridad y un profundo respeto por lo que la propia *Vida* puede entregarle a cualquier criatura que aprecie el don de la vida. Thoreau decidió llevar una vida sencilla, pero profundamente rica y significativa.

Al cabo de unos años de experiencia en el bosque él (1989, p. 66) advierte que ‘adquirir buenos alimentos no es muy costoso’ y “el hombre puede subsistir con una dieta tan simple como la de los animales y conservar toda su fuerza y salud. Yo he preparado una comida plenamente satisfactoria en muchos aspectos, simplemente con una fuente de verdolaga (*Portulaca oleracea*), que recogí en mi campo de maíz, herví y salé”. Thoreau advierte que una vida verdaderamente *saludable* envuelve todo: la salud es simultáneamente del cuerpo y del alma. Tanto la casa como los alrededores de la casa y los paisajes que habitamos forman parte de nuestra salud. Estar y habitar en los bosques es otro nombre que él encuentra para la salud. Ser saludable y habitar el lugar de manera profunda y consciente son la misma cosa. Él advierte que muchos filántropos que dicen ayudar a la humanidad comúnmente comparten sus miedos y sus miserias, pero él sostiene lo contrario: “debemos compartir nuestro valor, no nuestro desespero; nuestra salud y bienestar, no nuestra enfermedad, cuya extensión por contagio hemos de poner cuidado en evitar” (*Ibid.*, p. 79). Como nota Miller (Thoreau, 1989, p. 9) en el prólogo a *Walden*: “Viviendo su vida de un modo «excéntrico», Thoreau demostró la futilidad y la absurdidad de la vida de las (llamadas) masas. Fue una vida profunda y rica,

¹⁸⁵ Para las circunstancias corporales de Thoreau fue crucial cómo su residencia semi rural lo protegía de los centros urbanos y sus zonas de peligros infecciosos con altas tasas de mortalidad y enfermedad en el noreste anterior a la guerra (Sellers, 1990, p. 491). Sin embargo, la vida de Thoreau no fue una vida sin quiebres y ni sobresaltos de salud. Desde joven estuvo expuesto a varias enfermedades, desde dolor de muelas hasta tuberculosis; de hecho, murió de “tisis” a la edad de cuarenta y cuatro años. Se trataba de una enfermedad familiar por la que habían muerto su abuelo, su padre y sus hermanos. Sus reflexiones sobre la salud, la muerte y la enfermedad se plasman en los escritos de su *Diario* que él inicia en 1837 (Da-Rocha, 2009).

que le dio todas las satisfacciones. «Las ocasiones de vivir, afirmaba, disminuyen en la medida en que crecen los llamados medios». Era feliz con el contacto de la Naturaleza, a la cual pertenece el hombre. Comulgaba con el pájaro y con la bestia, con la planta y con la flor, con la estrella y con la corriente”. La simplicidad en Thoreau se traslapa con otras virtudes como el coraje, la frugalidad y la prudencia (Gambrel, Johua & Cafaro, 2009). En nuestra sociedad tecnológica hay cada vez más formas complicadas para hacer cosas que podríamos hacer de una manera más simple y natural. Tenemos al alcance de la mano muchos más medios, pero no por ello vivimos mejor ni más significativamente. Thoreau puso especial cuidado a su dieta, a sus caminatas por el bosque, a su manera de vestir y comprar alimentos y, de esta forma, logró ver a través de ellos para encontrar significado en las mismas cosas, pero realizadas de una manera más consciente y reflexiva (Cafaro, 2004). “Abriendo los ojos descubrió que la vida proporciona todo lo necesario para la paz y la felicidad del hombre; solamente hace falta usar lo que tenemos al alcance de la mano. «La vida es generosa», parece repetir a cada momento, «¡Tranquilos! La vida está alrededor, no allá, no en la cima de la montaña»” (Miller, 1989, p. 11).

En muchos lugares de *Walden* Thoreau (1989, p. 164) nos habla de la búsqueda de *profundidad*: “Un lago es uno de los rasgos más bellos y expresivos de un paisaje. Es el ojo de la tierra; y al mirarse en él descubre el observador la profundidad de su propia naturaleza”. Pero aunque intentemos explorar las profundidades, “nunca podremos tener suficiente de la naturaleza”, dice, pero no en el sentido de que nunca estemos satisfechos con los recursos que la naturaleza proporciona y entonces debamos buscar nuevos recursos (lo que resulta fatalmente cierto en la actualidad), “sino porque la naturaleza misma no tiene fondo... es la seriedad de explorar lo que profundiza nuestra creencia en el infinito, porque es en el infinito donde se ve, en última instancia, que se encuentran las fuentes de los fenómenos

naturales”(Dustin, 2009, p. 279). Según Da-Rocha, “al usar símiles de fenómenos naturales, [Thoreau] parece equiparar la salud con el ‘silencio de los órganos’¹⁸⁶. Cuando estamos sanos apenas somos conscientes de ello mientras que cuando estamos enfermos tenemos un mejor sentido de nuestra salud: “Solo los convalecientes son conscientes de la salud de la naturaleza” (Thoreau, 2017). La salud como sugiere Thoreau es el más alto valor de la vida, pero al tenerla no somos plenamente conscientes de su pérdida y su fragilidad. Gran parte de nuestra vida, parece decir Thoreau, estamos derrochando nuestra salud y solo cuando caemos enfermos logramos advertir lo que significaba estar saludables. Y a la inversa: cuando estamos sanos no valoramos adecuadamente lo que vale un día al aire libre, pero cuando experimentamos la enfermedad en nuestra propia carne y en nuestros órganos entonces podemos ponderar con más precisión las relaciones que establecemos con nuestros seres queridos y con los paisajes que habitamos. “Los valores y beneficios máximos distan mucho de ser reconocidos, y fácilmente llegamos a dudar de su existencia” (Thoreau, 1989, p. 188). Lo mismo ocurre con la salud humana, animal y ambiental, falta todavía un gran esfuerzo para reconocer apropiadamente la interconexión entre la salud humana y la salud ecosistémica. Hoy más que nunca necesitamos reconocer que la salud es una y debemos luchar con todas nuestras fuerzas para preservar la salud planetaria como un acto de autodefensa y autocuidado. En otras palabras, necesitamos redescubrir el potencial ético, epistémico y normativo de la Una salud como base para el desarrollo de políticas preventivas encaminadas a la protección y preservación de la salud de la Tierra (Herring, 2016). Esta visión de la salud resulta particularmente iluminadora para el enfoque de One-Health por varias razones. Primero, porque como la COVID-19 nos ha mostrado, seguimos siendo como

¹⁸⁶ En una famosa expresión, el cirujano René Leriche (1879-1955) afirma que ‘la salud es la vida vivida en el silencio de los órganos’ (Canguilhem, 1979, p.180, citado por (Da-Rocha, 2009, p. 205).

el convaleciente que sólo llega a apreciar el inmenso valor de la naturaleza cuando nuestra propia salud está seriamente amenazada. Solo cuando la muerte irrumpe delante como un evento total que nos interpela dolorosa e incisivamente, cuando vemos que nuestros seres queridos mueren sin testigo y sin testimonio, sólo entonces nos percatamos de que nuestra salud y la salud del planeta está seriamente amenazada por nuestros propios comportamientos, estilos de vida y nuestro sistema de producción. Segundo, nuestro enfoque de salud vigente al seguir una matriz antropocéntrica superficial y al actuar de manera prominentemente reactiva no logra visibilizar ni dar cuenta de las profundas inequidades en la intersección de la salud humana y animal (Marmot, 2015). Como nota Maller *et al.*, (Maller *et al.*, 2005, p. 45): “Mientras que la ‘occidentalización’ moderna ha duplicado nuestra esperanza de vida, también ha creado disparidades entre las formas de vida antiguas y actuales que pueden haber allanado el camino para la aparición de nuevas enfermedades graves”. La esperanza de vida ha aumentado, pero las personas no viven necesariamente mejor, pues las condiciones de vida y la exposición a ambientes insanos ha llevado al surgimiento de enfermedades no transmisibles como cardiopatías coronarias, diabetes y cáncer. En tercer lugar y en conexión con lo anterior, seguimos sin percatarnos de los riesgos para la salud que representan la explotación intensiva de los bosques, el tráfico de especies, los estilos de vida insanos, y la violencia generalizada hacia la vida silvestre. Diferentes autores (Andrieu *et al.*, 2018; Cunningham, 2009; Maller *et al.*, 2005) han mostrado el impacto positivo del contacto y entrelazamiento humano con la naturaleza como una estrategia efectiva y responsable para la promoción de la salud en comunidades y poblaciones, especialmente en aquellas en donde los organismos de salud han levantado alarmas por el riesgo de EIDs (Belay *et al.*, 2017; Dhama *et al.*, 2013). En búsqueda de una conexión entre filosofía ambiental y bioética global, varios estudiosos (Beever, Jonathan &

Morar, 2018; Lee, 2017) han mostrado que el camino y las estrategias propuestas por autores como Thoreau, Gandhi, Leopold, Carson y Naess son una alternativa prudencial para lidiar con las enfermedades infecciosas emergentes y cuidar la salud humana sin descuidar la salud animal y ambiental en este tiempo de epidemias de salud globales.

El siguiente paso será analizar algunas narrativas de salud vigentes para elaborar un acercamiento desde la ecosofía que sirva de sustento normativo para el enfoque de One-Health. Las narrativas de salud se convierten en poderosas agencias desde las cuales se toman decisiones de alto nivel, se legisla el sistema de salud global y se distribuyen bienes escasos entre la creciente población humana. Estas narrativas no son neutrales, sino que son portadoras de ciertas visiones de mundo y modos de comprender la vida humana, la salud, la enfermedad y nuestra relación con el ambiente y la vida no humana (Fitzgerald *et al.*, 2020; Sharf & Vanderford, 2009). Por narrativas de salud se comprende “el complejo suelto de metáforas, lenguaje, suposiciones y prácticas que, tomadas en conjunto, constituyen una historia abstracta y a menudo profundamente incrustada que da forma a nuestras experiencias” (Branch & Pierce, 1996, pp. 129-130). La narrativa de salud pública actual se fundamenta en una visión restringida de la salud y entiende la enfermedad como un estado anómalo que debe ser superado haciendo uso de la tecnología médica. Como Herring (Herring, 2016, p. 20) nota, “las concepciones de salud y discapacidad de muchas personas están motivadas por el miedo. La visión ideal de la salud es la de una persona libre de enfermedades o impedimentos, autosuficiente. (...) La autonomía y la libertad de actuar son tomados como la esencia del self”. En ciertas ocasiones, las instituciones de salud y los dispositivos médicos pueden reforzar esta visión de la salud como autosuficiencia (Andorno, 2011b). En los últimos años, el enfoque One-Health configura una metanarrativa de salud relativamente nueva que aparece como respuesta a los nuevos desafíos de enfermedades

infecciosas emergentes que surgen en la interfaz humanos-animales-ambientes. En el Capítulo 4 de esta investigación se profundiza este análisis resaltando los aportes de la ecosofía de Arne Naess para el enfoque de One-Health desde una visión comprensiva fundamentada en el ecocentrismo moderado.

4.5 Los experimentos de Gandhi con la salud

Este apartado explora las contribuciones de Gandhi a la salud y vincula sus aportes en esta área con su teología y su filosofía de la no-violencia (*Satyagraha*). Gandhi observó que la salud tiene un significado que vincula a nuestro cuerpo, y a la manera como entendemos los conceptos de salud y enfermedad, pero también sostuvo que la salud posee una matriz normativa y religiosa que atraviesa múltiples aspectos de la vida humana como la dieta, la higiene pública, el ejercicio y la oración. Gandhi pensaba la salud de manera comprensiva como un camino para el desarrollo espiritual y para el logro de la paz y la convivencia pacífica entre los pueblos. A continuación, se muestra que este diálogo entre teología, ecología y no violencia puede resultar relevante para el enfoque de One-Health.

4.5.1 El cuerpo, la salud y la unión con Dios

En su *Autobiografía*, Gandhi (2007) dice que él empezó ciertos experimentos con la salud a medida que se interesaba en el vegetarianismo. Para él la dieta, la oración y el ejercicio no eran simples rutinas, sino que los asumió como un estilo de vida y un método para preservar su salud física y espiritual. Uno de los aspectos básicos de sus “experimentos con la salud” era la dieta y el comer, pero no por lo que ellos representan en sí mismos sino por otra cosa vinculada con estas prácticas: “Para empezar, la salud era la principal consideración de esos experimentos. Pero luego el motivo esencial fue la religión” (*Ibid.*, p. 48). En su edad madura él cambió su dieta y prescindió de las vestimentas occidentales, símbolo del colonialismo, y

adoptó el *dhoti*, prenda tradicional de la India. Para él sencillos actos como comer, vestir y caminar eran prácticas con una profunda significación ética, política y religiosa: “Ordinariamente es considerado saludable quien come y se mueve bien y no visita al doctor. Pero al poco de pensar en ello nos convencerá que esta idea es incorrecta. Hay muchos casos de hombres que enferman, a pesar de comer bien y moverse libremente. Ellos caen bajo la ilusión de que son saludables, simplemente porque son demasiado indiferentes a *pensar* sobre el asunto” (Gandhi, 2012, p.9). Este fragmento resume uno de los aspectos básicos de la visión de una salud comprensiva de Gandhi. La salud no está restringida a la salud física ni a lo que nosotros llamamos “salud mental”, estas dimensiones son importantes, pero insuficientes. Para ser saludables también necesitamos gozar de salud espiritual. Él nos transmite una poderosa metáfora para explicar la conexión entre las diferentes dimensiones de la salud: ‘admiramos una planta no solo por el color de sus flores sino también por su fragancia’. Lo mismo ocurre con el hombre, normalmente muchas personas ejercitan su cuerpo y siguen una dieta, lo que llevado al extremo puede causar vigorexia¹⁸⁷, pero admiramos, dice Gandhi, a una persona “de mente pura y noble carácter”. Esta es una de las ideas claves en el pensamiento de Gandhi. Tanto el cuerpo como el alma son esenciales, pero el alma, piensa Gandhi, “es más importante que el primero”¹⁸⁸. Para Gandhi, no es razonable

¹⁸⁷ Bratman (1997) acuñó el término “ortorexia nerviosa” “para describir a las personas cuyas dietas extremas, destinadas a ‘mejorar su salud’, de hecho, conducen a la desnutrición y / o deterioro del funcionamiento diario. Él encontró que “una dieta “saludable” altamente restrictiva puede conducir a una alimentación desordenada” (Dunn & Bratman, 2016). La ortorexia tiene dos fases: una inocente y de autoalabanza por elecciones de comer y seguir una dieta saludable y, la segunda, de intensificación, cuando esto se convierte en una obsesión no saludable. Él subraya: “Llegué a creer que muchos de mis pacientes más centrados en la dieta se estaban perjudicando psicológicamente a sí mismos a través de un enfoque excesivo en la comida. Habían reducido la *dimensionalidad* de sus vidas humanas al asignar un significado y un poder excesivos a lo que ponían en sus bocas. Su exuberante búsqueda de la salud física había generado un estilo de vida rígido, temeroso y autocastigador que causó más daño que bien” (Bratman, 2017, p. 1). Al entender la salud como “perfección” se puede olvidar que un excesivo énfasis en las dietas y el ejercicio pueden deteriorar la salud y disminuir la vida.

¹⁸⁸ Esta idea, con sus diversos matices, es común al pensamiento de Platón, Aristóteles y Aquino. En *De Anima*, Aristóteles fue el primero en comprender al hombre como un compuesto de alma y cuerpo. Aquino retomará la

pensar que una persona que tiene un cuerpo ‘sano’, pero una mente enferma pueda ser verdaderamente saludable. Por lo tanto, sostiene (2012, p. 9), “se deduce que un carácter puro es el fundamento de la salud en el sentido real del término; y podemos decir que todos los malos pensamientos y malas pasiones no son más que diferentes formas de enfermedad”. En su *Autobiografía*, Gandhi (2007) nos cuenta que sus “experimentos con la verdad” incluían los “experimentos sobre la no violencia” (*Satyagraha*), el celibato, la higiene, la salud y especialmente el autoconocimiento. Todas estas dimensiones están interconectadas e incluso algunas de ellas son interdependientes (Annamalai, 2019, p. 57). Pero lo central para él es la búsqueda de la Verdad Absoluta o Dios. La salud para él está vinculada a la religión “significando la realización o conocimiento de sí mismo” (2007, p. 33). Gandhi nos cuenta que siendo joven y mientras leía el *Manusmriti* él encontró una estrofa didáctica *gujaratí* y tal estrofa: “se adueñó de mi corazón y de mi inteligencia. Su precepto —devuelve bien por mal— se convirtió en mi principio rector” (*Ibid.*, p. 36).

Por un cuenco de agua dad una rica comida; ante un saludo amable, inclinaos con fervor;
por un simple penique pagad con oro vos; si la vida te salva, la vuestra no rehuséis.
[...] El realmente noble sabe que todos los hombres son uno solo
y devuelve con júbilo el bien por el mal que le hubieran hecho.

En estos versos Gandhi encontró ese principio rector de compasión y amor universal que sería cardinal en su filosofía de la no-violencia¹⁸⁹. Su enfoque ético y religioso para el tratamiento de todas las creaturas semejantes (*fellow creatures*) estuvo fundado sobre la noción de *Self-realización* que incluía una identificación con todas las formas de vida (Diubaldo, 1997). En este fragmento se destaca la idea de interdependencia y unidad de la

idea de Aristóteles según la cual el alma es el ‘principio de vida’ o la forma-acto del cuerpo’. Ver: (Cohoe, 2014; Menn, 2002; Páramo-Valero, 2012; Polansky, 2007).

¹⁸⁹ Conviene notar que el principio de la no-violencia en Gandhi (*Satyagraha*) incluye no sólo el deber de no herir ni hacer violencia a ningún ser humano, sino también a los animales y a la naturaleza en su conjunto. Él escribe: “Pues bien, el *Manusmriti* me pareció que apoyaba la tesis que me indujo a realizar tal experimento [comer carne]. También deduje que era muy moral matar serpientes, piojos y otros bichos semejantes. Recuerdo que a esa edad maté piojos y otros insectos como quien cumple un deber” (Gandhi, 2007, p. 36).

vida humana que es central en el movimiento político-religioso por la liberación de la India (Dalton, 2011). “El poder moral de la desobediencia civil no violenta apela al corazón del Otro, y nos hace vulnerables incluso mientras nos oponemos al mal. Parece evitar el doble peligro de la arrogancia y la pasividad moral” (Gottlieb, 2001, p. 29). Uno de los rasgos definitorios del hombre saludable es su capacidad de ejercitar la compasión y el amor universal: “Un hombre perfectamente sano no tiene razón para temer a la muerte; nuestro terrible miedo a la muerte muestra que estamos lejos de ser tan sanos. Es, sin embargo, el claro deber de todos nosotros luchar por una salud perfecta” (Gandhi, 2012, p. 10). Para Gandhi esta “lucha por una salud perfecta” no debe confundirse con un “perfeccionismo”, no se trata de sacrificar la vida y la paz por el propósito de una salud sin quiebres lo que implicaría reducir y empobrecer las demás dimensiones de la vida humana. Lo que Gandhi quiere enfatizar con la palabra “lucha” es una actividad consciente dirigida a regular de manera saludable todas las dimensiones de la vida humana. Y esta búsqueda debe integrar las distintas dimensiones de la vida humana y las instituciones diseñadas para lidiar con nuestra vulnerabilidad: la educación, la asistencia pública, la familia, la comunidad, el ambiente y la economía. El objetivo del sistema económico gandhiano no es promover la riqueza material sino promover la salud: un cuerpo sano, una mente saludable y un alma sana. La economía debía estar diseñada para promover las cualidades humanas superiores como la compasión, la solidaridad, el cuidado, el autosacrificio, el servicio, la humildad, la autodisciplina, la equidad, la no violencia y la ayuda mutua (Gidwani 1989, 228). Esta visión es diametralmente opuesta a la visión hegemónica actual: la salud no debe estar gobernada por la economía sino por la ética, la compasión, la solidaridad, la cooperación global y las virtudes del cuidado, la dependencia y la vulnerabilidad mutua. Gran parte de la discusión filosófica contemporánea a raíz de la pandemia concierne a cómo eliminar o reducir las

inequidades de salud de larga data, pero todavía hace falta una profunda reflexión en torno a la solidaridad y la interdependencia como bases de una salud: “La solidaridad es un concepto importante para el análisis de la ética en salud pública porque proporciona un componente esencial para la respuesta a dos preguntas fundamentales: ¿Por qué ser moral? y ¿Qué significa ser moral? La solidaridad se forma a través del reconocimiento cognitivo y afectivo combinado de las interdependencias humanas (Dawson & Jennings, 2012, p.77). Este reconocimiento de la solidaridad relacional proporciona una motivación no solo para actuar bien con otros seres humanos, sino para extender el *cuidado* y la *beneficencia* hacia la vida no humana. Todo esto puede enriquecer los “requisitos sustantivos impuestos por los principios que han estado en el corazón de la bioética más importante, como la autonomía, el beneficio, la igualdad, dignidad y respeto, y justicia” (Ibid., p. 77).

4.5.2 Gandhi: visión de la Salud ecológica y cuidado de la casa

Gandhi, a diferencia de Thoreau, no escribió largamente sobre la naturaleza o la vida silvestre, tampoco fue un activista ni un filósofo ambiental como lo fue Naess. Sin embargo, es considerado como un “apóstol de la ecología humana aplicada” (Khoshoo, 1995). En esta parte se resaltan algunos aspectos de la visión de salud de Gandhi en conexión con la ecología humana enfatizando, su preocupación por la justicia ambiental; su atención al cuidado de la casa y su interés por estilos de vida saludables y el buen uso de los recursos.

En cierto sentido la preocupación de Gandhi por la justicia ambiental tiene una doble significación evidenciada en su preocupación por los pobres y en su norma de autolimitación. Esta última envuelve dos aspectos: moderación en el comer y austeridad en su forma de habitar la casa. En su *Autobiografía* (2007, p. 55), Gandhi cuenta que desde muy joven él trato de seguir una dieta estrictamente vegana evitando el consumo de cualquier tipo de carne.

Esta postura estuvo acompañada por una norma de ‘respeto y cuidado por toda la vida’ tanto humana y no humana’: “¡Fíjese en la compasión de Gautama! No se limitaba al género humano, sino a todos los seres vivientes”, escribió Gandhi (*Ibid.*, p. 142). Las dos cosas, dieta y norma de no-violencia, estaban indisolublemente conectadas, a tal punto que buena parte de sus “experimentos con la verdad” eran en realidad “experimentos con la dietética”, la higiene y la salud. Gandhi (2007, p. 274) escribe: “Estaba ansioso por observar el *brahmacharya* en pensamiento, hechos y palabras [...]. El motivo para los cambios anteriores fue exclusivamente de orden higiénico, pero las nuevas experiencias fueron hechas desde el punto de vista religioso”. El camino hacia *brahmacharya* en pocas palabras significa acercarse a la realidad última, verdad o Self-realización. Pero todas estas prácticas con el paso del tiempo fueron adquiriendo una profunda significación ética y política¹⁹⁰. Una de las contribuciones más importantes de Gandhi a la justicia ambiental fue su esfuerzo por vincular el movimiento de resistencia pacífica (*ahimsa*) con cuestiones de equidad social y justicia multiespecies¹⁹¹. En su enfoque, las afirmaciones normativas sobre la no-violencia se extienden más allá de la esfera humana para incluir a otras especies y a la biosfera como un todo. Gandhi, tempranamente, advirtió que la explotación de los pobres y de las comunidades en India estaba íntimamente conectada a la explotación del ambiente llevada a cabo desde

¹⁹⁰ Khoshoo (1995, p. 1-2) sugiere que Gandhi fue incluso practicante de *yogi ecológico*, a pesar de que nunca lo expresó así. Gandhi practicó las cuatro *yamas* y los cinco *niyamas* a lo largo de su vida. Los *yamas* son principios éticos o mandamientos relacionados con el comportamiento humano en relación con otros humanos, otras criaturas vivientes y cosas no vivientes. Estos son: 1) no-violencia (*ahimsa*) hacia las criaturas animadas e inanimadas; 2) verdad (*satya*); 3) rehuir del uso de materiales y bienes obtenidos por medios violentos; y 4) celibato. Por otra parte, los cinco *niyamas* son códigos de conducta auto fundados que prescriben lo que el humano debe hacer en relación con la limpieza y sanidad (*Shaucha*) de la mente, el cuerpo y los alrededores de uno mismo. Debido a que el hombre es un animal sucio, similarmente a otros animales, genera considerable basura y desechos. *Shaucha* además incluye librarse uno mismo de la indebida lujuria y el deseo sexual (*Kama*), rabia (*krodha*), y codicia (*lobha*). Otros *niyamas* son: contentamiento (*santosh*); austeridad (*tapas*); introspección sobre el self (*swadhyaya*); oración y meditación (*ishwar pranidhan*) por cualquier abandono del deber hacia los *yanas* y *niyanas* y hacia la Naturaleza y los componentes de la biosfera de la cual los humanos son una parte integral.

¹⁹¹ Para una revisión exhaustiva de este nuevo enfoque ver: (Celermajer et al., 2020a, 2020b).

los valores materialistas occidentales¹⁹². Como se señaló antes, Gandhi profundiza y refina su postura ético-política por medio de sus experimentos con la verdad que incluían la dieta, la higiene y el ejercicio. Por este camino de la dietética llega a plantear cuestiones de justicia que incluyen una relación respetuosa con todos los seres vivos y llega también a su idea de identificación con la naturaleza: “Cualquier cantidad de experiencias resulta pequeña y no hay sacrificio demasiado grande para lograr esta identificación con la naturaleza” (Gandhi, 2007, p. 275). Y en seguida agrega Gandhi (p. 275): “No nos avergonzamos de sacrificar una multitud de otras vidas con el objeto de alimentar nuestro perecedero cuerpo e intentar prolongar su existencia por algunos momentos más, con el resultado que aniquilamos, tanto el cuerpo como el alma”. Gandhi, de manera similar a Aristóteles, piensa que el comer en exceso y de forma desordenada puede “arruinar nuestra capacidad de gozo”. El placer en el comer como los demás placeres corporales demanda de la autolimitación prudente. En las últimas líneas de su *Autobiografía* él escribe: “La identificación con todo lo que vive, es imposible sin una autopurificación; sin autopurificación la observancia de la ley de *ahimsa* no resulta más que un sueño vacío” (p. 422)”. Hasta donde vivió Gandhi estas palabras son algo que puede verse en su manera de habitar su propia casa, en la forma de disponer los muebles y en el cuidado que puso en vivir de forma sencilla, simple pero genuina. Iván Illich (2014, p. 22) nos transmite una elocuente imagen de la choza de Gandhi que captura su visión del habitar de manera consciente el lugar:

Trataba de comprender el punto de vista de Gandhi cuando hizo la choza. Me gustaron muchísimo su sencillez, belleza y orden. La choza proclama el mensaje de amor e igualdad de todos los hombres.

¹⁹² “En esta formulación, el Estado no puede y no trabajará en interés de la justicia ambiental, ya que representa los intereses de una poderosa fracción de su población que (en su mayor degradando los estilos de vida de los pobres, mientras devoran los beneficios materiales de un crecimiento altamente desigual. El camino de desarrollo alternativo propuesto en su crítica es una lucha neo-gandhiana por la ecología y la equidad, basada en el rediseño de los proyectos de desarrollo a nivel local, la defensa de los recursos de propiedad común y la restauración (o recreación) de formas participativas de gestión ambiental basadas en la comunidad” (Williams & Mawdsley, 2006, p. 662).

[...] Debemos entender que todo el mobiliario y demás artículos que recolectamos a lo largo de nuestras vidas nunca nos darán una fortaleza interior. Por decirlo así, son los muebles los que ayudan a sostener a un tullido. Mientras más objetos cómodos tengamos, mayor será nuestra dependencia de ellos y más restringida será nuestra vida. Por el contrario, el tipo de mobiliario que encontré en la choza de Gandhi es de un orden distinto y hay pocas razones para depender de ellos. Una casa instalada con todo tipo de objetos cómodos muestra que nos hemos vuelto débiles. En la medida en que perdemos la capacidad de vivir, dependemos más de los bienes que adquirimos.

Lo que nos dice Iván Illich puede articularse a las preocupaciones surgidas en la bioética ecológica y la filosofía ambiental sobre cuestiones de salud global y salud pública en particular. Parafraseando a Illich, podemos decir: en la medida en que necesitamos nuevas y más costosas biotecnologías y drogas (retrovirales, anticuerpos monoclonales e inhibidores del sistema inmunitario, etc.) para tratar las enfermedades infecciosas emergentes (EIDs) más vulnerables nos volvemos a los patógenos. Las vulnerabilidades que se generan en la interfaz entre la salud humana, animal y ambiental no desaparecerán mediante campañas de vacunación, cuarentenas, cierre de ciudades o el control de la movilidad. Todas estas medidas son *discrecionales* en tanto que pueden evitar el colapso del sistema de salud, pero requerimos urgentemente un enfoque de salud más comprensivo que apunte a la *prevención*. Lo que necesitamos es un nuevo enfoque de medicina planetaria preventiva orientado, por un lado, a detectar tempranamente los nuevos brotes de EIDs (Nieuwland & Meijboom, 2013; Ruger, 2020), y, por el otro, a la promoción de estilos de vida saludables y culturas regenerativas (Walh, 2019). El enfoque de One-Health busca atender a los nuevos desafíos de la salud humana sin desatender la salud de los animales y la salud de los ecosistemas, esto implica hacer un cambio en las prioridades y valores de la salud pública global pasando de medidas reactivas a un enfoque preventivo capaz de reconocer las diferentes dimensiones de la salud en un planeta interdependiente y globalizado (Herten *et al.*, 2020; Zinsstag, 2012). Actualmente, expertos en epidemiología y virología están trabajando intensamente en

diversas partes del mundo en el desarrollo de una “vacuna universal”¹⁹³ para tratar la poderosa familia de los coronavirus, pero esto no debe interpretarse como un síntoma de salud humana ni como un índice de salud planetaria (Giurgea et al., 2020; Koff et al., 2021). Estos esfuerzos son indispensables pero insuficientes, para la contención de las epidemias, y servirán como un recordatorio de nuestra vulnerabilidad potencial a las enfermedades infecciosas emergentes. El mensaje relevante para el futuro que nos transmite Gandhi sobre la no violencia, la tolerancia religiosa y la sostenibilidad rural desarrolladas en coordinación con sus experimentos dietéticos es que en la salud es mejor *prevenir* que *curar* y que el humano puede llevar una vida valiosa y significativa viviendo en simplicidad voluntaria. Gandhi notó la conexión entre la violencia hacia los pobres y marginado y la violencia hacia la naturaleza o, lo que hoy se conoce como racismo ecológico. Su rechazo al azúcar, los chocolates y la sal expresó su oposición a las economías basadas en el trabajo por contrato, la esclavitud y el imperialismo. A medida que llenamos nuestra vida de objetos nos vamos haciendo cada vez más dependientes de esos objetos, pero un estilo de vida materialista no significa que seamos más felices ni más saludables. Y lo mismo puede decirse de nuestra relación con las tecnologías. Hoy tenemos mayor acceso a dispositivos tecnológicos, pero eso no nos hace más felices, ni nos ha permitido llevar vidas más plenas y saludables. Al contrario, como Gandhi y Naess sugieren, podemos hacernos más vulnerables y dependientes de esas tecnologías (Naess & Rothenberg, 1993). Como indica Naess (Naess & Bodian, 1982, p. 3): “Creo que es un cambio de estar dominados por medios, instrumentos, artilugios, todas

¹⁹³ “Al igual que con la gripe, la necesidad de una vacuna que proteja a todas las personas contra todas las formas de coronavirus es fuerte. SARS-CoV-2 pertenece a un grupo diverso de virus de los cuales hay miles capaces de infectar a una amplia gama de animales, desde murciélagos y pangolines hasta cerdos y visones. El SARS-CoV-1, que surgió en 2002, tuvo una tasa de mortalidad del 10%; el coronavirus del síndrome respiratorio de Oriente Medio (MERS-CoV) en 2012 fue del 34% fatal” (Koff et al., 2021, p. 759).

las muchas cosas que creemos que nos darán placer o nos harán felices o perfectos. El cambio se produce cuando nos preguntamos seriamente: ¿En qué situaciones logro experimentar la máxima satisfacción de todo mi ser? Y descubran que no necesitamos prácticamente nada de lo que se supone que necesitamos para una vida rica y satisfactoria”. Naess piensa que, si hacemos el esfuerzo por llevar una vida “simple en medios y rica en fines”, nuestra vida no perderá significado, al contrario, nuestra filosofía de vida nos ayudará a profundizar nuestra relación con nuestro propio cuerpo, con los otros y con el lugar que habitamos. Esta visión de Naess, como se muestra luego, tiene gran relevancia para la bioética global. Como Naess (1995) escribe en su artículo para la “*Encyclopedia of Bioethics*”: “Las discusiones en torno a la ecología profunda también tienen implicaciones para el área médica de la bioética: “Vida rica, medios simples”, un aforismo del movimiento de ecología profunda sugiere para la bioética médica un fortalecimiento de la medicina preventiva y una menor dependencia de tratamientos técnicamente avanzados, especialmente si requieren grandes inversiones de recursos y energía. La bioética médica puede aprender de la bioética ecológica la necesidad de una visión moral que pueda reordenar sus prioridades” (1995, p. 688).

4.5.3 Gandhi y el cuerpo en sufrimiento: compasión e impermanencia

Aunque muchas de las ideas sobre “Nature cure” de Gandhi fueron consideradas extravagantes por muchos años, recientemente se han reconocido sus aportes en alimentación, estilos de vida saludables, sanidad e higiene, entre otros (Annamalai, 2019; Pathak et al., 2019). Gandhi, siguiendo a Thoreau, encarnó la máxima de una “vida simple en medios, pero rica en fines” que está en el corazón de la ecosofía T de Naess (2005f). Él también fue un crítico de la civilización occidental y la industrialización: “La civilización europea es sin duda adecuada para los europeos, pero significará la ruina para la India, si nos

esforzamos por copiarla. [...]. La búsqueda incesante de comodidades materiales y su multiplicación es un mal, y me atrevo a decir que los propios europeos tendrán que remodelar su perspectiva, si no quieren perecer bajo el peso de las comodidades de las que se están convirtiendo en esclavos” (Gandhi, 1927). Gandhi logró ver que los problemas de la pobreza, la desnutrición, la higiene, el hambre, la explotación de los más pobres y la salud humana estaban interconectados a la explotación del ambiente guiado por los valores de la cultura consumista. Su visión antropológica y su preocupación por los pobres estuvo conectada a lo que puede denominarse su ecología humana no violenta (Diubaldo, 1997). “De hecho, las preocupaciones ecológicas surgieron de su enfoque en un modelo de necesidades básicas de orden social que no explotaría la naturaleza para obtener ganancias a corto plazo, sino que solo tomaría de ella lo absolutamente necesario para el sustento humano. Gandhi tuvo que admitir que la vida implica cierta cantidad de violencia contra la naturaleza, incluso si no es intencionada. Lo que podemos hacer es minimizarlo al máximo” (Moolakkattu, 2017, p.153). Y para lograr responder a este objetivo él intentó encarnar la posibilidad de una hermandad y una existencia pacífica con todas las criaturas¹⁹⁴. Él escribe: “Quiero realizar la hermandad o identidad no sólo con los seres llamados humanos, pero quiero realizar la identidad con toda la vida, incluso con cosas que se arrastran sobre la tierra. Quiero, si no les doy un golpe, advertir la identidad incluso con las cosas que se arrastran sobre la tierra, porque afirmamos descender del mismo Dios, y que siendo así, toda vida en cualquier forma que parezca debe ser esencialmente una” (Gandhi, 1927, *Young India*, 4-4-29). En el mismo afirma: “Deseo identificarme yo mismo con todas las cosas que viven” (3-4-24). Siguiendo esta línea de

¹⁹⁴ Muchos intérpretes se centran en el carácter estético del proyecto político de Gandhi. Sin embargo, Godrej señala hay una lectura alternativa: su proyecto tendría el cuerpo humano como locus de la acción política, de esta forma se rescata su carácter activo, confrontacional y combativo. Ver: (Godrej, 2011, 2012).

pensamiento que dice: “Todos los seres vivos son sagrados”, la ecosofía T afirma el *respeto por todos los seres* y afirma la necesidad de preservar las condiciones evolucionarias que posibilitan la especiación y el mantenimiento de la riqueza y diversidad de la tierra (Naess, 2005b, p. 75). Cuando Naess utiliza el lenguaje del valor intrínseco no lo emplea en el mismo sentido de los filósofos ambientales (Pepper, 1996; Rolston, 1989) que afirman que la naturaleza *tiene* “valor intrínseco” y por lo tanto esto llevaría a una tensión insuperable entre los humanos y la naturaleza (Resnik, 2009). El concepto de compasión budista que Naess recupera de Gandhi cumple un papel prominente en su agenda política (Curtin, 1996, p. 251). La compasión, el respeto y el cuidado se extienden para incluir a los “seres vivos”, los humanos, los ambientes y la ecosfera como un todo. El aspecto decisivo de la ética de Gandhi es la idea de ‘compasión universal por todos los seres’. Esto nos lleva al corazón de su ética y su ontología enraizada en lo que Allen (2016, pp. 119-120) llama el “Self en pena” como vía a la *self-realización*. En su *Autobiografía* Gandhi nos cuenta que estuvo muy afligido al ver que no encontraba la manera de simplificar su vida para participar de forma más activa en el alivio del sufrimiento de los demás¹⁹⁵. En su enfoque al self en pena, Gandhi abraza una visión moral y ontológica de la realidad que él formula en términos de su comprensión de la *satya* (Verdad Absoluta o Dios), la cual está internamente conectada a su visión de *ahimsa* (no-violencia, evitar el daño, que denota también, amor). Desde su visión del ser y la realidad, a través del proceso de self-realización, uno gradualmente combina o disminuye la distinción filosófica entre el plano epistemológico y el ontológico: conocer la

¹⁹⁵ [Esta situación], escribe Gandhi (2007, p. 177), “me seguía torturando, cuando cierto día llamó a mi puerta un leproso. Yo no tuve valor para darle una comida y despedirlo. Por consiguiente, lo albergué en mi casa, curé sus heridas y lo atendí como mejor pude”. Luego, Gandhi cuenta que crearon un pequeño hospital para los pobres y él trabajó allí como dispensador de medicamentos dos horas al día. Luego, durante la primera guerra de los boers, él cuidó a los soldados enfermos y heridos. Estos son algunos ejemplos del *self* en sufrimiento.

verdad es *realizar* la verdad experiencialmente o encarnarla y esta realización está vinculada a nociones de autosacrificio y amor a la familia humana incluyendo la vida no humana. Mediante la ‘participación’ en el sufrimiento de los demás uno viene a la realidad del self en sufrimiento o *Atman* (*Ibid.*, p. 120). Solo a través del servicio a Dios y el servicio a los demás uno puede lograr “el perfeccionamiento, la autorrealización” (2007, pp. 141 y 182). En diferentes pasajes de su *Autobiografía* Gandhi habla de su comprensión de la *satya* como una “fuerza espiritual” o “poder del alma” que revela la subyacente naturaleza de la realidad obstruida por creencias, valores y violencia. Lo que revela últimamente *satya* es la experiencia fenomenal de la impermanencia. Solamente a través de la experiencia del “self en pena”, es decir, haciéndose vulnerable al sufrimiento del otro, uno puede llegar a la self-realización. El Dharma, la enseñanza básica del budismo, consiste en poner fin al sufrimiento enfrentando las circunstancias existentes con ecuanimidad. La self-realización en este caso no denota realizarse *uno mismo* (self), sino alcanzar la Self-realización en Dios. Pero esta realización sólo se puede alcanzar mediante la aceptación compasiva de la universalidad de la muerte y la *impermanencia* (Payne, 2016). En esta búsqueda el cuerpo aparece como el eje de la lucha existencial. El ideal de vida perfecta para Gandhi (1955, p. 21) es ‘dedicar a la Verdad *toda la vida*, tanto las horas de descanso como las horas de vigilia, trabajar, comer, jugar, hasta que la disolución del cuerpo nos haga uno con Dios’. La noción de «compasión budista»¹⁹⁶ está profundamente conectada a la “ley de la impermanencia”¹⁹⁷. En un sentido

¹⁹⁶ “Para un budista, el cultivo de la compasión y la sabiduría es una cuestión de práctica, no meramente un ejercicio especulativo o intelectual. Por ejemplo, dos de las prácticas meditativas se llaman *śamatha* (tranquilidad y quietud, *zhi* 止) y *vipaśyanā* (meditación introspectiva, *guan* 觀), respectivamente”. Mientras que *śamatha* ayuda a uno a tener una mente pacífica y tranquila al tener un objeto fijo de atención, *vipaśyanā* apunta a la autotransformación mediante la autoobservación y la introspección. El primero en muchos sentidos es similar al yoga y el segundo como ejercicio contemplativo es de un nivel superior durante el cual una mente firme se convierte en una experiencia activa de cambio e impermanencia” (Zhang, 2014, p. 50).

¹⁹⁷ El budismo sostiene que la violencia, la tensión y la ansiedad al interior del self se origina últimamente en la búsqueda obsesiva de la permanencia y sugiere que es entendiendo la naturaleza *impermanente* y la

budista, la ilusión o la ignorancia están relacionadas con la noción de permanencia y la naturaleza propia que hace que una persona se aferre a un “yo” y a un “mío”. Ver a través de la modalidad de la impermanencia significa examinar las cosas *en transformación*, verlas *procesualmente* en lugar de verlas primariamente pensando en los resultados. Al prestar atención activa al surgimiento y cesación de los fenómenos, uno puede llegar a la conciencia de su naturaleza impermanente, es decir, a la vacuidad (*emptiness*) de todas las cosas (Khalil, 1971; Puri, 2009). Viendo todas las cosas de manera procesual y de manera interdependiente se puede llegar a empatizar más fácilmente con el sufrimiento de los otros. Mediante el cultivo de la atención y la compasión activa se puede descubrir que el sufrimiento de la vida no humana nos concierne de modo directo y este sufrimiento se convierte en una interpelación ética arraigada al sentido de una vida valiosa y, recíprocamente, el sufrimiento “humano” se convierte en un requerimiento compartido que envuelve al self y al otro. Esta idea de compasión budista es uno de los aportes más relevantes de Gandhi para la salud en general y para el enfoque de One-Health en particular. La compasión gandhiana ayuda a comprender la salud desde una perspectiva multidimensional, comprensiva y envolviendo a humanos (y a quienes más sufren), animales y ambientes. Y, últimamente, al conjunto de la Vida que él consideró como la matriz universal del cuidado y el respeto. De hecho, *ahimsa* implica una incapacidad para «seguir presenciando» el dolor de otro y exige *hacerse vulnerable al sufrimiento del otro*. En otras palabras, la compasión nos mueve a “cargar con” y “responder ante” el sufrimiento del otro. Es una mala lógica decir que debemos mirar mientras otros sufren y que es “normal” que una inmensa mayoría sufra las consecuencias de

transitoriedad de los fenómenos como uno puede evitar la violencia tanto hacia uno mismo como hacia los demás y la naturaleza en su conjunto (Puri, 2009, p. 33). Se puede decir que, según la posición budista, el ideal es “dejar que la ley de la impermanencia, no la anarquía de la violencia determine la duración de la vida de todo lo que vive: individuos, especies, culturas, la tierra en su conjunto” (Tulku-Lama, 1996, p. 163).

la falta de salud y el deterioro del ambiente mientras una minoría puede gozar de estos bienes imprescindibles para una vida floreciente y significativa. *Ahimsa* es una emoción muy poderosa y da lugar a poderosas formas de beneficencia y solidaridad más allá de la esfera humana (Kolers, 2020; Thompson *et al.*, 2011). *Ahimsa* entabla la posibilidad de tratar a “todos los seres” como si fueran el propio self de uno, es decir, no solo exige un trato amable y respetuoso, sino que demanda la actualización del cuidar. Cuidar del otro es un don y una exigencia ética. El otro generalmente no dice: “cuida de mí”, pero clama, en el silencio y en el abandono de su corporeidad y su finitud: “¡estoy sufriendo!”. Al cuidar se puede caer en el error de pensar que es, de nuevo, *uno mismo* (Yo) quien cuida, pero hay una significación ulterior que suele pasar desapercibida: Gandhi sugiere que es Dios quien últimamente cuida y alivia a través de nuestra fragilidad¹⁹⁸. El cuidar es un don infundado inscrito en la naturaleza y en el tejido mismo de la vida. Hoy sabemos que todos los animales tienen la capacidad de cuidar y que muchos árboles también *cuidan* de sus vecinos (Wohlleben, 2016). “Sin embargo, debe señalarse que, aunque el budismo enfatiza la noción de mundo interconectado y en sufrimiento como una condición o experiencia humana compartida general y conocida por todos los seres sintientes, reconoce al mismo tiempo que cada caso real de sufrimiento es diferente y único” (Zhang, 2014, p. 45). Cuando me encuentro con un familiar que experimenta una enfermedad él puede decir: “estoy sufriendo” y uno puede

¹⁹⁸ El Papa Francisco (2017) refiriéndose al pasaje de Corintios (4, 7-15) ha comentado: «este tesoro de Cristo nosotros lo tenemos, pero en nuestra fragilidad: nosotros somos barro». Es «un gran tesoro en recipientes de barro: ¿pero esto por qué?». La respuesta de Pablo es clara: «para que aparezca que una fuerza tan extraordinaria es de Dios y no de nosotros». El Señor dice a Pablo: “mi potencia se manifiesta plenamente en la debilidad. Si no hay debilidad, mi potencia no puede manifestarse”. «Otras veces —admitió el Papa— intentamos cubrir la vulnerabilidad, que no se vea; o la maquillamos, para que no se vea»; o terminamos por «disimular». Y agrega: «esta es nuestra vulnerabilidad: una de las cosas más difíciles en la vida es reconocer la propia vulnerabilidad». Y en septiembre del mismo año en Bogotá, él volvió a recordar: “Queremos un mundo en la que la vulnerabilidad sea reconocida como la esencia de lo humano”. Y agregó: “Todos necesitamos que la vulnerabilidad sea respetada, acariciada, curada en la medida de lo posible y que dé fruto para los demás”. Y en su catequesis del 20 de febrero de 2020 Francisco volvió a recordar: El ser humano “siempre permanece radicalmente incompleto y vulnerable”. Ver: (Francisco, 2020a, 2020b).

decir: “lo sé”. Esto no se debe sólo al hecho de que uno mismo puede haber vivido experiencias similares, sino a un proceso de empatía a través del cual uno logra salir de la perspectiva autocentrada para comprender el sufrimiento del otro. En ciertos casos, una enfermedad puede ser interpretada como una *experiencia compartida* que envuelve al self y al otro. En ciertos casos, el familiar no puede dar testimonio de lo que acontece en primera instancia en el cuerpo de su ser querido, pero sí puede *responder empáticamente* ante el sufrimiento del otro. En este sentido, la compasión budista estaría de acuerdo con la explicación fenomenológica que describe la enfermedad desde la experiencia del *cuerpo vivido*¹⁹⁹ y considerando las diferentes instancias narrativas de la enfermedad. Aquí es importante notar que el reconocimiento de la *particularidad* del sufrimiento es importante para el desvelamiento de nuestra experiencia con la enfermedad y la finitud, y, adicionalmente, para la comprensión de nuestra existencia frágil y precaria. Para comprender mejor este proceso puede tomarse el caso de una persona que sufre cáncer de páncreas, el de una persona que estuvo en una UCI por causa de la COVID-19 o el de un paciente crónico de Alzheimer. Para poder profundizar en la experiencia de la vulnerabilidad y el sufrimiento humano necesitamos no solo al relato biológico o el dictamen médico, sino también al relato existencial de la enfermedad (Zhang, 2014, p. 46). En ciertas situaciones, la prolongación del tratamiento médico requerido para lidiar con la enfermedad puede llevar a una sensación de “extrañamiento” en relación con el propio cuerpo y a un sentimiento de “reclusión clínica”.

¹⁹⁹ Aho & Aho escriben (2009, p. 1): “*Körper* es una referencia al cuerpo corpóreo, lo que somos como seres fisiológicos, neurológicos y esqueléticos. Es a lo que el filósofo preeminente de la modernidad, René Descartes (1596-1650), se refiere como ese aspecto de nosotros mismos “extendido en el espacio”, visible a los ojos, y por lo tanto sujeto a la investigación científica. En contraste, *Leib* se refiere a cómo experimentamos esta materia física en nuestra vida cotidiana. Si *Körper* es el cuerpo abstracto en general, un objeto entre otros que es simplemente “allí”, *Leib* es *mi* cuerpo en particular, mi vida aquí y ahora, lo que soy como una persona volitiva y sensible. Es lo que veo, pienso, y recuerdo acerca de mi propia piel y huesos, y cómo me siento acerca de ellos. Para expresarlo de manera diferente, *Leib* es la manera en que típicamente me presento (“body-forth”) [*leiben*] en el mundo, cómo nos comportamos en su mayor parte dada nuestra historia y cultura”.

Además, en ciertos casos se hace patente un desequilibrio en la relación médico/paciente. El médico está en una posición de poder (por sus competencias, su experticia y por el poder institucional que él representa) mientras que el/la paciente se siente “im-potente” ante la enfermedad. El especialista *sabe* mientras que él o ella ignora mucho de lo que quisiera saber; el médico pregunta, el/la paciente responde, él va y viene con cierta regularidad mientras que la persona enferma, dependiendo del caso, puede llegar a permanecer largo tiempo hospitalizada y sin poder moverse (Zaner, 2000, p. 267). El propio cuerpo puede devenir algo “extraño” para uno mismo e incluso puede ser interpretado como “hostil” de cara a los proyectos futuros²⁰⁰. Si el caso resulta ser el de una persona al final de la vida el contrapunto entre salud y enfermedad, potencia y vulnerabilidad es mucho más visible. El otro *ya no* puede responder, no puede seguir siendo el narrador su propia vida. Es el *silenciamiento* del cuerpo y sus historias²⁰¹. Como nota Zaner (*Ibid.*, p. 270): “Sólo esta característica de la enfermedad, el silenciamiento de la vitalidad, su propio silencio, la lleva a la prominencia experiencial. En particular, su cuerpo tiene una especie de palidez y apertura hacia mí que de sí mismos provocan un fuerte conocimiento moral, como observó Hans Jonas” (1996, pp. 101-103). La experiencia de la vulnerabilidad y la impermanencia nos indican que salud y enfermedad no son estados absolutos. Todos los seres humanos y, esta es una característica que compartimos con los demás seres sintientes, estamos abiertos a la vulnerabilidad y a la

²⁰⁰ Aho & Aho (2009, p. 2), escriben: “Husserl destaca que por muy útiles que puedan ser las métricas objetivas de *Körper*, es decir, para evaluar la ingesta calórica, la presión arterial, los perfiles de lípidos, los antígenos específicos de la próstata, etc., son inadecuadas cuando se trata de capturar las experiencias cotidianas de apetito, estrés, dolor de pecho, [etc.]. En otras palabras, la medición científica del cuerpo pasa por alto la experiencia real vivida de la encarnación (*embodiment*)”.

²⁰¹ “Cuando estamos en buena salud, tomamos nuestros cuerpos sanos como un estado ontológico del ser, y la enfermedad como tal es vista como “falta (o ausencia) de buena salud”. En otras palabras, la enfermedad se percibe como “distinta” a nuestra identidad personal, es decir, la alienación de nuestro cuerpo de su estado primordial de ser. Esta comprensión es filosóficamente basada en una bifurcación entre el yo y otro en la que el yo es visto como una entidad fija en que busca mantener una identidad libre de “contaminación” por cualquier sentido de otredad” (Zhang, 2014, p. 44).

experiencia del sufrimiento desde el comienzo de nuestras vidas. “Ninguno de nosotros es invencible; todos somos vulnerables, de manera similar en el proceso de nuestras vidas y más tarde de diferentes maneras en diferentes momentos en diferentes circunstancias”. (Hoffmaster, 2006, p. 43). Y somos vulnerables, aunque algunos de nosotros disfrutemos de las posibilidades de la racionalidad, el lenguaje y de habilidades para la comprensión. Somos vulnerables, aunque tengamos cierta calidad de vida y contemos con la asistencia de instituciones que nos ayudan a paliar esa vulnerabilidad (Murphy, 2011). Somos vulnerables no solo porque “tenemos” un cuerpo, sino porque *somos* un cuerpo, y este cuerpo, como la pandemia nos ha recordado, está abierto a la fragilidad, a la precariedad y al abandono. Somos vulnerables aun cuando quisiéramos ser todopoderosos, invencibles y autosuficientes²⁰². La vulnerabilidad como nota Murphy (2011) “no significa mucho para nuestra moral contemporánea. Es antitético a nuestro énfasis en el individualismo y la racionalidad; requiere que prestemos atención al cuerpo y a nuestros sentimientos. Sin embargo, sólo reconociendo la profundidad y la amplitud de nuestra vulnerabilidad podemos afirmar nuestra humanidad” (*Ibid.*, p. 38). En otras palabras, sólo cuando uno reconoce la vulnerabilidad con generosidad podemos llegar a valorar al mismo tiempo las potencialidades que irrumpen a partir de este reconocimiento: el cuidado y la hospitalidad. Este es el gran aporte de la ética gandhiana que es recuperada por Naess: En contraste con las ficciones de la razón que nos presentan un self permanente, atomizado y autosuficiente,

²⁰² En la Carta Encíclica *Fratelli Titti* el Papa Francisco escribe: “Es verdad que una tragedia global como la pandemia de Covid-19 despertó durante un tiempo la consciencia de ser una comunidad mundial que navega en una misma barca, donde el mal de uno perjudica a todos. Recordamos que nadie se salva solo, que únicamente es posible salvarse juntos. Por eso dije que «la tempestad desenmascara nuestra vulnerabilidad y deja al descubierto esas falsas y superfluas seguridades con las que habíamos construido nuestras agendas, nuestros proyectos, rutinas y prioridades. [...] Con la tempestad, se cayó el maquillaje de esos estereotipos con los que disfrazábamos nuestros egos siempre pretenciosos de querer aparentar; y dejó al descubierto, una vez más, esa bendita pertenencia común de la que no podemos ni queremos evadirnos; esa pertenencia de hermanos»”.

Naess recupera la idea de un self vinculado al mundo circundante y afirma que esta experiencia tiene un carácter gestalt, es decir, tanto las partes y el todo son interdependientes (Barnhill, 2001). Lo mismo puede aplicarse a nuestras nociones de salud y enfermedad para verlas de una forma mucho más fluida y comprensiva. Naess sugiere que, si examinamos cuidadosamente lo que llamamos self, no encontramos lo que Descartes y Spinoza llaman “substancia”, sino un self no permanente, es decir, un no-self, o mejor, un self en proceso de transformación. Quisiéramos pensar que la continuidad y la permanencia caracterizan y definen la condición humana, pero la experiencia de la vulnerabilidad y nuestro cuerpo vivido nos recuerdan que la discontinuidad y la impermanencia universal caracterizan nuestra existencia corporal (Naess, 2005d). “La vulnerabilidad física como el envejecimiento, la enfermedad y la muerte está relacionada con la idea misma de que nada es permanente (*anityā*). El sufrimiento en este sentido es una experiencia que todos tenemos o tendremos. La noción *mahayānic* de la compasión está epistémica y éticamente arraigada en la idea de que todos los seres humanos se enfrentan a un self que es contingente y sujeto a la vulnerabilidad” (Zhang, 2014, p. 46). Hoy la Tierra está cambiando en respuesta a la falta de cuidado y los problemas que están por venir son vastos y peligrosos, la ecocrisis está alentando un profundo cambio de consciencia y un fuerte deseo en desarrollar formas viables de habitar la Tierra con compasión y respeto (Badiner et al., 1990). Esta consciencia ecológica nutre el deseo por un futuro positivo y próspero en el que la humanidad pueda ser consciente del sufrimiento que causa en otros seres y en la totalidad de la Tierra que sigue siendo, después de todo, nuestra única casa (Naess, 2005d). Para cuidar generosamente de la Tierra necesitamos trabajar desde el reconocimiento generoso de nuestra vulnerabilidad. Sin embargo, aunque tenemos el testimonio efectivo de la precariedad y finitud de nuestro propio cuerpo muy a menudo solemos pasar por alto nuestra propia vulnerabilidad potencial

y la vulnerabilidad real o potencial de los otros: “¿Cómo respondemos a nuestro miedo a las vulnerabilidades extenuantes y debilitantes? Como lo hacemos con otros miedos: lo reprimimos e ignoramos. En lugar de enfocarnos en la persona para quien se está realizando una tarea, nos enfocamos en la tarea misma”(Hoffmaster, 2006, p. 39) (Hoffmaster, 2006, p. 39). Una de las paradojas de la dignidad humana es que “puede volverse más visible en la debilidad que en el poder, en la vulnerabilidad que en la autosuficiencia” (Andorno, 2011a, p. 136). Adorno sugiere que el personal médico constantemente se enfrenta a la necesidad de concebir y tratar a la persona que sufre como un ser total, en su desnudez, desamparo y singularidad sin reducirlo a una cifra, al número de una pieza o un registro médico. Y agrega: “Incongruentemente, la ciencia médica moderna se enfoca de una manera casi obsesiva en reducir la vulnerabilidad humana y la enfermedad como si fueran el mal absoluto a erradicar. En lugar de ver la vulnerabilidad humana como un elemento intrínseco de la existencia, a veces tiende a tratarla como un hecho meramente técnico que podría superarse simplemente mediante un mayor progreso tecnológico” (*Ibid.*, pp. 136-137). Y todos estos intentos de negar y volver la espalda a nuestra vulnerabilidad encarnada acontece en momentos en que “el destino global de la humanidad ha dejado de estar sujeto primordialmente a la voluntad de Dios, a los «caprichos» de la naturaleza o a los «programas» de los políticos; está sujeto a la «esfinge» del complejo tecnocrático deshumanizado y artificial” (Panikkar 2010, p. 29). Pero todos estos intentos tecnológicos por eliminar de raíz nuestra fragilidad en realidad refuerzan y dejan al descubierto nuestra vulnerabilidad ontológica y social.

Haciendo énfasis en la dignidad humana y el respeto por la persona, Gandhi insiste de muchas maneras en esta necesidad de enfocarnos más en la *persona* que en la “tarea”. Él denunció las castas y se enfocó en problemas prácticos como el hambre, la higiene y la eliminación de excretas que originaron y siguen produciendo epidemias en muchas ciudades

de India (Collignon & McEwen, 2019). Las personas que hacen este trabajo de limpiar baños secos, llevar y eliminar heces humanas son en su mayoría mujeres y son conocidas como “carroñeros”, y son tratadas como “intocables”. En 1970 se originó el *Movimiento Sulabh* que cubre los problemas de sanidad ambiental, salud pública, intocabilidad, discriminación social, de género y problemas de comunidades vulnerables, incluídas las viúdas (Pathak & Chakravarty, 2019, p. 73). El enfoque de One-Health, por un lado, enfatiza que necesitamos “Una Salud” para “Un solo Planeta” y que para lograrlo necesitamos luchar contra todas las formas de discriminación, violencia de genero, racismo y violencia ecológica (Ruckert et al., 2020). Por otra parte, llama a los gobiernos y organizaciones de salud a hacer un esfuerzo global en sanidad, empoderamiento social y apoyo a las comunidades más pobres que viven en condiciones de poca sanidad e higiene (Kahn, 2017). El enfoque de One-Health dice que en las personas ‘es mejor *prevenir* las infecciones que *curarlas*’. Y llama a un conjunto de tareas como detener la deforestación, reducir la prescripción y el uso excesivos de antimicrobianos y detener la propagación de bacterias resistentes mejorando la higiene y el control de las infecciones y el mejoramiento del agua potable y el saneamiento (Collignon & McEwen, 2019). La afirmación central de la ética de Gandhi es, como se mostró, muy similar a la que Naess sostiene en su Ecosofía T: “que toda la vida importa y merece respeto”. El problema que surge de lo anterior es ¿cómo discriminar entre diferentes afirmaciones de valor cuando surgen conflictos en la interfaz humanos-animales-ambientes? Este problema ha sido advertido por varios estudiosos (Beever, Jonathan & Morar, 2018; van Herten *et al.*, 2019; Wilcox, Bruce & Colwell, 2005) y se vincula con uno de los principios claves de la ecología profunda: el igualitarismo ecológico. En el siguiente Capítulo, se presentarán nuevos argumentos para sostener la tesis según la cual el enfoque de One-Health puede fortalecer su

alcance normativo si sostiene en una ontología de interdependencia y en un planteamiento ético de igualitarismo ecológico moderado.

Capítulo 5. Hacia un enfoque de One-Health: Aportes de la ecosofía T

El objetivo de este Capítulo es comprender la contribución de la filosofía ambiental de Arne Naess al enfoque de One-Health y, más específicamente, analizar los aportes de su ontología gestalt y el principio de igualitarismo ecológico para clarificar el alcance normativo y descriptivo del enfoque de One Health. En este capítulo se procederá de la siguiente forma:

- 1) Presenta una síntesis de la ontología gestalt en la que se funda la Ecosofía T de Naess. 2) Se clarifica de qué manera la ontología gestalt, basada en la idea de interdependencia puede contribuir a resolver conflictos entre afirmaciones de valor sobre la salud humana, animal y ambiental. El capítulo revisa los argumentos que sirven de sustento para ubicar la visión de Naess dentro del “ecocentrismo radical” (Beever, Jonathan & Morar, 2017). Sin embargo, en esta tesis se propone una lectura alternativa. Se argumenta a favor de interpretar la visión de Naess como un tipo de ecocentrismo moderado y atendiendo al enfoque de la ontología gestalt. Se propone una lectura a mitad de camino entre una postura de interconexión moderada y una ontología que afirma la interdependencia entre las diferentes formas de vida, pero sin negar la pluralidad y la diferencia entre ellas. En otras palabras, se sostendrá la siguiente tesis: “Aunque todas las cosas *importan*, no todas las cosas importan *de la misma manera*, ni bajo las mismas circunstancias”. Consecuentemente, las decisiones bioéticas dependerán de los actores, las vulnerabilidades, los riesgos implicados y tendrán un carácter *dependiente del contexto*. Por último, se mostrará las ventajas de esta manera de comprender los problemas de salud planetaria sobre la visión de la salud tradicional basada en el antropocentrismo y en una ontología de partes discretas que ve la realidad de forma

atomizada y que trata los problemas de salud humana, animal y ambiental de forma independiente. El capítulo cierra con una discusión sobre el igualitarismo biosférico y presenta algunos casos en los que se abordan dilemas relacionados con afirmas de valor conflictivas entre la salud humana, animal y ambiental.

5.1 Ontología Gestalt y relaciones de interdependencia

La ontología gestalt de Naess es uno de los aportes más originales del filósofo noruego al pensamiento ambiental y ha motivado profundos debates entre diversos estudiosos. Algunos como el propio Drengson han optado por ver en la visión de Naess un cierto esfuerzo poético encaminado a describir la relación entre humanos y naturaleza partiendo de la experiencia espontánea (Rothenberg, 2000). Otros se han centrado en discutir la conexión entre ontología y valores partiendo de la ecología holónica de Wilber (Zimmerman, 2001, 2004). También hay una discusión en torno a la conexión que Naess elabora entre música y ontología gestalt (Drengson, Alan & Quick, 2006; Toadvine, 2005). Finalmente, una lectura más reciente elabora la articulación entre ontología gestalt de Naess y fenomenología (Diehm, 2006, 2020; Quick, 2006; Valera, 2018b). En esta parte de la investigación se sostiene que la ontología de contenidos concretos de Naess tiene su fundación en la fenomenología (Diehm, 2004b; Goodwin, 2009; Valera, 2018d) y responde a un esfuerzo similar al que emprendió Husserl por develar los puntos ciegos y los vacíos del naturalismo científico. Como ha observado Wood (Wood, 2003, p. 211), “Husserl funda la fenomenología en respuesta a la metafísica naturalista dominante de su tiempo que reducía toda la realidad a las propiedades extensionales y relaciones causales, amenazando con eliminar la experiencia subjetiva, la intencionalidad y la significatividad del discurso racional”. Las ciencias sociales y humanas de ese tiempo, y la psicología en particular, se fundaron sobre una concepción de la naturaleza

que negaba o, en el mejor de los casos, dejaba en un segundo plano la subjetividad. Esto era patente en teorías como el behaviorismo y la psicología cognitiva que prometía, como escribe Mohanty (2000, p. 10), “la eliminación total de la subjetividad”. En este diálogo polémico con las ciencias naturales y la visión galileana del mundo Naess construye su visión de la ontología gestalt. A continuación, se reconstruye su visión de la ontología ambiental.

Naess sostiene que la ecología provee un conocimiento valioso, pero *insuficiente* para pensar en las relaciones de interdependencia dentro de la ecosfera y sostiene —en la línea de Husserl — que “la ciencia objetiva no puede proveer principios para la acción”, pues la evaluación normativa demanda la estimación de distintos valores en juego. Como Naess (1989, p. 40) escribe: “Los valores están enlazados: una cosa es buena para otra que es buena a su vez para una tercera cosa”. Naess advierte que cualquier proceso científico descansa en ciertas asunciones, más o menos implícitas, de carácter filosófico. El conocimiento científico no es “bueno” o “correcto” en general, sino que en todos los casos debemos preguntarnos: ¿“bueno” o “correcto” para *quién*? Más adelante él dice que cuando nos preguntamos ¿qué es lo que persiste en la descripción “objetiva” de la naturaleza? Nos percatamos de que ‘ni el mundo ni la naturaleza se mantienen’, solo encontramos ‘diferentes puntos de referencia disponibles para la descripción matemática’. Esto es algo muy cercano, piensa Naess, al edificio construido por Galileo y Newton. Al revisar características como “oblongo” y “cuadrado”, Naess (1989, p. 48) subraya que éstas son propiedades ‘articuladas en una relación interdependiente a nuestra concepción de mundo’ y, en consecuencia, no cabría denominarlas ‘subjetivas’ o ‘relativas’ sino *relacionales*. En este punto conviene introducir tres importantes dimensiones de la Ontología gestalt que Naess destaca en varios trabajos:

- 1) Mi ontología gestalt es una especie de *realismo ontológico* en el sentido de que tenemos acceso directo a los contenidos de la realidad en nuestras experiencias espontáneas. No son meras apariencias o fenómenos (Naess, 1997, p. 2).

- 2) En algunos sentidos puede decirse que la experiencia espontánea contiene componentes factuales y normativos (*Ibid.*, p. 2).
- 3) [En el mundo de las gestalts] “todo se junta” (*everything hangs together*), tanto los valores como las características de las cosas “vienen juntos” (Naess, 1989b, p. 134)

En *Ecosophy and Gestalt Ontology* Naess presenta dos ejemplos para destacar la importancia de su ontología relacional. Él dice: tomemos dos expresiones: “mi cuerpo” y “mi número de teléfono”. En el segundo caso yo tengo solo una *relación externa* con los mensajes que recibo en ese número y, eventualmente, puedo cambiar ese número sin que en esencia me cambie a mí mismo. En el primer caso, por el contrario, mi relación con mi *propio cuerpo* tiene un *carácter* completamente diferente: “Yo no soy esencialmente el mismo self si obtengo un nuevo cuerpo o si mi cuerpo obtiene un nuevo self” (Naess, 1989b, p. 135). En este caso se trata de una *relación constitutiva* y son este tipo de *relaciones internas* con el mundo y con los otros las que definen las interrelaciones entre el self, los otros y el mundo. Como nota Fischer (Fischer, 2002, p. 57): “Solo un cuerpo en profundidad tiene alguna inteligibilidad y sus gestos muestran una inmediata significación intersubjetiva debido a que hay una relación interna no solo entre mi conciencia y mi cuerpo, sino entre mi cuerpo vivido y los otros”²⁰³. Este principio teórico que afirma, “Todas las cosas vienen juntas” —que Naess enfatiza en varios lugares de su obra (1989a; 1989b; 2002) — constituye la piedra de toque de su ontología relacional (Valera, 2019, p. 298). Partiendo de esta visión, Naess encuentra que “la tendencia general en la ciencia natural es concebir las cosas como

²⁰³ Fischer (2002, p. 56) relaciona la ontología de Merleau-Ponty con la ontología de Naess en su artículo *Ecology of the Flesh: Gestalt Ontology in Merleau-Ponty and Naess*, ella escribe: “En la *Fenomenología* (1993), Merleau-Ponty describe no solo nuestra manera primordial de habitar el mundo como un tipo de comunión con el mundo, pero además presenta ese habitar como intersubjetivo y dialógico. La intersubjetividad encarnada está engarzada en lo profundo de mi existencia corporal en el mundo. La intersubjetividad es equiprimordial con mi ser en el mundo, y, de hecho, el cuerpo de los otros es el primer objeto cultural y la base para todos los otros objetos de percepción. Cuando la mirada se encuentra con la mirada, el tacto con el tacto, yo no comprendo por analogía, como una conciencia que yo debo inferir detrás del cuerpo-objeto; sino más bien como un ser con el cual me reúno literalmente, por el estilo del comportamiento, a través de nuestra intercorporalidad compartida”.

externamente relacionadas” (Naess, 1989b, p. 135). En respuesta a ello, Naess funda la Ontología Gestalt para pensar nuestra interconexión con el mundo y los otros. Por esta vía él indaga por la normatividad derivada de la interdependencia que descubrimos al explorar vastas totalidades desde una visión de campo total.

Como nota Fischer (2002, p. 57) “Un tipo de proto-ética puede encontrarse ya allí en nuestra existencia prerreflexiva. Mi cuerpo y el otro, tanto como mi cuerpo y el mundo están en curso de diálogo”. Como lo expresa Merleau-Ponty (1993, p. 114): “Ser una consciencia o, más bien, ser una experiencia es comunicar interiormente con el mundo, el cuerpo y los demás, ser con ellos en vez de ser al lado de ellos”²⁰⁴. Naess, siguiendo la misma vía de Husserl y Merleau-Ponty, critica la visión mecanicista y atomista del mundo que describe y trata al propio cuerpo solamente como un “objeto”, y como alternativa presenta la descripción fenomenológica²⁰⁵ que permite descubrir no “las cosas en sí mismas (“*Ding an Sich*”) sino redes o campos de relaciones en las cuales las cosas participan y de las cuales no pueden ser aisladas” (Naess, 1989, p. 49). Es gracias a mi experiencia corporal que las cosas “me interpelan” y “vienen a mi encuentro”. Mi propio cuerpo es parte integral de mi sentido del lugar y es a través de mi existencia encarnada que descubro un profundo *entrelazamiento* entre mi propio self y el otro, y entre mi cuerpo y el mundo circundante. Naess nos da un

²⁰⁴ En varios lugares de la *Fenomenología* Merleau-Ponty elabora profundas reflexiones sobre lo que puede denominarse como una “fenomenología del cuerpo enfermo y del cuerpo amputado”. Él escribe: “En el mismo instante en que vivo en el mundo, en que estoy entregado a mis proyectos, a mis ocupaciones, a mis amigos, a mis recuerdos, puedo cerrar los ojos, acostarme, escuchar mi sangre palpitando en mis oídos, fundirme en un placer o un dolor, encerrarme en esta vida anónima que subtiende mi vida personal. Pero precisamente porque puede cerrarse al mundo, mi cuerpo es asimismo lo que me abre al mundo y me pone dentro de él en situación. El movimiento de la existencia hacia el otro, hacia el futuro, hacia el mundo, puede reanudarse al igual como un río se deshíela” (Merleau-Ponty, 1993, p. 181). Es solo gracias a ese movimiento de la existencia que alternativamente que el self puede “cerrarse” o “abrirse al mundo”.

²⁰⁵ Naess (1989, p. 51) reconoce que la Fenomenología inaugurada por Husserl “trata de dar una descripción de lo inmediatamente aprehendido, y del acto de auto-aprehensión en sí mismo”. Y agrega que “la visión fenomenológica es valiosa para el desarrollo de una consciencia no-instrumental, no-utilitario contenido de la experiencia de la naturaleza”.

buen ejemplo de pensamiento gestalt (2002, p. 22) cuando habla de Tvergastein en *Life's Philosophy*: “Entonces, cuando me preguntan cómo me siento, puedo decir que es aquí donde me siento completamente, sin reservas; y lo siento mejor junto a un buen amigo o a mi esposa [...]. No hago una distinción muy clara entre la cabaña y yo y la vegetación, especialmente las flores. Me siento bien cuando el lugar florece”. La ontología gestalt, como Naess la concibe, permite valorar la riqueza y plenitud de colectivos ecológicos, a partir de las relaciones constitutivas entre el self, la vida no humana y el mundo circundante. Todas estas relaciones entre el self ecológico y el mundo forman lo que Naess llama una constelación significativa de carácter gestalt. En esta red de relaciones que establecemos en el mundo, ninguna cosa se ve como aislada la una de la otra o simplemente como estando “una al lado de la otra”, antes bien, para ponerlo en el lenguaje de Merleau-Ponty: el ser del mundo nos interpela a través del cuerpo; “mi cuerpo es mi poder general de habitar todos los medios del mundo” (1993, p. 325). Y es a través del *encuentro corporal* y de nuestra corporeidad que podemos entablar un *diálogo* con las cosas a nuestro alrededor: “Como aquí nunca hay prisa, los objetos tienen muchas oportunidades para hablar conmigo. Se equivocan las personas que creen que yo soy particularmente sensible aquí. Es simplemente que los alrededores y los objetos contenidos en ellos hablan mucho más claramente” (Naess, 2002, p. 22). Naess piensa que esta sonoridad del mundo más que humano no es una proyección de nuestra mente dentro de la naturaleza, sino una propiedad de las cosas y los paisajes de los que somos parte y con los que siempre estamos en diálogo permanente. Bigwood (2004, p. 35) escribe:

Uno ya no es el sujeto que mira y representa el mundo objetivo sino un self empático *abierto y recogido* hacia el desarrollo de un mundo. Es interesante que tanto Naess como Merleau-Ponty mencionen también este fenómeno de ser mirado por las cosas: “He conocido las rocas de Tvergastein”, dice Naess, “desde que era muy joven y me *miran*. Yo los *miro* y ellas me *miran* a mí” (2004, 14). Merleau-Ponty habla del pintor Klee que siente los árboles mirarlo (1964, 167). Para Heidegger, dejamos que los seres se levanten de acuerdo con sus propios ritmos internos al ser activamente receptivos a lo que se abre, en lugar de intentar calcular y desafiar activamente lo que vemos. Pensar con sentimiento

como dice Naess – y como una toma de corazón como Heidegger lo pone – nos lleva a la maravilla de la emergencia y a la concesión *activa* del Ser.

El *self empático*, como nota Bigwood, tiene esas dos dimensiones que ya había puesto de manifiesto Merleau-Ponty (1993. P. 181): “Pero precisamente porque puede cerrarse al mundo, mi cuerpo es asimismo lo que me abre al mundo y me pone dentro de él en situación”. El *pliegue* y la *apertura* al mundo no son dos movimientos independientes, sino los dos polos de un mismo fenómeno, es el palpar y el riesgo de la vida lo que me lleva a ser plenamente consciente de mi vulnerabilidad y mi desamparo corporal y, a la inversa, es el reconocimiento de *fragilidad corporal* lo que me da un nuevo impulso hacia la *potencialidad* y lo que me mueve a retomar mi camino hacia la Self-realización. Naess sugiere que los seres humanos podemos cultivar nuestro self-ecológico y esto nos permite situarnos corporalmente en el mundo. Gracias a nuestra corporeidad podemos relacionarnos con el otro y llegamos a comprenderlo no sólo como otro-Yo (Schutz, 1962a, 1962b; Zaner, 1961) o como un objeto *para* mí, sino *en conexión* con mi propio self y formando parte de una totalidad. En otras palabras, solo podemos tomar conciencia del mundo y de las cosas a nuestro alrededor a partir de la intercorporalidad y participando en el movimiento de la vida²⁰⁶. Como advierte Brown (2014, p. 146): “Al poner atención a la auto-ordenada estructura intencional de la experiencia, somos capaces de ver una forma emergente de racionalidad en el comportamiento corporal y la experiencia de cada día”. Por esta vía Naess intenta recuperar la descripción fenomenológica para repensar el lugar de los seres humanos en la ecosfera. Tanto Naess como Panikkar, advirtieron que “No basta con la información y el conocimiento:

²⁰⁶ Naess enfatiza: “debemos familiarizarnos con una comprensión como cercana a la de Heráclito: ‘cada cosa fluye’ y abandonar posiciones fijas, puntos sólidos para retener las relativamente simples relaciones de interdependencia” (Ibid., p. 50). La ecosofía de Naess también se ha vinculado con el Estoicismo, ver: Lenart (2010): *Enlightened self-interest: in search of the ecological self (a synthesis of Stoicism and ecosophy)*.

necesitamos sabiduría para aprender a habitar auténticamente en la Tierra” (Panikkar, 2021, p. 10). La ontología gestalt se fundamenta en un conjunto de ideas interrelacionadas que pueden presentarse de la siguiente forma: Primero, la interconexión de todos los fenómenos. Naess (2005e, p. 388) toma esta idea de Spinoza: “Todo está conectado con todo lo demás (*everything is connected to everything else*). Hay una red de relaciones de causa-efecto conectando todo con todo lo demás. El ecologista Barry Commoner ha llamado “Todas las cosas están conectadas con todas las demás” el primer principio de la ecología. La interconexión en el sentido de relaciones internas más que externas caracteriza a la ontología ecológica”. Segundo, indagación en profundidad y énfasis en las relaciones internas²⁰⁷. Dado que “todo estado de cosas es el efecto de un estado de cosas anterior” (Sacksteder, 1977), la red de causas sólo puede determinarse a medida que avanza. En otras palabras, la comprensión de un fenómeno exige una indagación en profundidad sobre la red de relaciones internas que se establecen entre las partes y el todo (Valera, 2019a). “Con una comprensión cada vez mayor, una mayor sensibilidad hacia las relaciones internas, los seres humanos pueden vivir con medios materiales moderados y alcanzar una fabulosa riqueza de fines” (Naess, 1989, p. 183). Tercero, relevancia de la visión total: El objetivo central de la ecosofía T es “enfatar la responsabilidad de cualquier persona integrada de elaborar su reacción a los problemas ambientales contemporáneos *sobre la base de una visión total*” (1989, p. 163). Las visiones ecológicas deben intentar integrar elementos descriptivos y normativos dentro de sus puntos de vista totales. Esto brinda una comprensión más acabada y genuina de los

²⁰⁷ “Se propone una doctrina de relaciones internas o intrínsecas. Naess describió esto en 1973 como “una relación intrínseca entre A y B, de modo que, sin la relación, A y B no son las mismas cosas”. Esto a veces se expresa como “el todo está constituido por sus relaciones”. En lugar de que el mundo esté hecho de objetos que son fundamentalmente independientes, pero que pueden tocarse entre sí externamente y, por lo tanto, causar un efecto, son las relaciones las que constituyen fundamentalmente lo que es. La relacionalidad es más fundamental que la independencia” (Palmer, 1998, p. 174).

fenómenos ecológicos y de la crisis ecosocial que vivimos. Por último, la interdependencia o la idea que “todas las cosas encajan juntas” (*everything hangs together*) (1989, p. 161). La ontología ambiental de Naess se fundamenta en la visión monista de Spinoza. Naess afirma: “la vida es esencialmente una” y “cada individuo tiene una responsabilidad, cada uno tiene algo que conservar, algo que desarrollar” (1989, p. 192). “«El mundo es uno» no significa que el énfasis esté en la totalidad de la que forman parte todas las cosas individuales; en cambio, una forma más adecuada de entender esta afirmación es en términos de una interacción dinámica de todas las cosas individuales que en diferentes constelaciones componen la totalidad” (De Jonge & Whiteman, 2014, p. 440). Un paisaje, un bosque o un ecosistema pueden exhibir ciertas características que son más o menos “estables”, pero lo que tenemos en realidad es una constelación de relaciones ecológicas cambiantes y dinámicas. Esto se evidencia cuando se presta atención a ciertos aspectos del paisaje que fluyen y están en constante proceso de despliegue. “Las formas de vida basadas en la ilusión de la trascendencia humana o la exención de la interdependencia terrenal perjudican nuestro florecimiento en la medida en que actúan para socavar la salud de nuestra especie y todos los demás elementos de la vida terrestre en los que estamos inmersos, incluido el sistema planetario mismo” (Stephano, 2017, p. 332). Como se mostró en la primera parte de la investigación, la visión ontológica de Naess enfatiza tanto la *interconexión* entre todos los seres vivos (incluyendo la vida orgánica e inorgánica y los ambientes), pero también (2) la *interdependencia constitutiva* (Barnhill, 2001) entre las partes y el todo que constituyen una Gestalt²⁰⁸. Naess piensa que la ecosofía debe promover dos objetivos interrelacionados, por

²⁰⁸ A veces quisiéramos tener plena certeza sobre la naturaleza de la interconexión constitutiva entre las partes y el todo, pero como noto el propio Spinoza: ‘esto es algo que escapa a nuestra comprensión’. Y pese a ese vacío, lo que parece sugerir Naess es que necesitamos aprender a afirmar las gestalts hasta en sus aspectos dolorosos, grises y oscuros. Como dijo Naess mientras esquiaba de noche a menos veinte grados Celsius bajo

un lado, impulsar la conformación de estilos de vida saludables y, por otro, generar una base para el activismo ecológico. Para alcanzar estas metas no es muy útil partir de la ética del deber, sino del *mundo* tal y como se nos muestra *en la experiencia espontánea*, porque últimamente lo que nos “gusta” o “disgusta” se basa en nuestra manera de comprender el mundo. Naess cuenta que cuando viajaba por tren en medio del bosque veía “las ramas de los árboles alegres o deprimidas, los árboles como viejos o jóvenes y algunos incluso bailando” y afirma: “Yo creo que estas cualidades están allí en los árboles no solo en mi experiencia del árbol” (Naess & Rothenberg, 1993, p. 155). Hasta aquí podemos extraer algunas consecuencias básicas que se desprenden de la ontología Gestalt: Primero, vemos que Naess niega la centralidad de la ética del deber y en su lugar afirma la primacía de la ontología como vía primaria del cambio en la conciencia ecológica (Vetlesen, 2017). La preeminencia de la ontología sobre la ética se corrobora mediante el proceso de identificación que permite valorar los intereses de otros como formando parte de los intereses de uno mismo. Esta comunalidad e interdependencia de intereses entre el self y el otro se convierte en un recurso normativo orientado a fomentar actitudes ecológicas en favor del ambiente y a preservar de la salud ecológica de la Tierra (Johnston *et al.*, 2007; Waite *et al.*, 2015). Por último, el ambiente inmediata y corporalmente vivido no se considera como el “Otro radical” (Matthews, 1991) ni como un “recurso” a ser explotado, sino como parte integral de la propia Self-realización²⁰⁹ y de nuestro sentido de autovalor y autocuidado. Las diferentes modalidades y aspectos de la Self-realización son vistos como componentes relacionales de

una oscuridad azul cristalina y una luna ancha: “el frío extremo es una parte tan importante de la gestalt que si hiciera más calor nos sentiríamos realmente incómodos” (Rothenberg, 1989, p. 6).

²⁰⁹ Fischer (2002, p. 59) escribe: “La última norma de la ecosofía de Naess es lo que él llama “¡Autorrealización!” Con esto quiere decir, no la self-realización individualista, sino más bien un sentido comprensivo de Self-realización y florecimiento, ya que su mismo concepto de “Self” no bifurca estrictamente el ego-yo del otro, sino que abarca todas las formas de vida en el planeta. Él piensa que tiene que haber algún tipo de identificación con otros para que exista la compasión”.

la afirmación de la interconexión e interdependencia entre los humanos y la naturaleza. “Para Naess, tanto como para Merleau-Ponty, captamos el mundo en términos de totalidad, y hay una relación interna, en lugar de una relación externa entre mi mente y mi cuerpo, y entre mi self encarnado y los demás. De hecho, no deberíamos hablar de estos dos ejes de la relación como seres separados” (Fischer, 2002, p. 59). Naess sostiene que ‘la imagen científica es una visión de estructuras abstractas que no tocan la experiencia espontánea’ (Naess & Rothenberg, 1993, p.155). Y es por ello por lo que nosotros necesitamos de la ontología gestalt: para poder aferrar “el carácter gestalt de la realidad concreta, es decir, no las partes o el todo, sino subordinadas y supraordinadas gestalts” (*Ibid.*, p.155). Al preguntarnos por la relevancia de la ontología gestalt para la ecología y la filosofía ambiental, podemos ver que la ontología naessiana abre paso al self expandido y a la experiencia del cuidado ecológico (Smith, 2019). El cuidado profundo envuelve cuidar de los otros y del mundo a nuestro alrededor como una manera de cuidar de uno mismo y, recíprocamente, cuidar de uno mismo como una forma de mostrar respeto y consideración hacia los demás y hacia la vida en su conjunto. El cuidar, en este sentido, no se experimenta como una “presión moral”, sino que concierne al autointerés ilustrado (Bartłomiej, 2010). Esto se debe a que la separación entre el self y el otro, el ‘ego’ y el ‘alter’ es borrosa o se desdibuja a través del proceso de identificación y la expansión del Self (Bragg, 1996). El argumento ecológico de Naess (1993, p. 158) se puede formular así: «Si las personas tienen una muy buena formación; desarrollarán visiones gestalts profundas, y, en consecuencia, ellas llegarán a cuidar espontáneamente del ambiente». El cuidado ecológico es interpretado como autocuidado y autodefensa²¹⁰. Esta ontología relacional, de acuerdo con Naess, “pertenece al nivel de

²¹⁰ Sobre autodefensa en Naess ver: (Diehm, 2011). Ver además el principio de autodefensa: (Taylor, 1986).

visiones últimas de últimas concepciones filosóficas” (*Ibid.*, p. 156). Vevere (2018) sugiere que la ontología de Naess, al fundarse en la experiencia espontánea, podría entenderse como una *ecología fenomenológica*: “La ecología fenomenológica se ocupa de todas las relaciones e interrelaciones vividas, describiendo las maneras en que las cosas, las formas vivas, las personas, los eventos, las situaciones y los mundos se unen para hacer un todo ambiental y humano (Vevere, 2018, p. 427). La ecología fenomenológica, como nota Seamon: “debe ser sensible a todas las relaciones vividas e interconexiones, examinando y describiendo las maneras en que las cosas, las formas vivas, las personas, los acontecimientos, las situaciones y los mundos se unen para hacer un todo ambiental y humano” (Seamon, 1993, p. 16). Naess, inspirado en la fenomenología y el budismo, defendió una forma de vida que no era un retiro o un rechazo del mundo, sino un lugar donde todas las formas de vida, humanos, animales y plantas viven como un microcosmos cooperativo de un ecosistema más grande.

5.1 Interdependencia entre el self y el otro: La vulnerabilidad

La ontología de Naess puede entenderse como una fenomenología del encuentro y el trato íntimo entre el self y el otro. Este encuentro se materializa mediante el proceso de identificación a través del cual el Self experimenta los intereses de otros como estando en continuidad con sus propios intereses. El self y el otro no son dos realidades separadas la una de la otra, sino que deben verse de forma interdependiente y en conexión con los lugares y *comunidades mixtas* que habitamos (Naess, 2005a). ¿Cuál es la naturaleza de este Otro cuyo testimonio muchas veces intentamos negar o disimular? El otro se hace patente de múltiples maneras a lo largo de la vida, pero, principalmente, a través del nacimiento y la muerte. Estos dos hechos irrevocables nos revelan que ante nosotros hay otro. En el primer caso (ante el nacimiento de un hijo), podemos sentir que nuevas gestalts brotan y empiezan un proceso de

desarrollo. El otro nos confronta incluso antes de nacer. Como nota Jonas, la *vulnerabilidad del recién* nacido se convierte en una profunda interpelación ética. Hay otro que demanda nuestro cuidado y atención²¹¹. En el último caso (frente a la muerte de un ser querido), podemos sentir que parte de nuestro self se agrieta, las gestalts de nuestro ser se conmueven y uno sabe que algo muy íntimo nos fue arrebatado. Con el tiempo, nuevas gestalts pueden llegar a crecer. Y es esta capacidad de *resistir* lo que hace posible nuestro florecimiento, que ahora es sentido como vulnerable. Este es el gran misterio de nuestra vulnerabilidad: uno sólo puede madurar en sus gestalts cuando reconoce la *herida* y la propia *fragilidad ontológica* (Hoffmaster, 2006, 2014; Marcos, 2014). Ser-vulnerables es descubrir que necesitamos consuelo, cuidado y atención porque en el fondo somos seres frágiles y dependientes (MacIntyre, 2001; Murphy, 2011). Como los demás seres sintientes, los humanos somos seres temporales y finitos: Nacemos, contamos historias y formamos parte de ciertas prácticas que adquieren un sentido y estructura dentro de determinadas tradiciones²¹². Gracias a un prodigioso desarrollo ecocultural y debido a la pérdida de nuestra especialidad biológica hemos colonizado los mundos de otros animales. Gracias a características como la flexibilidad, la interdependencia²¹³ y la cooperación, los humanos hemos desarrollado un plexo de habilidades requeridas para dominar una amplia variedad de ambientes, incluso remotos y poco hospitalarios (Day, 2002). Similarmente, los animales no-humanos, son a la vez resistentes y vulnerables y los humanos hemos aprovechado este rasgo

²¹¹ Jonás (2015, p. 211) acertadamente nos recuerda que “el «deber» que se hace manifiesto en el lactante posee una evidencia, concreción y perentoriedad incuestionables. En él coinciden la extrema facticidad de la identidad individual, el mayor derecho a ella y la más extrema fragilidad del ser”.

²¹² Sobre el concepto de tradiciones ver: (Bloechl, 1998; A. C. MacIntyre, 1988; Seipel, 2015).

²¹³ Para Leopold, “la interdependencia es un conjunto de interacciones causales positivas y negativas entre partes de un ecosistema, generalmente en diferentes niveles tróficos. Argumentó que un ecosistema debería entenderse como un sistema cuyo “funcionamiento depende de la cooperación y competición de sus diversas partes” (1949, p. 116).

para ejercitar la violencia contra ellos. Hoy, la realidad de la vida humana concierne a la dualidad entre nuestras potencialidades para amar, cuidar y llevar una vida floreciente y nuestras fragilidades ligadas a la insensibilidad e indiferencia ante la destrucción de la vida humana y no humana (Fromm, 1973; Wilde, 2004a). Nuestros mejores sentimientos, emociones y capacidades morales no han logrado detener todas estas violencias que se entrelazan como la famosa Hidra de Lerna. Hoy debemos reconocer la radical fragilidad y vulnerabilidad de nuestro planeta Tierra y de todas las demás especies y formas de vida incluida la nuestra. La vida humana futura, como notó Jonas, no está garantizada (Pommier, 2019b; Zarka, 2016). En la actualidad el poder biotecnológico nos confronta con retos para los cuales no estamos preparados (Becchi & Franzini, 2016). Nuestra visión sigue siendo una visión de corto plazo y tenemos grandes problemas para ponderar prudencialmente las consecuencias y efectos futuros de las tecnologías biomédicas y el poder tecnocientífico (Weed, 2004). Con los nuevos avances alcanzados por la biomedicina y las nuevas técnicas de edición genómica una pequeña parte de la humanidad podría reclamar el “derecho” a manipular nuestra herencia genética para intentar “tomar el futuro en sus manos” haciendo lo que sea posible para erradicar nuestra vulnerabilidad ontológica (Pierron & Pommier, 2016; Pommier, 2019; Valera, 2018a)²¹⁴. La ontología gestalt de Naess tiene importantes implicaciones respecto a la relación del ser humano con la tecnología. Naess sostiene: “Si tu piensas en ti mismo como [un ser] creativo, las creaciones y el poder creativo no pueden separarse. Las percepciones son inseparables de la ontología” (Naess & Rothenberg, 1993, p. 95). Lo que Naess sugiere es que las percepciones que tenemos del significado de la vida humana y no-humana están articuladas a nuestras creaciones. Si pensamos la vida humana

²¹⁴Autonomía y vulnerabilidad están en la base de las nociones de “persona” y “dignidad humana”. Ver: (Andorno, Roberto & Baffone, 2014; Andorno, 2013; Kirchhoffer, 2017; Thomasma et al., 2001).

desde una perspectiva gestalt uno puede advertir que la vulnerabilidad de la Tierra nos concierne de modo directo. Es la misma posibilidad de la Self-realización de la vida humana y no humana lo que está en juego. Siguiendo esta visión, Naess rechaza afirmaciones utilitaristas del siguiente tipo: (1) “A mayor ejercicio de nuestra libertad mayor *bienestar*”. (2) “Debemos promover tanta tecnología como sea posible si eso lleva al *progreso*”. Ante la pregunta: ¿debemos promover cualquier avance tecnológico para ampliar la libertad y el bienestar individual? Naess sugiere que nociones con algún tipo de contenido moral como “bienestar”, “progreso”, “bueno”, “correcto” no son neutrales, por lo que siempre debemos preguntarnos: ¿*Bienestar y progreso* para quiénes? ¿*Bueno y correcto* para quiénes? Sin duda es una buena “promesa de libertad”, pero *no* si ese tipo de tecnologías llevan a la destrucción de la vida animal, de las plantas y los paisajes como un todo’ (*Ibid.*, p. 93). En este punto Naess estaría de acuerdo con Jonás en que este tipo de tecnologías de manipulación de la vida animal, humana y de la naturaleza nos hacen más vulnerables. Las *promesas* y la esperanza de libertad y bienestar a veces se escurren como el agua entre las manos mientras que las consecuencias de una acción no prudencial son duraderas. Para ilustrar cómo funciona esta visión gestalt en un contexto práctico Naess considera el bosque como caso típico. Él presenta un diálogo entre un tecnócrata interesado en construir una carretera en mitad del bosque y un grupo de críticos al proyecto. El diálogo avanza de la siguiente forma:

(Tecnócrata)— La construcción de una carretera solo afecta una millonésima parte del bosque”;
pero sus críticos podrían replicar:
(Críticos) —Bien, no debe construirse la carretera porque pasa por el “corazón del bosque”.
(Tecnócrata) — ‘¿El corazón del bosque?’ ¡Eso no hace sentido! Tomemos los hechos.

Naess dice que el Tecnócrata se enfoca en los “hechos” pero su manera de percibir los *hechos* “deja por fuera la estructura abstracta de la geografía” (1993, p. 160). Lo que Naess resalta es que para evaluar apropiadamente la riqueza y diversidad natural necesitamos valorar el

bosque como una totalidad. El tecnócrata, por ejemplo, podría contratar a un grupo de expertos en restauración ecológica²¹⁵ para determinar cuántos árboles tendrían que ser talados y cuantas toneladas de materia orgánica tendrían que ser removidas para construir la carretera. Naess cree que este tipo de visiones son reducidas y engañosas porque no nos dicen en realidad *qué* es lo que verdaderamente *está en juego*²¹⁶. Haciendo eco de la heurística del temor de Jonas, podríamos plantear una afirmación del siguiente estilo: “Solamente sabemos qué paisajes están en riesgo cuando esos mismos paisajes están siendo seriamente transformados y amenazados”. Para hacernos una buena idea sobre el significado de los bosques y de los colectivos ecológicos que están en peligro, según Naess, necesitamos verlos desde una perspectiva gestalt. Lo anterior puede resumirse así: primero, para valorar apropiadamente el bosque y el ambiente a nuestro alrededor necesitamos ponderar cómo trabaja el bosque *en nosotros* y, recíprocamente, cómo nuestra experiencia, narrativas y nuestra conciencia del lugar está articulada a aspectos concretos del bosque y a la estructura abstracta de la geografía. Como Day escribe (Day, 2002, p. 111): “Todos los aspectos de nuestro medio ambiente trabajan sobre nosotros, a través de *todos* nuestros sentidos, en todos los niveles de nuestro ser y en tres niveles de escala social: *personal, cultural y universal*”. En otras palabras, tendríamos que partir de la experiencia espontánea y de nuestra conexión con el lugar que es precisamente lo que el tecnócrata pasa por alto. En el nivel personal, Naess sostiene que algunas personas no se comunican solo con ellos mismos, sino con el bosque también. Las personas que desarrollan *relaciones profundas y empáticas* con el

²¹⁵ Hay al menos dos miradas sobre restauración ecológica: por un lado, la posición contra la restauración de Elliot (1982) (1982) y Katz (1992; 1997) y, por otro lado, autores como McGinnis (1996) y Hourdequin (2016) que defienden una restauración profunda o una restauración inspirada en la ética de la Tierra de Leopold y otras fuentes de la ética ambiental. Ver, además: (Basl, 2010; Cowell, 1993; Higgs, 2003).

²¹⁶ Este es uno de los principios básicos de la heurística del temor de Jonás (2015, p. 65): “Solamente sabemos *qué* está en juego cuando sabemos *que* está en juego”.

bosque “tienen acceso a una parte más rica de la realidad a su alcance” (Naess & Rothenberg, 1993, p. 161). En el *nivel cultural* Naess advierte la existencia de dos sistemas de valores y creencias en juego, la que representa el tecnócrata quien ve al bosque como un “recurso natural” y la de los habitantes del lugar quienes construyen sus propias narrativas y visiones ecoculturales sobre el territorio²¹⁷. Rothenberg le propone a Naess un contraejemplo: El Plan de manejo de cuencas en Noruega y sugiere que los desarrolladores interesados en el proyecto al parecer sostienen una visión total, pues dicen que este plan es bueno por su valor para la vida silvestre, porque es un sitio de significación arqueológica, por su potencial recreacional y así. ¿Por qué este no es un tipo de gestalt del manejo de cuencas? Naess piensa que los desarrolladores pueden hablar de varios aspectos del paisaje, pero lo hacen aisladamente, “ellos no preguntan por la belleza del bosque como un todo” (*Ibid.*, p. 163). Aquí encontramos otra característica de la ontología gestalt vinculada al sistema normativo que Naess defiende: la significación de un lugar, de un paisaje o de un ambiente concreto no puede descontar la belleza del lugar concebido como una totalidad y no como la suma de algunos de sus factores²¹⁸. Naess sostiene que “las partes hacen el todo en algún sentido”, pero no estaría bien decir que el todo es lo mismo que la sumatoria de las partes. Como Drengson lo expresa: “Hay algún tipo de sentido gestáltico naturalmente continuo de un lugar que es más que una experiencia repentina de él” (*Ibid.*, p. 163). La ontología gestalt valora cada una de las *partes* de un bosque o un paisaje, pero siempre desde una visión de *totalidad*.

²¹⁷ Trigger & Mulcock (Trigger & Mulcock, 2005, pp. 306-307) exploraron el significado espiritual de los bosques, sobre la base de entrevistas con personas involucradas en disputas que llevaron a la firma del Acuerdo Forestal Regional de Australia Occidental (RFA) en 1999. Muchas personas entrevistadas basaron su defensa de los bosques en algún tipo de sentimientos de *conexión espiritual* o *sentimental al lugar*. Esto los llevó a explorar los sentimientos de pertenencia (*belonging*) y apego al lugar en los debates sobre naturaleza, cultura y su sentido de identidad (self). Ellos concluyen que el sistema de valores y creencias sobre la tierra, el paisaje y la identidad provee recursos valiosos para enfrentar disputas sobre el “manejo de los recursos naturales”.

²¹⁸ Ver: (Budd, 2003; Lynch, 1996; Rolston, 2002).

En *ECL*, Naess (1989, p. 200) escribe: “Cada flor, cada entidad natural con el carácter de un todo (una gestalt) de alguna manera refleja o expresa el todo supremo”. Por último, en el *nivel universal*, Naess (2005e, p. 556) sostiene: “Algunas personas tienen los antecedentes para agrandar las gestalts de alto orden en la dimensión del tiempo”. O como Day (2002, p. 112) escribe: “A nivel universal, los lugares que se ven sienten y suenan duros o suaves afectan la forma en que pensamos, sentimos y nos comportamos. Lo duro, firme y angular estimula la claridad intelectual; su efecto en nuestros sentimientos va desde la tranquilidad ascética hasta la repelencia inapropiada. La suavidad y el rendimiento tienden a ser sensuales y van desde la acogida hasta el envolvimiento opresivo”. Nuestra corporalidad y nuestro sentido de lo sagrado está finamente entrelazado con los lugares que habitamos. Nosotros podemos hablar a los árboles y a los paisajes y si estamos suficientemente atentos, podemos oír las sonoridades del bosque y el ambiente alrededor y *dentro* de nosotros. Como Naess (1993, p. 164) sostiene: “entre más personas tengan acceso a una visión gestalt (ilustrada) más oportunidad habrá para una amplia sustentabilidad”.

Naess (1989, p. 166) piensa que si desarrollamos nuestras visiones gestalt llegaremos a saber que “cada ser vivo tiene un derecho universal a vivir y florecer”. La interdependencia entre el self y el otro y entre la vida humana y no humana hace manifiesto que la salud humana y la salud animal últimamente dependen de la *salud planetaria*. A medida que desarrollamos nuestro *self-ecológico* y cultivamos nuestra *conexión con el lugar*, nuestra relación con los animales y plantas se profundiza. A través del desarrollo de la conciencia ecológica y de una vida significativa al “vivir al aire libre” nuestras relaciones con animales silvestres como murciélagos, lobos o pangolines deja de experimentarse como amenazantes. En otras palabras, superamos nuestras *biophobias* y desarrollamos las virtudes ecológicas

vinculadas con el ambiente²¹⁹. El self cambia y se profundiza, y “la esencia que permanece constituye el carácter de pertenencia, de estar en casa, una diversidad gestáltica entrelazada” (Naess, 1989, p. 62). Berry (Berry, 1999) hace dos observaciones que pueden ponerse en conexión con el pensamiento de Naess: primero, “la única seguridad para cualquier expresión de vida sobre la Tierra está en la diversidad de la comunidad comprensiva de vida. Tan pronto como la diversidad disminuye entonces la seguridad de cada forma de vida se debilita” (1999, p. 147). La pérdida de la diversidad biocultural es particularmente manifiesta en los últimos reportes del IPCC (2014, 2019). Segundo, la diversidad de formas de vida solo puede expresarse de manera comprensiva e interdependiente. “Nada existe aisladamente. Cualquier ser puede beneficiarse solo si el largo contexto de su existencia se beneficia” (1999, p. 147). Esto es particularmente claro en la función que desarrollan los murciélagos, las aves, las abejas y otros animales en procesos ecológicos como la polinización y la distribución de semillas²²⁰. Naess (1989, p. 203) escribe: “La existencia de interdependencias en las que todos los socios de una relación se enriquecen proporciona una idea crucial además de la diversidad y la complejidad”. Los valores de riqueza, diversidad, complejidad y simbiosis, piensa Naess, constituyen el mundo de las gestalts del cual podemos tener una experiencia inmediata. La actual violencia sobre la entera comunidad de la Tierra y sobre la vida animal y vegetal debe constituir una preocupación *primaria* de los seres humanos. Como nota Berry (1999, p. 148):

²¹⁹ “La manifestación de biofobia explícita en el impulso de controlar la naturaleza ha llevado a un mundo en el que cada vez es más fácil ser biofóbico. La naturaleza no contaminada está siendo reemplazada por la naturaleza contaminada de los vertederos, los depósitos de chatarra, las minas a cielo abierto, las talas rasas, las ciudades arruinadas, los caminos libres de seis carriles, la expansión suburbana, los ríos contaminados y los sitios Superfund, todos los cuales merecen nuestras fobias” (Orr, 1993, p. 419).

²²⁰ “Especialmente en el reino de los seres vivientes hay una absoluta interdependencia. No hay ser vivo que se nutra a sí mismo. [...] Cada forma animal depende últimamente sobre las plantas que solas pueden transformar la energía del sol y los minerales de la Tierra en la sustancia viviente necesaria para sustentar la vida de entero mundo animal, incluyendo la comunidad humana” (Berry, 1999, p. 148).

El bien-estar de la tierra y de las plantas que crecen allí debe ser una preocupación primaria de los humanos. La disrupción de este proceso es una ruptura del Pacto de la Tierra y pone la vida en peligro. La disrupción de la integridad biológica del planeta es la acusación que debe ser traída contra la economía extractiva. Solo la restauración de la integridad biológica del planeta dentro de sus varias bioregiones puede asegurar la supervivencia integral de la Tierra en el futuro.

Proteger la integridad biológica de la Tierra significa proteger las relaciones intra e interespecíficas entre distintas especies y poblaciones. Berry, Leopold y Naess enfatizaron que para proteger y asegurar la salud de una forma de vida no basta con proteger áreas específicas del ecosistema, sino que debemos proteger la *integridad de la salud planetaria*. Naess advierte que una visión reduccionista y atomista de la realidad está llevando a la destrucción de la salud de los bosques y de los lugares que habitamos. Aun debe reflexionarse si la destrucción de los ambientes es solo un daño *exterior* o un crimen cometido contra nuestro propio self. “Los seres humanos son capaces tanto de causar como de verse atrapados en esta misma (auto) destrucción, por múltiples razones antropogénicas”(Baquedano, 2019, p. 247). La violencia global ejercida sobre los ecosistemas terrestres y marinos está agotando la riqueza y diversidad de formas de vida en el planeta Tierra. A medida que las violencias generadas por los estilos de vida y la economía extractiva se profundizan, la vulnerabilidad de la vida humana y no humana también crece. Al final de *Metaphysics of the Treeline* Naess (2005e, p. 558) escribe: “Una de las realizaciones más escalofriantes de hoy es que los proyectos de “reforestación” realmente no restauran 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”. Destruir la salud de un bosque es atentar contra las bases de nuestra propia salud. Cuando una parte del bosque se tala o se quema, una parte importante de nuestras gestalts se queman y nuestro self ecológico enferma²²¹. Cuando los

²²¹ Esta afirmación enfatiza que al destruir la salud e integridad de los bosques también se destruyen las comunidades indígenas que han habitado esos bosques de manera sustentable por milenios. El último informe

planes de restauración ecológica de los bosques terminan convirtiendo las áreas silvestres en plantaciones de monocultivos, una parte de nuestra propia vida y de nuestra diversidad ecocultural pierde su riqueza y complejidad. Como la salud es una, es la salud humana, animal y ecosistémica la que se deteriora simultáneamente (Wardrope, 2020). Hoy debemos reconocer que lo que está “en juego” no admite espera, es la salud entera del planeta Tierra la que literalmente está colapsando. No podemos esperar vivir saludablemente si los bosques, paisajes y lugares que habitamos están enfermos y si los ríos, lagos y mares están siendo arrasados y envenenados. Esto nos muestra que las áreas de la salud humana, animal y ambiental están finamente interconectadas y que cada una de ellas es un subsistema del sistema total de la salud planetaria (Lerner & Berg, 2017). Naess (1989) sugiere que los lugares hermosos están invariablemente bañados por valores de equilibrio dinámico, totalidad e integridad. Todos estos valores están incrustados en el lugar y pueden verse como aspectos y marcadores concretos de la salud ecológica. Cuando entramos en contacto profundo con un bosque saludable nosotros mismos nos hacemos saludables, esto no es una proyección del bosque en nosotros sino una realidad digna de celebración y agradecimiento. Los bosques, paisajes, mares y lagos, así como las montañas, ríos y glaciares saludables irradian su vitalidad y su salud no solo en nuestros cuerpos, sino también en nuestras “comunidades de vida”. La salud de las plantas y animales está conectada a nuestra propia salud y definen parte de nuestro ser. No podríamos decir *qué* es una vida valiosa y significativa haciendo abstracción de un ambiente saludable y rico en biodiversidad (Soulé,

sobre *El estado de los bosques del mundo* enfatiza que la salud y el *bienestar* humanos están estrechamente relacionados con la salud de los bosques (FAO, 2020). Como nota Nemonte Nenquimo, líder indígena del pueblo waorani ganadora del premio medioambiental Goldman 2020: “para los pueblos indígenas está claro: “cuanto menos sabes sobre algo, menos valor tiene para ti y más fácil es destruirlo. Y por fácil, quiero decir: sin culpa, sin remordimientos, tontamente, incluso con rectitud. Y esto es exactamente lo que nos están haciendo como pueblos indígenas, a nuestros territorios de selva tropical y, en última instancia, al clima de nuestro planeta”. Ver: https://www.amazonfrontlines.org/rights/nemonte_nenquimo_letter/

2013; B. Taylor, 2020). Sin embargo, ante el desacuerdo moral imperante en la actualidad, carecemos de una base normativa que nos ayude a elaborar juicios morales acordes con la magnitud del problema del cambio climático global que vivimos (Gardiner, 2006). Y más específicamente, carecemos del verdadero significado de la salud planetaria y solo este conocimiento puede servirnos de guía para anticipar las consecuencias lejanas e impredecibles de nuestras acciones. Como nota Day (2002, p. 141): “La alienación es un hecho de la vida moderna. Cuando el sentimiento, el pensamiento y la experiencia corporal se disocian, nuestras relaciones con las personas, el lugar y la naturaleza se vuelven *unidimensionales*, desconectándonos de los efectos multicapa de nuestras acciones”. La ceguera ecológica consiste en que estamos a un paso de conducir al planeta entero a una *devastación total* y al mismo tiempo, seguimos derrochando grandes recursos y potencial tecnológico en guerras sin sentido, en manipular las bases de la vida y de nuestra herencia genética sin percatarnos de los efectos insospechados de la acción tecnocientífica (Valera, 2020). En lugar de imaginar y trabajar en la construcción de *comunidades futuras viables y sostenibles* estamos condenando a las futuras generaciones a tener que arreglárselas para “sobrevivir” en un planeta enfermo y al borde del colapso ecosistémico. Esto resulta irracional, injusto y violento, pues limita las posibilidades de realización de las generaciones futuras. Naess enfatiza que no todas las formas de activismo ambiental son igualmente defendibles. Él sugiere que la única vía razonable para detener el ecocidio planetario es una revolución ecológica no-violenta, es decir, haciendo un cambio profundo hacia estilos de vida, formas de producción y prácticas sociales saludables y sostenibles. Todo esto no

puede lograrse de la noche a la mañana, sino que debe verse articulado al cambio ecocultural en una perspectiva de largo plazo²²².

En conexión con el cambio en la conciencia ecológica Naess (2002, p. 23) escribe: “Algunas personas tal vez podrían decir que estoy proyectando emociones en el entorno. [...]. Sin embargo, creo que es más correcto decir que el contraste entre *yo* y lo que *no soy yo* cambia. Me vuelvo más parte del entorno, y el entorno más parte de mí. Lo que queda es una red de relaciones más o menos íntimas. Yo llamo a esto relacionismo”. Lo que Naess sugiere es que entre el self y el no-self, y también entre el self y el mundo no hay límites rígidos. Cuando uno está corporal y emocionalmente interconectado al lugar se advierte que no hay un «Yo» atomizado y clausurado como una realidad sólida a la que podamos aferrarnos frenéticamente para intentar encubrir o disminuir nuestra fragilidad ontológica. Naess reconoce la existencia del self, pero sin negar el no-self, reconoce que uno puede identificarse para sentir los intereses del otro como continuos con los de uno mismo. Lo anterior no debe interpretarse como un intento de eliminar la diferencia y la alteridad (Plumwood, 2000). Los límites entre el Self y el Otro son porosos, pero existen. Al estudiar con detenimiento las raíces de la ecosofía se encuentra una ecotopología permeable y fluida. En ciertas ocasiones no es tan fácil discernir dónde empieza el self y hasta donde avanza o se retira el otro. Ser-en-el-mundo significa, en cierto sentido, familiarizarse con las cosas a nuestro alrededor desde ciertas zonas de *penumbra*²²³. El cuerpo aparece como el horizonte

²²² “Puedes ser un revolucionario en dos sentidos, o intentar hacer que las cosas sucedan rápido y con violencia, o hacer que las cosas sucedan más lentamente y sin violencia. Las revoluciones no-violentas son revoluciones a largo plazo” (Naess & Jickling, 2000, p. 59).

²²³ Merleau-Ponty escribe: “La penumbra en que permanecemos nos resulta tan natural que ni siquiera la percibimos como penumbra”. Al respecto James (2009, p. 28) comenta: “Ser humano (o de hecho ser un tejón) es estar rodeado por una penumbra de ítems de los que, a un nivel pre-reflexivo, uno no se distingue. Aprender a funcionar en un contexto particular implica una extensión de esta penumbra (lo que no quiere decir que sólo implica esto). Los artículos que una vez estuvieron presentes en-la-mano se vuelven ya-a-mano. Después de un tiempo, el embrague y la palanca de cambios, que antes requerían tanto pensamiento consciente para

topológico que facilita el contacto, el encuentro y la acogida. Se insinúa aquí una ecología corporal de límites blandos y permeables que posibilitan el encuentro y el diálogo íntimo y genuino con la alteridad (Andrieu, Bernard & da-Nobrega, 2020; Andrieu & Loland, 2017; Andrieu et al., 2018). La dimensión encarnada de la ontología gestalt nos dice que el cuerpo está emocional y corporalmente entrelazado a otros cuerpos y a los paisajes y lugares que habitamos. En la experiencia espontánea logro experimentar no mi propio self aislado del ambiente, ni el ambiente como un montón de objetos y entidades discretas, sino la intercorporalidad y la interafectabilidad entre el self y el no-self. “Para Naess, “el plano de la vida” es un campo relacional dinámico, y utiliza el término relacionalismo para tematizar estas ideas y experiencias. El relacionalismo toma las relaciones y la interdependencia como esenciales en lo que constituye el mundo y cómo lo percibimos” (De Jonge & Whiteman, 2014, p. 441). Al enfatizar el relacionalismo Naess destaca que no hay nada que pueda estar aislado y que pueda tener una *autoexistencia*. Cada cosa existe como nodo (*knot*) o punto de encuentro donde las relaciones se entrelazan para dar lugar a nuevas relaciones (Beever, Jonathan & Morar, 2017). Naess entiende el mundo de las gestalts como el mundo diverso al cual tenemos acceso desde la experiencia espontánea y no como un conjunto de objetos aislados y discretos, sino como una totalidad dinámica, rica en texturas, matices y significaciones. Naess (2005b, p. 333) escribe: “Los contenidos concretos de la realidad están cambiando. La discontinuidad y la impermanencia universal caracterizan el mundo de las gestalts, quizás no del todo en el sentido del budismo, pero en un sentido estrechamente relacionado”. Él sostiene que el pensamiento abstracto y nuestro lenguaje tiende a hablar de un *sujeto*, un *objeto* y un *medio*, pero en la realidad ‘las cosas no pueden separarse de lo que

manipularlos, se vuelven menos molestos y finalmente se funden por completo en la penumbra inadvertida de la preocupación circunspectiva que constituye el ser-en-el-mundo irreflexivo de uno (cf. *PP*: 143)”.

las rodea sin incurrir en algún tipo de arbitrariedad'. Entonces, para poder apreciar lo que es la "cosa" A es indispensable pensarla en su relación con B, C y así sucesivamente. En otras palabras, no hay "cosas" discretas sino redes de *relaciones intrínsecas* que forman conjuntos gestálticos (Naess, 2005b). Estas redes de relaciones no son estáticas, sino que se caracterizan por su "impermanencia" y fluidez ontológica. Como Naess destaca: "Hay una similitud entre este punto de vista y los expresados por la fórmula budista *Sarvam dharmam nihsvabhavam*. Cada elemento es sin "auto-existencia" (Naess, 2005e, p. 451). Con esta idea Naess enfatiza que no hay una sola entidad en nuestro universo que tenga una existencia separada y desconectada de las demás. La 'ceguera del ego' consiste en presentarnos las "cosas" de manera estática cuando en realidad son dinámicas y sujetas a la impermanencia. Así, cuando consideramos fenómenos como una puesta de sol, el arco iris, las estaciones, los paisajes, etc., debemos pensar que no son realidades fijas, sino eventos que están en constante *flujo* y que forman parte de *procesos* y *totalidades* más amplias (Naess & Jickling, 2000).

En otro trabajo Naess (2005f, 452) enfatiza: "El mar tiene miles de matices de color individuales como propiedades inherentes, pero no como algo aislado. Hay que tener en cuenta el color de los cielos, el color del plancton, las olas, los sentidos de los observadores. Los colores del mar son parte de innumerables gestalts". Lo mismo ocurre con nuestra visión de los árboles. Naess (1989, p. 66) sugiere que cuando el "desarrollador" ve los árboles desde una "visión materialista" y basada en el "valor de uso", sólo logra verlos de manera aislada y a partir de su utilidad para los humanos. Por el contrario, desde una visión ecosófica "un árbol es experimentado siempre como una totalidad, una gestalt [...]. La gestalt es un todo, auto-determinante y autosuficiente"²²⁴. La ecosofía de Naess se fundamenta en la ontología

²²⁴ Esto se evidencia en la noción de "red microrrítica" que sostiene la interconexión entre plantas y hongos gracias a las funciones que desempeñan los últimos. La supervivencia poblacional no puede explicarse si se

gestalt articulada a una visión original de sistemas normativos y “visiones totales” (Naess, 2006). Él piensa que “promover el tipo de simbiosis exitosa es una consecuencia de identificación más amplia”. Otra manera de entender esta visión gestalt es a partir del concepto de complejidad²²⁵. Naess piensa que este término puede ser usado en dos sentidos: primero, como un término que hasta cierto punto cubre la riqueza y la diversidad y, segundo, como una *idea normativa*: cuanta más interdependencia, más interrelación (Naess, 1993, p. 106). Él se inclina por el uso normativo del término. Lo interesante de todo esto, como sugiere Naess, es que no da lo mismo considerar un árbol desde una *visión utilitarista*, a partir de su “valor de uso” y de sus propiedades físicas, y sólo como un “objeto natural”, que considerarlo desde una visión de totalidad (Rothenberg, 2008). Nuestra visión de las “cosas”, piensa Naess, tienen fuertes implicaciones normativas: “Nuestras opiniones sobre lo que se hace o se debe hacer dependen en gran medida de nuestras hipótesis sobre cómo se organiza el mundo. Aplicado a las relaciones ecológicas, esto implica que nuestras normas dependen de nuestras creencias sobre las relaciones de interdependencia dentro de la biosfera” (1990, p. 64). Para ilustrar esta visión de interdependencia entre el todo y las partes puede presentarse un ejemplo del budismo zen. Nhat-Hanh utiliza el vocablo “*Interbeing*” para referirse a la *interdependencia de todas las cosas* (Nhat-Hanh 1988, p. 3-4):

Si usted es un poeta, verá claramente que hay una nube flotando en esta hoja de papel. Sin una nube, no habrá lluvia; sin lluvia, los árboles no pueden crecer; y sin árboles, no podemos hacer papel. La nube es esencial para que el papel exista.... Así que podemos decir que la nube y el papel son interser

mira cada árbol como una entidad discreta. Sólo cuando el árbol es visto desde una visión de totalidad podemos apreciar la dependencia constitutiva entre los hongos y los mecanismos de reproducción del árbol incluyendo los procesos de transporte de carbono, agua, nitrógeno y otros nutrientes. Esto ocurre a través de asociación simbiótica en el que las diferentes entidades de la red salen ganando. (Wohlleben, 2016). Ver, además: (Gagliano, 2017; Parise et al., 2020; Pelizzon & Gagliano, 2015).

²²⁵ Kvaloy sugiere que la visión de Naess refleja dos ontologías diferentes: “una de *sistemas y relaciones de sistemas* [...] y la otra de *procesos* como básica para todo” (1993, p. 120). Kvaløy sostiene: “Todas las entidades de la vida tienden muy fuertemente a formar y ser parte de sistemas orgánicos, donde los más pequeños son partes de los más grandes. Las membranas semipermeables constituyen los límites, manteniendo las entidades mayores y menores como sistemas parciales, pero interdependientes y contribuyendo simbióticamente entre sí” (*Ibid.* P. 130).

(*interbeing*). Si nos fijamos en esta hoja de papel aún más profundamente, podemos ver el sol en ella. Si el sol no está allí, el bosque no puede crecer.... Y si seguimos mirando, podemos ver al leñador que cortó el árbol y lo llevó al molino para ser transformado en papel. Y vemos el trigo. Sabemos que el leñador no puede existir sin su pan de cada día, y por lo tanto el trigo que se convirtió en su pan también está en esta hoja de papel.... El hecho es que esta hoja de papel se compone sólo de elementos de no-papel”. (....) Tan delgada como esta hoja de papel es, contiene todo el universo en ella.

Esto no es una “proyección dentro de la naturaleza” o un producto de la imaginación humana. Podríamos pensar que el papel es simplemente “un material constituido por una delgada lámina que es elaborada a partir de pulpa de celulosa”, pero así sólo llegaríamos a un nivel muy básico de comprensión. Para poder percibir lo que la hoja *es* necesitamos prestar atención a las *relaciones de interdependencia* que hacen posible que una hoja de papel aparezca ante nosotros como una cosa determinada. Solo avanzando hacia las “relaciones internas” uno puede ser consciente del “universo dentro de ella”. En palabras de Naess: “No hay objetos completamente separables, por lo tanto, no hay agua, ni medio, ni organismos separables. Un contenido concreto sólo puede relacionarse uno-a-uno con una estructura indivisible, una constelación de factores. Los contenidos concretos y las estructuras abstractas conforman la realidad tal como es en realidad. Es engañoso llamarla real sólo como la siente un sujeto” (Naess, 2005e, pp. 451-452). Esto no significa que no podamos percibir y relacionarnos significativamente con las “cosas”. Zimmerman (2006, p. 314) escribe:

Naess argumenta que en nuestra experiencia cotidiana lo que significan las cosas se forma por *gestalts* que organizan los contenidos o fenómenos concretos. No hay cualidades primarias, sustancias o esencias de la cosa; de hecho, no hay cosas en absoluto, si por “cosas” nos referimos a objetos materiales sólidos, inmutables y aislados”. Surge entonces la pregunta: ¿Qué es lo que hay? Naess sugiere que no hay una sola “cosa” que tenga una autoexistencia al margen del conjunto de *relaciones de interdependencia* que están en la raíz de su proceso de constitución. Para responder con mayor rigor a esta pregunta tendremos que dar un paso más e introducirnos en la “doctrina de la vacuidad” (*emptiness*).

Esta doctrina “declara que todas las cosas carecen de auto-afirmación inherente (*svabhāva*); por lo tanto, todos los seres están constituidos por sus interacciones con otros seres y no tienen una naturaleza independiente y duradera en sí mismos. La interdependencia, o el

interser, se aplica también al self: ‘Lo que llamamos self está hecho de elementos que no son self’” (McMahan, 2009, p. 132). La pregunta que surge de lo anterior es cómo puede resultar provechosa para el pensamiento ambiental una ontología, de raíces spinozistas y budistas, que sostiene: “la discontinuidad y la impermanencia universal caracteriza el mundo de las gestalts” (Naess, 2005b, p. 333). El poeta budista Gary Snyder proporciona una sugerencia al respecto: “El más grande respeto que podemos poner en la naturaleza no es atraparla, sino reconocer que nos elude y que nuestra propia naturaleza es además fluida, abierta e incondicional” (Citado por Clark, 2008, p. 7). No podemos atrapar la naturaleza, solo podemos ‘manejarla’ y aún con todos los intentos de manipulación tecnológica, la naturaleza se torna en algún momento evasiva y cambiante. Nuestra vulnerabilidad corporal nos recuerda que la condición humana posee una naturaleza fluida e impermanente. Nuestra propia vida es una lucha sostenida entre nuestra condición animal y nuestra búsqueda y, a veces esquivada, humanidad. Aunque nuestra mente se esfuerza en mostrarnos regularidades y patrones, nuestro propio cuerpo nos advierte que la realidad es dinámica y compleja. La ontología gestalt de Naess puede entenderse como un intento de repensar la naturaleza encarnada y emocional de la existencia humana en vínculo con los ambientes. Naess “reconoce nuestro compromiso corporal con el mundo y las formas en que la experiencia corporal se sintoniza con la vida de los demás” (Diehm, 2004, p. 23). En síntesis, lo que podemos extraer de la ontología gestalt es que la vida humana es fluctuante y problemática, y este carácter abierto e incondicional de la existencia humana es un recordatorio de nuestra vulnerabilidad ontológica. Este reconocimiento de la vulnerabilidad puede ayudar a desarrollar nuestro self ecológico. Así, la preocupación por la vida no humana y el cuidado hacia los lugares que habitamos se convierte en autocuidado (*Self-care*). Finalmente, Naess sugiere que esta visión de la ontología gestalt solo se puede llevar a la práctica cuando uno

decide vivir y trabajar con otros por algo más que el sentido de realización personal: “Te ensanchas [...] cooperando con otros en un contexto social y político, donde las acciones mismas requieren identificación, donde es ventajoso tener un self grande” (Naess, 1993, p. 104). La ontología y nuestras visiones últimas se prueban en situaciones prácticas, eligiendo y deliberando entre cursos de acción; trabajando junto con otros por un mundo en el que la hospitalidad, la amistad, la solidaridad, el cuidado y la atención dejen de ser palabras vacías y se conviertan en realidades. Un mundo en el que valga la pena luchar por conservar los lugares hermosos que aún quedan sobre el planeta Tierra en lugar de tener que preocuparnos por sobrevivir en lugares estériles y devastados. El enfoque del self-ecológico no es solo una respuesta a una degradación ambiental que puede interpretarse como “exterior” o “accesoria”, sino como una respuesta para restaurar nuestro autocuidado y autovalor. Es lo que algunos autores llaman una vida vertical o lo que William James ha llamado “el estado de ánimo extenuante”: llevar una “vida extenuante” puede ser una oportunidad para sacar lo más profundo y significativo de la humanidad. Y esto fue lo que Naess toma especialmente de pensadores como Thoreau y Gandhi. Naess sugiere que, para intentar sobrepasar la vida superficial propia de la sociedad consumista, se debe experimentar la vida “en situaciones de valor inherente” y se debe sacar el máximo partido a la humanidad dentro de nosotros. Eso implica cultivar el self-ecológico en todas las dimensiones de la vida humana. “Esto da como resultado una vida ecosófica orientada hacia arriba, que conduce al crecimiento cualitativo, el florecimiento humano, la durabilidad y a un cambio para mejor”(Welters, 2019, p. 2).

5.2 Ecosabiduría y salud en el rostro del Antropoceno

En esta parte se reconstruye la reflexión ecofilosófica de Arne Naess sobre la salud planetaria.

En esta elaboración se pone en diálogo los aportes de Naess y otros pensadores como Leopold y Carson para reflexionar no solo sobre la muerte y las nuevas enfermedades surgidas por el deterioro de la salud planetaria, sino además para reflexionar sobre el sentido la vida humana y la posibilidad del florecimiento humano y no-humano. En otras palabras, la reflexión sobre la salud planetaria es una reflexión también sobre la vida y la posibilidad del florecimiento humano significativo y acorde con la crisis ecocultural que vivimos. Naess ve la crisis ambiental de dos maneras: primero, sostiene que la crisis actual es el resultado de visiones estrechas sobre el significado de la vida humana y sobre la realidad ecológica que vivimos. “Nuestro conocimiento ecológico es tan limitado que nosotros creemos que algunos elementos en la naturaleza son útiles y algunos no lo son. Nuestro comportamiento autocentrado ha estrechado nuestras habilidades. Nosotros no comprendemos la noción de una vida significativa y en su lugar privilegiamos el lujo artificial sobre la protección del ambiente” (Talukner, 2018, p. 5). Naess imaginó un nuevo tipo de sociedades y comunidades en las cuales los humanos podrían aprender a vivir de manera simbiótica y solidaria con el mundo natural. En este tipo de sociedades y comunidades ecológicas las personas podrían deleitarse “en los aspectos creativos de valor del equilibrio en lugar de la glorificación del crecimiento de valor neutral; en el que estar junto a otros seres vivos es más importante que explotarlos o matarlos” (1989, p. 26). Pero la crisis, por otro lado, es interpretada como una oportunidad para desplegar el potencial no realizado de la vida humana:

Esta discusión sobre la crisis ambiental está motivada por el potencial no realizado que tienen los seres humanos de experimentar variadas experiencias en y de la naturaleza: la crisis contribuye o podría contribuir a abrir nuestras mentes a fuentes de vida significativa que en gran parte han pasado desapercibidas o han sido depreciadas en nuestros esfuerzos por adaptarse a la mega-sociedad urbanizada tecnoindustrial (*Ibid.*, p. 24).

Como respuesta a la crisis ecológica Naess elabora su ecosofía la cual se basa en un doble movimiento: por un lado, es un intento de pensar en profundidad los problemas de la ecología, la tecnología y la comunidad (Valera, 2019). Por otro lado, busca recuperar la sabiduría y la ontología ambiental para el activismo ecológico (Deane-Drummond, 2019, 2020; Xiang, 2016). La sabiduría de la casa concierne a las virtudes del cuidado y la vulnerabilidad, pero también dice relación a la humildad en el pensamiento, en el discurso y en la acción²²⁶. Para enfrentar los nuevos problemas que vivimos se requiere estrechar el diálogo entre filosofía ambiental y bioética con el fin de determinar y lograr un consenso sobre qué tipo de conocimientos, principios y valores necesitamos para lidiar con la crisis de la salud planetaria. “La definición de un ambiente óptimo y de los juicios de valor que justifican nuestra posición constituye la tarea de la bioética ecológica” (Potter, 1988, p. 58). Esta tarea, piensa Potter, no es una tarea *exclusiva* de los científicos o de los humanistas, sino que demanda de un conocimiento interdisciplinar fundamentado en la sabiduría práctica (*ecophronesis*). Inspirado en Leopold y Naess, Potter reclama una bioética *punte, global y profunda* encaminada a la preservación de la salud planetaria (Muzur & Rinčić, 2015; Whitehouse, 2003). La tarea de la bioética ecológica es esclarecer los juicios de valor que atañen al «deber» de los seres humanos considerando, al mismo tiempo, el «es» de la capacidad de carga del planeta Tierra (Potter, 1988, p. 59). “Arne Naess ha sugerido que una proporción *aceptable* para la salud planetaria ecológica podría consistir en “un tercio preservado como desierto, un tercio como Naturaleza libre con comunidades mixtas [de

²²⁶ (Panikkar, 2010, p. 97): “Tras seis mil años de experiencia humana —a los que tomo aquí como parámetro, puesto que abarcan el período histórico de la conciencia humana—, ha llegado el momento de tener el coraje, así como la humildad, de preguntarnos por el sentido global de la aventura del hombre sobre la Tierra. Hoy las alternativas son ineludibles: o bien la humanidad arriba a una nueva fase y la abraza, una fase a la que podríamos llamar posthistórica y que supone una mutación del ser humano mismo, o bien una minoría de la especie humana continuará destruyendo la Tierra, provocando finalmente un aborto cósmico que malogrará por completo cualquier posibilidad de que la vida prospere en este planeta”.

humanos y animales y plantas silvestres], lo que deja un tercio para ciudades, carreteras pavimentadas, etc.” (Mcallister & Sessions, 1994). Para avanzar en la restauración ecológica de la Tierra necesitamos superar la vieja disputa que plantea el ambiente contra los humanos y necesitamos darnos cuenta de que la salud humana está inescapablemente conectada a la salud de la biosfera y, recíprocamente, la salud de la Tierra depende de la solidaridad humana para regenerar los ecosistemas dañados, reforestar los bosques y luchar contra el ecocidio. En palabras de Sessions (*Ibid.*, p. 6): “Necesitamos darnos cuenta de que la salud y el bienestar humanos están indisolublemente conectados con el funcionamiento ecológico saludable del planeta. En un nivel profundo, el florecimiento de especies silvestres en sus hábitats naturales y nuestros mejores intereses a largo plazo coinciden”. Naess enfatiza que para buscar una respuesta a la pregunta de cómo habitar la Tierra conservando su riqueza y diversidad biocultural se requiere de un “*cambio de la atención en la ecología a la ecosofía* y del foco en la ciencia y la técnica a la sabiduría” (Naess, 1989c, p. 186). Necesitamos de la ecosabiduría y de la humildad para lidiar con la arrogancia del conocimiento tecnocientífico (Cheng, 2019; Xiang, 2016) y superar los vacíos del antropocentrismo estrecho. Como Abram (Abram, 2014, p. 101) escribe: “Lejos de ser arrogante, la ecología profunda estuvo marcada por un nuevo tipo de humildad – una nueva suposición de que nosotros, los de dos patas, éramos totalmente parte de la intrincada red de la vida – y por un nuevo deseo de reflexionar y actuar sin violar nuestra responsabilidad como simples ciudadanos de la comunidad biótica”. La otra cara de la humildad es la tarea de encontrar formas más humildes de conocer y comprender el *futuro planetario de la humanidad*, desde puntos de vista basados no solo en la ciencia, sino también en la ética, la política y la sabiduría. La eco-sabiduría nos ayuda a ponderar prudencialmente la pregunta por cómo preservar la salud humana, animal y ambiental sin ignorar o sacrificar las afirmaciones de valor en torno a la vida animal y la

salud planetaria (Wardrope, 2020). La eco-sabiduría también puede servir de ayuda para reconocer las limitaciones de las tecnologías y lidiar con problemas complejos vinculados al cambio climático global como la extinción de especies, el aumento de las emisiones de CO₂, el racismo ecológico, entre muchos otros (Cohen, 2014; Ronald Sandler, 2019). Además, es la sabiduría práctica lo que puede ayudarnos a ver las limitaciones de las instituciones humanas construidas para lidiar con nuestra fragilidad ontológica (Liedo, Belén & Rueda, 2021; Marcos, 2014, 2020). La sabiduría práctica ecológica resulta de gran utilidad al momento de *deliberar* sobre los saberes y prácticas saludables vinculados al cuidado de la casa y el florecimiento de la vida humana y no humana (Hildebrand *et al.*, 2014; Xiang, 2016). La sabiduría práctica permite actuar correctamente incluso cuando el tiempo para tomar una decisión es reducido. La perspicacia y el juicio razonado también están en la lista de virtudes intelectuales que requiere la sabiduría práctica” (Deane-Drummond, 2019, p. 191). Pensar la salud planetaria en la edad del Antropoceno²²⁷ demanda pensar la fragilidad de la vida silvestre en conexión con la fragilidad de la vida humana, pues las mismas fuerzas que amenazan la integridad de la vida silvestre en el planeta Tierra son las que están erosionando la posibilidad de una vida humana significativa. Ta es la proporción de los impactos humanos sobre los sistemas terrestres del planeta que el propio “poder humano” han llegado a constituirse en una nueva «fuerza»: el Antropoceno (Crutzen & Stoermer, 2000; Davies, 2016). En las últimas décadas se han producido cuatro aceleraciones: la aceleración del conocimiento tecnocientífico, la aceleración de la economía extractivista, la aceleración de la densidad poblacional y la aceleración del consumo. En poco tiempo, la narrativa proporcionada por las ciencias naturales ha cambiado radicalmente:

²²⁷ Sobre ética del Antropoceno ver: (Baquedano, 2019; B. Callicott, 2018; Reichel & Perey, 2018). Sobre el enfoque de salud planetaria y el Antropoceno ver: (David *et al.*, 2021; Heyd, 2021; Wabnitz *et al.*, 2020).

Del triunfalismo a la tragedia, se trata de una refutación del excepcionalismo humano en los términos más crudos, a favor de un relato que nos hace partícipes de un proceso de evolución integrada, lo humano con lo no humano, lo vivo con lo no vivo, lo consciente, estratégico e intervencionista con lo inerte, inanimado y sobre lo que se actúa. [...] se trata de la sumisión del cuerpo humano al cuerpo de la naturaleza. Y este recuento de la creación suena a una nota sumamente irónica, porque enfatiza la creciente capacidad de la humanidad no sólo para cuestionar su supremacía metafísica sino para producir las condiciones para su propia desaparición (Jasanoff, 2021, p. 2).

Dos décadas antes de que Crutzen acuñara el término «Antropoceno», Jonas (Jonas, 1982, p. 894) en tono profético escribía: “Pero ahora toda la biosfera, todo el planeta con toda su plenitud de especies, recién revelada su vulnerabilidad a la intervención excesiva del hombre, reclama su parte del respeto que se le debe a todo lo que está vivo. El monopolio del hombre sobre la consideración ética se rompe precisamente con la adquisición de un poder casi monopolista sobre el resto de la vida. Como una fuerza planetaria importante, ya no puede pensar sólo en sí mismo”. Jonas nota que es la *integridad de la biósfera* la que está amenazada por el excesivo poder tecnológico humano desplegado a escala global y esta amenaza rompe la visión antropocéntrica de la ética y reclama de una nueva ética de la responsabilidad capaz de desbordar “la preocupación utilitarista y antropocéntrica”:

Ciertamente, el mandato de no dejar a nuestros descendientes un patrimonio agotado expresa esta ampliación del ámbito ético aún en términos de un deber humano hacia los *humanos*, como el mandato de una solidaridad interhumana de supervivencia y utilidad, de curiosidad, gozo y asombro. La vida extrahumana empobrecida significa también una vida humana empobrecida. Pero bien entendida, la inclusión de la existencia de la plenitud como tal en el bien humano, así la inclusión de su preservación en el deber del hombre va más allá de la preocupación utilitarista y antropocéntrica. Alía el bien humano con la causa de la vida en general, en lugar de oponerse unos a otros, y concede a esta última un derecho propio. Su reconocimiento significa que cualquier extinción caprichosa e innecesaria de especies se convierte en un crimen en sí mismo, aparte de los consejos concurrentes del interés propio inteligente; y proteger el “recurso” más irremplazable e irremplazable de todos, el acervo genético increíblemente rico depositado por eones de evolución se convierte en un deber trascendente del hombre. Es su exceso de poder lo que le confiere este deber, y es contra este mismo poder, es decir, contra sí mismo, que se pide su protección (Jonas, 1982, pp. 894-895).

Jonas sugiere que la *solidaridad interhumana* es importante pero insuficiente. La actual generación tiene el mandato de preservar “todo el planeta con toda su plenitud de especies”, pues solo así se puede garantizar que las generaciones futuras puedan llegar a existir y gozar

de una vida significativa. La nueva ética debe cuestionar no solo la supremacía metafísica del hombre, sino que debe evitar a toda costa la propia autodestrucción de la civilización humana por un poder tecnocientífico desbordado (Baquedano, 2019). Al advertir la *vulnerabilidad de la naturaleza* se advierte también “que ha dejado de ser válida la limitación antropocéntrica de toda la ética anterior” (Jonas, 2015, pp. 34-35). Lo anterior plantea la necesidad de una solidaridad ecocéntrica que pueda servir de guía en la búsqueda del bien humano sin sacrificar el bien de la vida no humana y sin deteriorar la salud de la Tierra (Tomasini, 2020). En momentos como el que vivimos la conservación de la vida silvestre debe convertirse en un imperativo orientado al cuidado relacional y a la preservación de la salud planetaria para las presentes y futuras generaciones. Para lograrlo se debe fortalecer el diálogo entre bioética ecológica, ciencias de la vida y ecosofías buscando profundizar la discusión en torno a las prioridades y juicios de valor que sirven de base a nuestras acciones y comportamientos²²⁸.

Tanto la *bioética global* concebida como puente entre las especializaciones médicas, las humanidades y las ciencias ecológicas, como la ecosofía T se inscriben en este mismo esfuerzo de buscar formas más humildes de conocer y comprender el futuro planetario de la humanidad²²⁹. A pesar de que hoy disponemos de un mejor conocimiento científico y filosófico sobre la vulnerabilidad del planeta Tierra, este conocimiento no ha servido para contrarrestar el ritmo del crecimiento económico y detener la destrucción de los ecosistemas.

²²⁸ “No sería prudente suponer que se pueden lograr mejoras para la gran mayoría de la humanidad sin severas contiendas políticas y cambios profundos en los objetivos económicos perseguidos por los estados industriales. Las prioridades de valor están ancladas social y económicamente, y los cambios en estas prioridades interactúan continuamente con otros cambios en un todo dinámico e ilimitado” (Naess, 1989, p. 24).

²²⁹ Años más tarde de la publicación de su libro *Bioética Global: puente al futuro*, Potter escribió: “este libro no es como tal un puente, es sólo una súplica por construirlo” (Potter, 2003, p. 89). En ese artículo Potter enfatiza que la bioética médica, la ecología y las humanidades debían trabajar juntas con humildad para hacer viable el bien-estar humano.

Como nota Jasanoff (2021, p. 3) “Los encuentros forzados con los límites de la Tierra no provocaron [...] automáticamente ni la humildad ni una mayor conciencia de sí mismos en el despliegue de conocimientos expertos frente a problemas globales como el cambio climático”. Esto se evidencia en las políticas y la carrera armamentista que surgió entre las potencias al término de la segunda guerra mundial: aún a la vista del *peligro* que significaba una guerra nuclear las potencias fueron incapaces de actuar prudencialmente dirigiendo sus esfuerzos a reducir el armamento atómico. Todo lo anterior muestra que los problemas ecológicos que vivimos sólo pueden comprenderse aceptando la vulnerabilidad y la interdependencia de la vida en la Tierra. La difícil cuestión de cómo salvaguardar la salud planetaria en la edad del Antropoceno nos pone delante otras preguntas de no menor importancia: ¿Cómo podremos comprender los conflictos que surgen en comunidades mixtas de humanos, animales y ambientes? ¿Cómo podemos alcanzar soluciones apropiadas que no impliquen un daño directo y no prudencial sobre la salud de animales y ambientes? En el siguiente apartado se reconstruyen estos conflictos y se reconstruye el diálogo entre bioética y filosofía ambiental como una manera de construir un puente hacia el enfoque de Una salud.

5.3 Conflictos entre humanos y animales silvestres: Leopold y Naess

¿Qué elementos constituyen una vida saludable? Naess (1993) sostiene que una existencia saludable se materializa en un estilo de vida rico en *experiencias al aire libre*, cultivando el *self ecológico* en todas las demás dimensiones de la vida humana y profundizando nuestras relaciones con familiares, amigos y ciertos animales domésticos y salvajes. Naess piensa que cada una de estas dimensiones (familia, amigos, ambiente, etc.) comportan distintos grados de *complejidad*, pero no son un sinónimo de *Self-realización*. Para poder alcanzar la *Self-realización* necesitamos *restaurar* nuestra relación con los lugares que habitamos y repensar

lo que significa una salud planetaria capaz de integrar comunidades mixtas de humanos, animales y ambientes (Naess, 2005a). Este tipo de *comunidades mixtas* ha ido en aumento a medida que el desarrollo tecnocientífico impulsa la economía globalizada que homogeniza los estilos de vida. Lo anterior, unido al crecimiento de la población y a las dinámicas de la economía extractivista ha llevado a la extensión de asentamientos humanos y a una pérdida acelerada de hábitats de animales silvestres. “Con la domesticación humana de animales y plantas, el número de no humanos que existen junto a las personas prolifera exponencialmente, lo que hace imposible reconocer una sociedad ‘humana’ pura” (Philo & Wilbert, 2004, p. 16). La industrialización de la agricultura animal y las condiciones insalubres de la crianza intensiva de animales aparece como uno de los principales focos para el surgimiento y proliferación de patógenos. Todo ello está creando las condiciones para el surgimiento de nuevas enfermedades infecciosas emergentes (Espejo et al., 2020; Trilla, 2020; Wernecke et al., 2020). Los conflictos entre los seres humanos y animales silvestres se originan cuando estos últimos son forzados a vivir en áreas traslapadas gestionadas por “expertos” en agricultura animal intensiva. La demanda por nuevas tierras dedicadas a la ganadería, los monocultivos, la agricultura y la minería aumenta significativamente como resultado de los cambios en los usos de la tierra y el crecimiento de la población humana. Por otro lado, conflictos entre humanos y especies silvestres se producen “cuando los animales son una amenaza directa y recurrente para los medios de vida o la seguridad de las personas, lo que a menudo provoca la persecución de la especie en cuestión” (FAO, 2020, p. 17)²³⁰.

²³⁰ “Es un problema serio para la conservación de especies silvestres y el bienestar de las personas en África. Por ejemplo, en 2017 se registraron más de 8 000 incidentes relacionados con estos conflictos solo en Namibia (Banco Mundial, 2019). Las hienas mataron más de 600 cabezas de ganado vacuno en la región de Zambezi de Namibia entre 2011 y 2016 y se produjeron más de 4 000 incidentes relacionados con daños a los cultivos, en su mayoría causados por elefantes que se desplazan por la región. El conflicto entre los humanos y las especies silvestres también se ha convertido en un grave problema en muchos países de Asia y el Pacífico. En Sri Lanka, por ejemplo, cada año 80 personas mueren a causa de los elefantes y más de 230 elefantes son abatidos por los

5.3.1 “Pensando como una montaña”: Leopold y el aullido del lobo

Leopold fue consciente de este tipo de conflictos entre humanos, bosques y animales silvestres. El siguiente caso ilustra este conflicto: la presencia de poblaciones muy densas de ciervos puede provocar graves daños a los bosques y poner en peligro la regeneración de estos al pisotear y mordisquear árboles pequeños, rascarse contra los árboles o arrancarles la corteza. Este comportamiento puede tener importantes implicaciones económicas y puede conducir a la polarización entre los gestores forestales y los gestores de la fauna silvestre (FAO, 2020, p. 17). En su magistral ensayo “Pensando como una montaña” Leopold escribe:

Todos los seres vivos –y tal vez también muchos de los muertos– prestan atención a este aullido. (...) Sin embargo, más allá de estas expectativas y temores obvios e inmediatos subyace un significado más profundo, que solo la montaña conoce. Solo la montaña ha vivido el tiempo suficiente como para escuchar y comprender el aullido de un lobo (1949, p. 129).

El aullido del lobo es un llamado cruzando las especies, hay algo en ese llamado que desafía las limitaciones del pensamiento y la imaginación humana. Todos los seres son convocados ante el aullido del lobo en mitad de la noche. Pero hay diferencias remarcables entre distintas formas de interpretar y responder a este llamado. Mientras que desde la perspectiva del rancharo el lobo representa una “amenaza” para sus ovejas, para el cazador puede representar una ganancia, un trofeo y la satisfacción de alcanzar la “presa”. Pero “Solo la montaña ha vivido el tiempo suficiente como para escuchar y comprender el aullido de un lobo”. Para ese entonces, dice Leopold, “era mucho más joven y hábil con el rifle” y “no perdía oportunidad para matar a un lobo. Enseguida él narra su experiencia de conversión ecológica:

Mi propia convicción acerca de este hecho proviene del día cuando vi morir a una loba. Almorzábamos arriba de un alto peñasco, bajo el cual se abría paso un río turbulento, cuando vimos algo que pensamos era una cierva vadeando el torrente de aguas blancas. [...] En esos días no concebimos dejar pasar oportunidad alguna para matar un lobo. [...] Alcanzamos a llegar donde la loba vieja a tiempo para ver en sus ojos moribundos un salvaje fuego verde que se extinguía. Allí me di cuenta, y desde entonces

agricultores. El elefante de Sri Lanka está catalogado como especie en peligro de extinción y solo quedan entre 2500 y 4000 ejemplares en libertad” (FAO, 2020, p. 17).

supe para siempre, que había algo nuevo para mí en esos ojos, algo que solamente ella y la montaña conocen (*Ibid.*, p. 129).

El razonamiento de Leopold era básico: “pensaba que mientras menos lobos hubiese más ciervos habría y que “la ausencia de lobos traería entonces un paraíso para los cazadores”. Sin embargo, lo que sucedió no fue para nada esperanzador: “Desde entonces he vivido para observar cómo en región tras región se han ido exterminando los lobos. [...] He visto cómo cada arbusto y retoño comestible ha sido ramoneado, primero hasta una debilidad anémica y luego hasta la muerte. He visto cada árbol comestible para los ciervos, deshojado hasta la altura de sus cuernos (*Ibid.*, p. 130). De esta forma Leopold advierte la complejidad de las relaciones ecológicas dentro comunidad biótica: “Ahora sospecho que tal como la manada de ciervos vive con el temor mortal de los lobos, la montaña vive con el temor mortal de la presencia de los ciervos. Y tal vez con mayor razón, puesto que para sustituir a un ciervo macho eliminado por los lobos se necesitan dos a tres años, pero para recuperar una pradera eliminada por el exceso de ciervos se necesitan muchas décadas” (*Ibid.*, p. 132). En la visión de Leopold, el lobo, como uno de los grandes carnívoros, pertenecía a la cúspide misma de la pirámide biótica, la imagen empleada en ecología para representar el circuito energético de la naturaleza. A lo largo de milenios de evolución, la pirámide se aumentado en relaciones de interdependencia y complejidad, y en el pensamiento de Leopold esta elaboración y diversificación contribuyó al mantenimiento del sistema o lo que él denominó la salud de la Tierra²³¹. Leopold no elaboró completamente ese simbolismo del aullido del lobo y la

²³¹ Leopold (1949, p. 218) escribe: “Este boceto en miniatura de la tierra como circuito de energía transmite tres ideas básicas: (1) Esa tierra no es simplemente suelo. (2) Que las plantas y animales nativos mantuvieron abierto el circuito energético; otros pueden o no. (3) Que los cambios hechos por el hombre son de un orden diferente al de los cambios evolutivos y tienen efectos más completos de lo que se pretende o se prevé. Estas ideas, en conjunto, plantean dos cuestiones básicas: ¿Puede la tierra ajustarse al nuevo orden? ¿Se pueden lograr las alteraciones deseadas con menos violencia?”

montaña. Tampoco explicó por qué solo la montaña parece “escuchar y comprender el aullido de un lobo”. Sin embargo, parece sugerir que aquel que logra “escuchar objetivamente ese aullido, que podía visualizar al lobo en su relación con el proceso de vida total del ecosistema a lo largo del tiempo, no solo cómo podría afectar los propios intereses inmediatos, estaba pensando ecológicamente, como una montaña” (Flader, 1994, p. 2). Esta última idea es clave en la visión de Leopold: Dado que todas las formas de vida están interrelacionadas, solo podemos comprender al lobo o al ciervo a partir de su relación con el proceso de vida total dentro de la comunidad biótica a lo largo del tiempo. Con el concepto de “pirámide de la tierra” Leopold “enfaticó cómo los suelos, las aguas, las plantas y los animales estaban unidos por relaciones alimentarias o flujos de energía entre otras interconexiones” (Warren & Kieffer, 2010, p. 171). Si los seres humanos aprendieran a limitar su violencia y presión sobre la comunidad biótica, la Tierra podría mantener a lo largo del tiempo sus capacidades para la autorrenovación, su salud (Berkes *et al.*, 2012). A lo largo de su vida Leopold aprendió que a pesar de las buenas intenciones para satisfacer las necesidades humanas siempre habrá un nivel de violencia que puede poner en riesgo la salud de la tierra. “Para evitar disminuir la capacidad de la naturaleza para la autorrenovación, es decir, para evitar desastres sigilosos, concluyó Leopold, las personas no solo necesitaban comprender las interrelaciones ecológicas de la naturaleza, sino que también debían dejar de pensar en ella simplemente como un depósito de partes útiles para el consumo humano” (*Ibid.*, p. 171). Leopold advirtió que “los cambios hechos por el hombre son de un orden diferente al de los cambios evolutivos” y tienen consecuencias a largo plazo difíciles de predecir. La pregunta que debían hacerse las personas no solo es cómo lidiar con el problema de cierto animal, sino verlos dentro de la *comunidad de vida* de la que forman parte. Y esto significa reconocer al ser humano como parte interdependiente de la entera comunidad biótica, es decir, reconocer que

los humanos también son interdependientes con la atmósfera, el suelo, el agua, las plantas, los bosques y otros animales. Wardrope (2020, p. 791) comenta:

La justicia de la ética de la tierra cuestiona muchos presupuestos implícitos en las discusiones sobre el tema en la ética biomédica. Al valorar la comunidad en sí misma, de una manera irreductible al bienestar de sus miembros, se aleja del axiomático del individualismo en la bioética contemporánea. Vernos a nosotros mismos como ciudadanos de la comunidad de la tierra también amplía los horizontes morales de la atención médica desde un enfoque exclusivamente humano. Tener en cuenta la “estabilidad” de la comunidad requiere justicia intergeneracional. La visión resultante de la justicia en el cuidado de la salud, una que toma en serio la justicia ambiental y climática, podría ofrecer a los trabajadores de la salud una ética adecuada para el futuro.

La ética de la tierra de Leopold nos ayuda a imaginar un futuro más floreciente, uno en el cual los ciudadanos se conciben así mismos no sólo como miembros de un determinado Estado o comunidad política, sino como “plenos miembros de la comunidad biótica”. Esta noción de una ciudadanía ecológica (Bartkieniè et al., 2018; Clammer, 2016; Gabrielson & Cawley, 2010) también permite hacer visible el diálogo entre ética de la tierra y bioética médica como una manera de direccionar los problemas vinculados a la justicia intergeneracional y la salud planetaria. El concepto de salud de la tierra conecta con una comprensión holística de la salud, los ambientes y el ser humano y ayuda a repensar los problemas que están en el centro de preocupación de la salud pública global a saber: las pandemias, la inequidad social, el racismo ecológico, entre muchos otros (Carrick, 2012).

5.3.2 Self-realización en *comunidades mixtas*

Para encontrar una salida a los conflictos entre lobos, conservacionistas y propietarios de ovejas en Noruega²³², Naess elabora el concepto de *comunidades mixtas* y lo incorpora a su teoría de la Self-realización:

²³² Naess aborda estos conflictos en: “Self-Realization in Mixed Communities of Human Beings, Bears, Sheep, and Wolves” publicado originalmente en *Inquiry* en 1979 y posteriormente recogido en SWAN (2005a). Años más tarde Naess y junto con el biólogo Mysterud escriben “Philosophy of Wolf Policies I: General Principles and Preliminary Exploration of Selected Norms” (1987). Ver, además: “Should We Try to Relieve Clear Cases

En Ecosophy T hay una norma fundamental: “¡Self-realización!” y una hipótesis última: “Cuanto mayor sea el nivel de self-realización alcanzado por un ser vivo, mayor será el incremento que requiera que otros alcancen la self-realización”. En palabras simples, no se trata de aceptar ningún tipo de vida, sino de “¡vive y deja vivir!” Gracias a las capacidades del cerebro humano, la plena realización de nuestras potencialidades, si hay algún límite, no puede ser nada como un viaje del ego, sino que debe ser una empresa conjunta con otros seres, tanto humanos como no humanos (Naess, 2005e, p. 137).

La premisa que tiene a la vista Naess es que el potencial humano para aprender, desarrollarse y madurar, como individuos y como especie, es ilimitado. Esto concuerda con la idea de Thoreau de que los humanos necesitamos de los bosques y de la naturaleza silvestre para llegar a ser plenamente humanos. Naess piensa que el desarrollo de las potencialidades humanas “es una empresa conjunta con otros seres”. La Self-realización individual sólo es posible cuando hay un incremento de la self-realización de otros seres. Esta visión concuerda con la de Wilson quien define la biophilia como una “tendencia innata a centrarse en la vida y los procesos similares a la vida” (Wilson, 1984, p. 1). Thoreau, Wilson y Naess coinciden en afirmar que sólo podemos alcanzar una *vida humana rica y profunda* viviendo cerca de la naturaleza silvestre y haciendo lo posible por conservar esta riqueza. Los seres humanos tenemos esta tendencia natural de empatizar “con la vida y con los procesos similares a la vida”. Sin embargo, como nota Glasser (2011, p. 53): “[l]a mayoría de nosotros somos autistas ecológicamente: generalmente tenemos grandes dificultades para comunicarnos y establecer relaciones con los no humanos (excepto, quizás, las mascotas y algunos animales de granja, que a menudo comemos sin ceremonias o persuadimos para que trabajen para nosotros con poca consideración por su propia self-realización)”. En un todo más optimista, Wilson enfatiza que los recientes hallazgos en la biología de la conservación muestran que “en la medida en que lleguemos a comprender a otros organismos, les daremos un mayor

of Suffering in Nature?” (Naess, 2005e), “Environmental ethics and Spinoza's ethics. Comments on Genevieve Lloyd's article” (Naess, 1980) y “A Defence of the Deep Ecology Movement” (Naess, 1984).

valor a ellos y a nosotros mismos” (1984, p. 1). Wilson rechaza la “ética superficial” y reclama una “nueva ética de la conservación profunda” basada en el impulso o la *tendencia natural a cuidar*, la “biophilia”. Él escribe: “Un ambiente saludable, la calidez del parentesco, las estrictas normas morales, la ganancia económica segura, y una agitación de nostalgia y sentimiento son los componentes principales de la ética de la superficie” (*Ibid.*, p. 138). La perspectiva realista es que las especies se están extinguiendo a una velocidad mucho más rápida que todos nuestros esfuerzos por conservar la biodiversidad del planeta basados en las normas morales convencionales. Cada año que pasamos esperando a que los líderes mundiales lleguen a un consenso para detener el ecocidio planetario es un tiempo valioso que se derrocha. Wilson (*Ibid.*, pp. 138-139) enfatiza:

Es hora de inventar el razonamiento moral de un tipo nuevo y más poderoso, de mirar a las raíces mismas de la motivación y entender por qué, en qué circunstancias y en qué ocasiones, apreciamos y protegemos la vida. Los elementos a partir de los cuales se podría construir una ética de conservación profunda incluyen los impulsos y las formas sesgadas de aprendizaje clasificadas como biofilia.

Similarmente, Naess sostiene que la lucha ecológica por la protección de la vida silvestre puede promoverse de mejor manera si cultivamos una *amplia identificación* con otras formas de vida. Bajo ciertas circunstancias y haciendo uso de creencias superficiales sobre la situación de la vida en la Tierra, los seres humanos pueden mostrarse indiferentes frente al sufrimiento y el daño causado a los bosques y animales silvestres. Pero los seres humanos no estamos condenados a actuar de manera autodestructiva por toda la eternidad. Ver las cosas de esta manera supondría un universo diabólico en el que no hay espacio para actuar en pro de nuestra propia self-realización y cooperar en la self-realización de la vida no humana. Como Naess (2005h, p. 187) escribe: “Nuestra especie no está destinada a ser el azote de la Tierra. Si está ligado a algo, tal vez sea el apreciador consciente y gozoso de este planeta como un todo aún mayor en su inmensa riqueza. Este puede ser su “potencial evolutivo” o

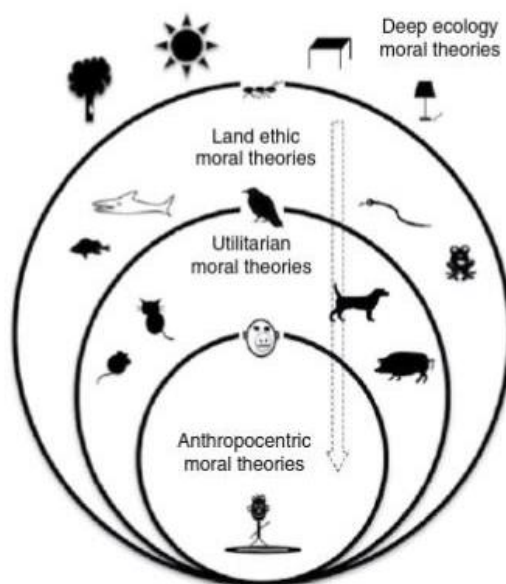
una parte ineludible de él”. Naess invita a imaginar un futuro más saludable y un mundo más justo y significativo incluyendo la relación entre la vida humana, la vida no humana y los ambientes. Naess (1987, p. 23) escribe:

Necesitamos derribar algunas de las barreras que comúnmente se erigen entre los humanos y cualquier otra forma de vida dentro de nuestro espacio común. Necesitamos un concepto de “comunidad mixta” definido de tal manera que los humanos y grupos limitados de animales que juegan un papel más o menos conocido en los asuntos humanos sean incluidos como miembros.

El concepto de comunidades mixtas de Naess puede ponerse en conexión con la versión del círculo expandido²³³ (Ver. Fig. 6) elaborada por Caplan *et al.*, (Caplan *et al.*, 2014). El gráfico ayuda a hacer visible el carácter comprensivo de la ecología profunda. Sin embargo, como Naess (1980, p. 323) enfatiza: “No es necesario decir que la relación del hombre actual con el mundo no humano es inmoral. Basta decir que le falta generosidad, entereza y amor”. Por lo tanto, la visión del círculo expandido podría funcionar bien dentro del marco de la ética ambiental, pero resulta poco consistente con la ontología ambiental que Naess defiende

²³³ “Mientras que en el nivel colectivo la capacidad de razonar trae consigo la base racional de un altruismo en expansión, en el nivel individual no es necesario que lo haga. [...] He sugerido que la razón no es impotente. A nivel colectivo, una vez que hemos comenzado a justificar públicamente nuestra conducta, la razón nos lleva a desarrollar y expandir nuestras preocupaciones morales, llevándonos hacia un punto de vista objetivo. A nivel individual, la razón es menos convincente; Si bien nos lleva a ver inconsistencias entre nuestras creencias y nuestras acciones, o entre lo que profesamos en público y lo que hacemos en privado, el deseo de evitar estas inconsistencias no siempre es lo suficientemente fuerte como para superar otros deseos. Como resultado, la razón puede canalizarse hacia fines más estrechos de lo que podemos justificar desde un punto de vista objetivo” (Singer, 2011, pp. 146-147).

Fig. 6 Una versión modificada del círculo expandido



Fuente: (Caplan et al., 2014).

Naess piensa que para dirimir conflictos entre animales lobos, ovejas, conservacionistas y propietarios de ovejas necesitamos incluir a ciertos animales como “miembros” de comunidades mixtas, pero no por su consideración moral sino pensando en ellos como seres semejantes (*fellow beings*) con quienes podemos llegar a identificarnos. Una cita de su artículo en respuesta a Lloyd ayuda a aclarar este punto: “Los animales no pueden ser ciudadanos. Pero los animales pueden, hasta donde yo entiendo, ser miembros de *comunidades de vida* al mismo nivel que los bebés, los locos y otros que no cooperan como ciudadanos, pero son cuidados en parte por su propio bien” (Naess, 1980, p. 319). El recién nacido “no coopera como ciudadano” con otros miembros de la comunidad política, ni puede resguardar su vida por sí mismo, pero esto no impide que podamos tratarlo como un pleno miembro de nuestras comunidades. Similarmente, Naess sugiere que uno puede considerar a ciertos animales como miembros de comunidades mixtas y valorar sus propios intereses en continuidad con los nuestros. Naess (2005a, p. 299) escribe:

Mencionaremos a los lobos solo brevemente. Su entorno cultural es muy diferente al de los osos. Hay un gran respeto por los osos, mientras que los lobos son más temidos que respetados. Los rasgos de carácter de un oso se consideran más comprensivos. Algunas personas consideran que los lobos son peligrosos: los lobos hambrientos pueden atacar a los seres humanos. [...] El mismo derecho a vivir se incluye en el debate. En los últimos años, sin embargo, los lobos no han sido culpables de una sola fechoría verificada. [...] Por lo tanto, existe una posibilidad razonable de que persistan las comunidades de vida que comprenden un número (bastante pequeño) de lobos.

Naess sugiere que las personas se identifican menos con los lobos en parte porque las narrativas populares que transmiten una visión distorsionada de los animales silvestres y que luego son explotadas por autores literarios como los hermanos Grimm resultando en un rechazo y en un miedo infundado hacia los lobos (Naess, 1984, p. 266). Por otro lado, Naess y Mysterud señalan que pese al gran avance en la literatura de la conservación de los lobos esta no ha logrado calar entre los habitantes de las granjas en Noruega como para promover un cambio profundo en el sistema de valores y creencias. En “*Philosophy of Wolf Policies*” Naess y Mysterud (1987, p. 24) escriben: “Durante miles de años, el lobo ha sido parte de comunidades mixtas en los países nórdicos”. Sin embargo, la situación ha cambiado rápidamente desde comienzos de los años 80s. “El lobo se ha considerado casi extinto y en la actualidad está directamente amenazado en Noruega”. Ellos encuentran paradójico que la pérdida de una baja proporción de ovejas haya suscitado un gran debate público en Noruega alrededor de los lobos: “Probablemente 5-10 lobos comparten el área noruega con ovejas y hombres, esto corresponde a una población de lobos de menos de 0,0005 individuos por km². En la actualidad, matan alrededor de 400 ovejas por año, menos del 0,2 por mil del total de ovejas del país (*Ibid.*, p. 24). Todo esto tiene que ver, según Naess y Mysterud, con las creencias e imaginarios alrededor de los lobos: “Lo que cuenta es la actitud de las comunidades locales en el área de los lobos. Aquí la gente vive y se sustenta a sí misma mediante la agricultura y la ganadería a pequeña escala. Desean y exigen continuar con lo que han hecho durante generaciones” (*Ibid.*, p. 24). Naess y Mysterud describen una

comunidad mixta noruega más o menos así: Un conjunto de granjas y aldeas se agrupan a lo largo del río, rodeadas por grandes extensiones de bosques de coníferas, en estas áreas traslapadas tienes que convivir comunidades de granjeros con una gran cantidad de ovejas y unos cuantos lobos. Un poco más adelante Naess y Mysterud (1987, pp. 23-24) trazan una distinción entre comunidades mixtas y comunidades de vida:

El concepto de “comunidad mixta” puede verse como un subconcepto de una “comunidad de vida” general que abarca todo tipo de vida. Teniendo en cuenta que los seres humanos sólo conocen una parte microscópica de los seres vivos de los que son anfitriones y menos aún de los seres vivos en su entorno más cercano, las relaciones humanas con todos los demás miembros de una “comunidad de vida” son significativamente diferentes de las que se encuentran dentro de comunidades mixtas.

Como Naess y Mysterud señalan las personas que viven en comunidades mixtas tienen un conocimiento más o menos acabado de sus relaciones con animales domésticos y un pequeño número de animales silvestres, pero cada comunidad mixta forma parte a su vez de una “comunidad de vida” más amplia que puede incluir miles de especies de animales y plantas. En conexión con el enfoque de One-Health conviene resaltar que aún persiste un inmenso desconocimiento de los microorganismos que hospedamos los seres humanos (Fierer *et al.*, 2012; Gilbert *et al.*, 2012), así como de las nuevas enfermedades infecciosas que se originan, entre otras cosas, por la destrucción de los bosques y la vida silvestre (Wernecke *et al.*, 2020). La interdependencia entre la vida humana y no humana en comunidades mixtas sirve para mostrar que la salud humana y la salud animal son interdependientes y ambas dependen en última instancia de la salud de la Tierra (Randolph, 2009). Otra idea clave para el enfoque de Una Salud es la siguiente: “La codificación de las interrelaciones entre los grandes mamíferos silvestres y los seres humanos es una tarea interdisciplinaria que requiere una cooperación íntima entre personas de diferentes ámbitos de la vida. Lo mismo vale para otras áreas de conflicto actual entre animales y seres humanos” (Naess, 2005a, p. 300).

Este llamado a la cooperación y la interdisciplinariedad constituye uno de los principales desafíos tanto para los defensores del enfoque de One-Health como del enfoque de Salud Planetaria (Lambert et al., 2020; Logan et al., 2021; Whitmee et al., 2015)²³⁴. Recapitulemos: ¿Cuáles son las normas que deberían considerarse para resolver conflictos entre humanos, animales de granja y animales silvestres? Naess (2005a, p. 300) sostiene:

No veo ninguna inconsistencia en mantener tanto la máxima general del igualitarismo de especies en principio (“el derecho igual en principio de todas las especies a vivir y prosperar”) como las normas que hacen que sea más difícil para un lobo que para un oso ser aceptado como miembro de una comunidad mixta. La máxima general es una vaga pauta abstracta que debe integrarse en una filosofía de la cultura. Esta filosofía debe integrarse nuevamente en un marco social (incluido el económico) que conecta la filosofía con la vida diaria.

En otro lugar Naess (2005e) presenta un caso en el que él ofrece un caso que pone a prueba la consistencia de la máxima general del “igualitarismo de especies *en principio*”. Naess sugiere que la norma que debe servir de guía para resolver los conflictos entre lobos, conservacionistas y granjeros es: “el derecho igual *en principio* de todas las especies a vivir y prosperar”. En torno a este principio pueden surgir dos preguntas: primero, ¿Qué pasa en aquellos casos en los que el animal en cuestión causa un sufrimiento extremo sobre otro animal que no tiene manera de repeler el ataque y esto afecta su floreciendo? Y, segundo, ¿qué pasa con aquellas entidades que nosotros mismos hospedamos como virus y bacterias y que pueden amenazar gravemente nuestra supervivencia como es el caso del coronavirus conocido como SARS-CoV-2? La respuesta a la primera pregunta la encontramos en el artículo: “*Should We Try to Relieve Clear Cases of Suffering in Nature?*” donde Naess retoma a Leopold y reelabora algunas de sus posiciones éticas. “Leopold dice: “Una cosa está bien

²³⁴ “Para hacer avanzar sus agendas, los defensores de la One-Health y otros vagones interdisciplinarios se beneficiarían al aprender de cómo los científicos han logrado trabajar juntos con éxito en todas las disciplinas en el pasado. [...] En otras palabras, prestar mucha atención a la naturaleza particularmente social de la ciencia puede ayudar a respaldar el éxito de tales esfuerzos mucho después de que el tren interdisciplinario se haya puesto en marcha” (Cassidy, 2016, p. 230).

cuando tiende a preservar la integridad, estabilidad y belleza del ecosistema. Está mal cuando tiende a lo contrario” (1987, citado por Naess, (2005e, p. 129). Naess llama: (*L*) al enunciado moral de Leopold. Él hace dos advertencias: 1) la palabra “cosa” debe limitarse a “una interacción de un ser humano con el resto de un ecosistema”, si va más allá el enunciado podría resultar problemática. 2) Naess sugiere que procesos y eventos naturales como un tsunami, un deslizamiento de tierra o un terremoto pueden afectar la integridad, estabilidad y belleza del ecosistema. Sin embargo, no es claro que esto sea “bueno” o “malo” como tal. Y agrega Naess: “Una reformulación de *L* tal que pudiera aceptarla diría: “Una decisión tiene presunción a su favor si hay razones para suponer que su implementación tenderá a preservar —o al menos a no interferir con— la integridad, estabilidad y belleza del conjunto de ecosistemas en cuestión” (*Ibid.*, p. 129). Y un poco más adelante Naess (*Ibid.*, p. 130) introduce el caso que sirve para abordar la pregunta (1).

Al menos un ecologista distinguido, Ivar Mysterud, y un amigo del reno, piensa que incluso si hubiera una forma ecológicamente muy inocente de reducir drásticamente la población de un determinado parásito que causa un dolor extremo al reno, o de alterar sus hábitos, no debería llevarse a cabo. La razón: podría perturbar un ecosistema relevante. Sabemos muy poco (¡la *docta ignorantia* de un ecologista de campo!). Estoy de acuerdo en que existe una presunción en contra, pero no estoy de acuerdo con su conclusión. Los sufrimientos crueles y prolongados de los renos cuentan más. Estoy a favor de reducir radicalmente la población del parásito, incluso si puede estar mal según *L*.

La posición de Mysterud en este caso es la de un biólogo de la conservación experto en manejo de la vida silvestre, ecología aplicada y biología evolucionaria que conoce las perturbaciones que pueden presentarse en un ecosistema por la intervención humana. Naess, por el contrario, piensa que el sufrimiento intenso y prolongado del reno tiene un peso mayor en la decisión final. Pero aquí surgen varias preguntas: ¿El caso anterior representaría una *excepción* a la norma del igualitarismo de especies *en principio*? ¿No tendría el parásito *X* el mismo derecho de prosperar y florecer que el reno? Naess no está interesado en buscar una excepción a la máxima del igualitarismo, lo que este caso muestra es que no hay una norma

que pueda cubrir todos los casos con absoluta consistencia. La decisión final como Naess sugiere será una decisión dependiente del contexto que exige una evaluación multidimensional considerando la vulnerabilidad y la intensidad del sufrimiento de la especie en cuestión. Para revisar mejor este punto conviene volver al ecocentrismo:

El ecocentrismo valora los ecosistemas como un todo y define el valor en términos del bienestar y el florecimiento de estos ecosistemas. *Ceteris paribus*, tiende a no diferenciar entre el valor relativo de los diversos componentes de un ecosistema. El ecocentrismo es una afirmación del valor intrínseco de ecosistemas completos y de cada constituyente. Parece requerir un reconocimiento, al menos en principio, tanto del valor igual de todos los miembros como de su “derecho” equivalente a vivir y prosperar (Glasser, 1997, p. 73).

Naess sugiere que, en ciertos casos, nos vemos en la necesidad de aplicar la cláusula “*en principio*”; en decir, para mostrar los aspectos relevantes en los casos límite, necesitamos tener a la vista *que es* lo que está “*en juego*” en los diversos componentes de la comunidad mixta y contrastarlo frente a las posibilidades de florecimiento de las especies implicadas. En resumen, Naess sugiere que podemos intentar dirimir los conflictos entre los animales silvestres, animales domésticos y humanos usando normas del siguiente estilo:

1. Igualitarismo moderado: “Todo ser vivo tiene el mismo derecho a vivir y prosperar, *en principio*” (Naess, 2005a, p. 300).
2. La máxima “¡Vivir y dejar vivir!” hace la identificación ineludible (Naess & Myrnes, 1987, p. 23).
3. ¡No habrás de infligir un sufrimiento innecesario sobre los seres vivos! (1989, p. 171).
4. Otra premisa perdurable es que el potencial humano para cuidar no es estático ni limitado, sino que puede ampliarse y profundizarse (Glasser, 2011, p. 59).

Naess (1987, p. 23) piensa que los seres humanos estamos culturalmente equipados para desarrollar “un sentimiento ineludible de parentesco con todos los seres vivos”. Pero la identificación amplia solo puede ocurrir “si nuestra cultura, sociedad o pertenencia a un grupo no inhibe activamente este sentimiento”. Desde la infancia podemos cultivar y extender nuestro Self-ecológico para identificarnos no solo con “seres vivos” sino incluso con aspectos concretos del paisaje y del lugar que habitamos. “Naess afirma que los

individuos son responsables de esforzarse por articular su propio punto de vista total para poder comunicar mejor su posición en situaciones de conflicto. Según Naess, el punto de articulación es mejorar nuestra capacidad de razonar claramente desde las premisas últimas hasta las consecuencias concretas” (Glasser, 1997, p. 78). En otro lugar, Naess escribe:

Un testimonio personal: he herido a miles de individuos de la diminuta planta ártica *Salix herbacea* durante diez años de vivir en las altas montañas de Noruega, y me sentiré obligado a seguir pisándolos mientras viva allí. Sin embargo, nunca he sentido la necesidad de justificar tal comportamiento pensando que tienen menos derecho a vivir y florecer (o que tienen menos valor intrínseco como seres vivos) que otros seres vivos, incluyéndome a mí. Simplemente no es posible vivir y moverse en ciertas áreas montañosas sin pisar miríadas de estas plantas, y mantengo que está justificado vivir en estas áreas montañosas. Cuando me comporto como lo hago, puedo (al mismo tiempo) admirar estas plantas y reconocer su “igual” derecho a vivir y florecer con mi derecho a hacerlo: ni menos ni más. Por lo tanto, es una mejor formulación decir que los seres vivos tienen un derecho (o un valor intrínseco o inherente, o un valor en sí mismos) a vivir y florecer que es el mismo para todos (2005a, p. 68).

Lo que Naess enfatiza es que el mismo hecho de vivir así sea de la forma más pacífica y en conexión con la naturaleza implica algún grado de daño y violencia sobre otras formas de vida. Desde la infancia estamos matando ciertos insectos y microorganismos. Calentamos nuestros hogares con combustibles fósiles, comemos diversas especies de animales y vegetales, caminamos sobre la hierba, etc., y en todos estos “inocentes” actos estamos matando seres vivos. Esto nos lleva a la pregunta (2): ¿Debemos fomentar el florecimiento de las bacterias, los mosquitos y los virus? La respuesta a esta pregunta la encontramos en el artículo “Expert Views on the Inherent Value of Nature” publicado originalmente en 1987.

Per Oftedal elabora la siguiente pregunta sobre el punto 3 de la DEP:

No estoy del todo de acuerdo con el punto tal como se ha dicho. La primera parte de la declaración es un “credo”, que puedo aceptar como una guía básica. La otra parte, sobre los intereses vitales, parece expresar un enfoque *ad hoc* que no merece ser subsumido bajo el concepto de “tener un derecho”. Otro asunto es que se requiere una intervención realista y racional en los procesos naturales para el manejo de situaciones que no son producto de la actividad humana. Por ejemplo, sería un error no luchar contra el sida porque la diversidad debe ser protegida, tanto por la preocupación primordial de proteger vidas humanas como por el sida, dado que el desarrollo de los últimos seis a ocho años continúa sin control. —Puede producir una catástrofe más grave que la guerra atómica y hacer superfluo el problema presentado en el punto 4.

Naess intenta direccionar esta difícil pregunta de la siguiente forma: “Las decisiones particulares de acuerdo con la directriz sugerida en el punto 3 requerirán nuestro *sentido del juicio* para manejar circunstancias complejas. Sin embargo, las dificultades de emplear en la práctica nuestro sentido del juicio no reducen la importancia de los principios, simplemente aclaran sus limitaciones. El control del SIDA es de vital importancia para la humanidad. Cuando se consideran especies enteras de seres vivos, no se cuentan las partículas de virus” (2005b, p. 165). Naess enfatiza que para dirimir conflictos en situaciones complejas necesitamos del “sentido del juicio”, es decir, necesitamos no solo máximas o reglas generales, sino de la prudencia para tomar decisiones considerando las limitaciones de los principios. Esto no quiere decir que los principios carezcan de sentido, sino que deben ajustarse a la situación concreta.

5.4 Las vulnerabilidades del enfoque de salud vigente

Para empezar esta reflexión ecofilosófica sobre la salud planetaria vale la pena elaborar una breve nota crítica sobre el enfoque de salud vigente que transmite ciertas comprensiones reducidas sobre la salud y la enfermedad. Lo primero que es necesario advertir es que la vulnerabilidad no es sólo un evento vinculado a la condición humana, sino que es, a la vez, una condición de las instituciones sociales creadas para paliar nuestra vulnerabilidad ontológica²³⁵. Una profunda reflexión sobre la salud humana exige repensar lo que Ivan Illich (2003) denominó la “medicalización de la condición humana”²³⁶. En el comentario que

²³⁵ Como sugieren Guidry-Grimes & Victor (2012, p. 126), las instituciones sociales pueden incrementar las vulnerabilidades de individuos o grupos particulares. Ellas introducen la noción de *vulnerabilidades agravadas* que resultan de instituciones sociales que crean barreras adicionales al bienestar y sostienen que “una más matizada de la vulnerabilidad en bioética comienza con el reconocimiento de nuestra naturaleza relacional como seres humanos”. Ver: (Gilson, 2011; Macklin, 2012).

²³⁶ El término se refiere al proceso por el cual ciertos eventos o características de la vida cotidiana se convierten en problemas médicos, y por lo tanto entran en el ámbito de los médicos y otros profesionales de la salud para tratarlos, estudiarlos y gestionarlos.

apareció originalmente en 1974 Illich sostenía: “El *Establecimiento* médico se ha convertido en una gran amenaza para la salud”; con “salud” él significaba la capacidad de hacer frente pasando por “la experiencia del dolor, de la enfermedad y de la muerte, una parte integral de la vida”. El mensaje clave de Illich es que el ritmo de la tecnología médica combinado con las presiones sociales para el tratamiento de cualquier cosa, independientemente de los costos o efectos secundarios, se había transformado en el equivalente moderno costoso y peligroso de la antigua ‘botella de medicina’. El establecimiento médico, según Illich, se ha convertido en una gran amenaza para la salud. Hoy pasadas varias décadas y, especialmente, ante la crisis de *salud global* desatada por la COVID-19, esta idea puede sonar desproporcionada. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que su postura incluyó una crítica más amplia contra la arrogancia del industrialismo, el capitalismo y la burocracia abarcando no sólo la medicina, sino también la educación y el medio ambiente (Davies, 2012, p. 5). Illich intentó pensar la medicina no solo como una *industria científica* con la capacidad de producir ciertas prácticas vinculadas al cuidado de la salud, sino también como una *institución* que normaliza discursos y prácticas vinculadas a nuestras ideas sobre la vida, la salud, la enfermedad y la muerte. La práctica médica “expropia el potencial de las personas para lidiar con su condición humana en una manera autónoma y se convierte en un nuevo recurso de no-salud” (Illich, 2003). Bajo determinadas circunstancias, ciertos usos de las tecnologías médicas en lugar de cumplir las promesas de incrementar y mejorar la salud humana están introduciendo nuevos recursos de vulnerabilidad²³⁷. “Las dolencias imperantes, el desamparo y la injusticia, son ahora efectos secundarios de las estrategias del progreso. La némesis es ahora tan frecuente que se la

²³⁷ Un ejemplo contemporáneo de este problema puede verse en las amenazas vinculadas con los usos de las técnicas de biomedicina y edición genética que han llevado a la manipulación de embriones humanos. Ver: (Greely, 2019; Lavazza, 2018; Nestor, Michael & Wilson, 2020).

confunde fácilmente con parte de la condición humana” (Illich, 2003). En contra de Illich se puede decir que él termina haciendo una caricatura del médico como una persona que “decide qué es un síntoma, [y] quién está enfermo” (Richards, 1996, p. 246). A su favor se puede decir que él logró ver, tempranamente, que la salud en la época postmoderna no sólo se encaminaba a sanar o tratar las enfermedades, sino que buscaba el mejoramiento y la prolongación de la vida humana. Él busco interrogar la salud como una “agencia nihilista”:

El optimismo científico y político se han combinado para propagar la adicción. Para sostenerlo, el sacerdocio de Tántalo se ha organizado, ofreciendo una mejora médica ilimitada de la salud humana. [...]. La gente demanda de ellos que la vida sea mejorada, prolongada, compatible con las máquinas, y capaz de sobrevivir a todos los modos de aceleración, distorsión y estrés. Como resultado, la salud se ha vuelto escasa en la medida en que el hombre común hace que la salud dependa del consumo de ambrosía (Illich, 2003).

Como Illich sugiere, la gran tentación en la que seguimos incurriendo es el depositar toda nuestra confianza y esperanzas en las técnicas biomédicas que prometen no sólo el tratamiento de toda enfermedad y la cura para todo tipo de dolencias, sino que se encaminaba a extender la vida por medios tecnológicos. La medicina occidental, “ha creado otra ilusión por la que sólo la medicina puede controlar la salud, la enfermedad o posponer nuestra propia mortalidad y, en el proceso, ha medicalizado muchas de las actividades y habilidades que tradicionalmente formaban parte de las familias y las comunidades” (Davies, 2012). En nuestras sociedades, la “asistencia y la gestión sanitaria” se ha convertido en un elemento estandarizado bajo la responsabilidad de técnicos y funcionarios altamente entrenados. Sin embargo, y como la crisis de salud actual ha hecho manifiesto, nuestra sociedad sigue lidiando con graves problemas entrelazados de deterioro de los ecosistemas, seguridad alimentaria, sanidad e higiene. Tanto en el contexto médico como en la vida cotidiana las personas no tratadas como “agentes racionales vulnerables”, sino como “consumidores pasivos” de un sistema global sanitario industrializado controlado por profesionales y respaldado por la industria farmacéutica. La industria farmacéutica y biotecnológica parece

ser el nuevo poder detrás del “poder”²³⁸. Para Illich, lo mismo que para Panikkar, la medicina moderna ya no cura, solo mantiene sanas a las personas para que realicen sus funciones en el trabajo. Panikkar (2010, p. 106) sugiere que “el modelo mecanicista de la medicina y del médico como mecánico de la máquina humana, responsable de mantenerla a punto y funcionando”, aunque ya ha sido revaluado y, pese a todos los esfuerzos, sigue siendo el modelo dominante. Como él sostiene, aún si admitimos que la medicina moderna restablece la salud, todavía necesitamos preguntarnos: *¿para qué* queremos estar saludables? Y dice: “Si olvidamos ese «algo», la medicina pierde su objetivo e incluso su identidad” (*Ibid.*, p. 106). Para la mayoría de las instituciones médicas modernas, la salud se reduce a mantener a la gente en condiciones de trabajar, es decir, la salud ha sido instrumentalizada en beneficio de la economía: “Decir que alguien «ha vuelto al trabajo» equivale a considerarlo sano. Ser capaz de mantener un empleo es el distintivo de toda persona saludable, lo que, de hecho, implica que ser humano significa ser un empleado, un trabajador por cuenta ajena o asalariado, el esclavo económico de una empresa ajena a los ideales de las personas empleadas en ella” (*Ibid.*, p. 107). Illich centró su crítica en el número creciente de personas que van a morir a los hospitales y que dañan su salud cuando se someten a tratamientos médicos inoperantes. Su crítica más radical estaba reservada para lo que él denominada “iatrogénesis cultural”, que él creía había llevado a la medicalización de la vida cotidiana y a la incapacidad de lidiar con el sufrimiento, la enfermedad y la muerte consustanciales a la

²³⁸ “Sin duda la medicina contemporánea, pese a sus efectos iatrogénicos nada desdeñables, efectivamente cura algunas dolencias. Con menos frecuencia cura al enfermo y casi nunca al ser humano —que es precisamente lo que dice hacer—. Nunca ha habido tantas personas enfermas como las hay actualmente. Y uno no puede alegar que ya las había en la antigüedad, pero que ignoraban que se encontraban enfermas hasta que se hallaban a las puertas de la muerte. Una persona enferma no es un mero objeto. Una persona enferma que no ha sido diagnosticada como tal no está enferma. Lo que hemos hecho en nuestros días —y, otra vez, muy relativamente, puesto que la vida humana no puede estimarse sólo en años solares— ha sido aumentar la longevidad y reducir la mortalidad infantil, mayormente en virtud de la higiene” (Panikkar 2010, pp. 104-110).

condición humana. “Para la mayoría en el mundo desarrollado, la muerte ocurrirá en el hospital a pesar de que la mayoría de nosotros queremos morir en casa para evitar lo que Illich llamó el exilio, la soledad y las indignidades de la vida hospitalaria” (Davies, 2012, p. 5). La búsqueda de nuevos y más costosos métodos y técnica biomédicas para la prolongación de la vida y para erradicar la muerte no nos está haciendo más fuertes, tampoco está enriqueciendo nuestras vidas, por el contrario, nos está dejando en una situación de desamparo y está incrementando las inequidades en salud de larga data. Richards (1996, p. 246) señala dos aspectos relevantes en defensa de la práctica médica: “Primero, que las presiones actuales por medidas desesperadas para prolongar la vida surgen (al menos en el Reino Unido) en gran parte de las familias, no de los médicos. En segundo lugar, el hecho de que tantas personas mueran ahora en el hospital en lugar de en su casa, refleja nuestra sociedad fragmentada que ha perdido el arte y el contexto para proporcionar un final pacífico digno en un entorno familiar, en lugar de los esfuerzos mal dirigidos de la profesión médica”. Similarmente, Aho & Aho (2009, p. 158) sugieren que en Estados Unidos hay una evidente contradicción entre el esfuerzo de una parte de los médicos que empiezan a cuestionar los fundamentos epistémicos de sus propios modelos explicativos, y buscan abrazar la ontología del *Körper*, por una parte; y la orientación del público general hacia la convicción de que sus propios problemas corporales son completamente explicables (y tratables) en términos biomecánicos. Con el avance de la globalización este modelo de salud ha logrado extenderse por todo el mundo. En este modelo el médico es tratado como un “profesional” que presta sus servicios a una multinacional encargada de gerenciar el sistema de salud mientras que el paciente es visto y tratado como un “cliente” que tiene acceso a una salud de calidad *si y solo si* tiene los medios para costearse un tratamiento. Lo anterior ayuda a visibilizar otra de las grandes paradojas de la vulnerabilidad: aunque quisiéramos morir en casa con la caricia, el

gesto y el abrazo de nuestros seres queridos, como sociedad nos hemos cerrado ante el profundo significado de la vulnerabilidad corporal, la enfermedad y la muerte. Una de las cosas más dolorosas que la pandemia ha revelado es la inmensa cantidad de adultos mayores que han muerto lejos de sus familias²³⁹. Como escribe Paglia (2021a): “La vida no se acepta si es demasiado débil y necesita cuidados, no es amada en su cambio, no es aceptada en su fragilidad. [...]. La peligrosa actitud, que manifiesta claramente que lo opuesto a la debilidad no es la fuerza, sino la *hybris*, como los griegos le llamaban: la presunción que no conoce límites, muy extendida en nuestras sociedades, genera gigantes de pies de arcilla”. Los adultos mayores han llevado la peor parte en esta pandemia debido a la profunda *desconexión* que existe entre diversos “segmentos” y “grupos humanos” en una sociedad tecnocientífica altamente estratificada. En el mundo contemporáneo cada vez es más claro que los fenómenos ecológicos, políticos, y sociales se encuentran interconectados a las dinámicas del capitalismo global, las dinámicas de uso de la tierra y al movimiento globalizado de las poblaciones. “De hecho, esta era del internacionalismo e Internet bien podría llamarse la era del *inter*” (McMahan, 2009, p. 131). Sin embargo, en este tiempo del *inter* la vida humana está marcada por la fragmentación social, la desintegración de los sistemas de valores y por la pérdida del *vínculo humano* con quienes consideramos “vulnerables”. Ello se evidencia en

²³⁹ El arzobispo Paglia (2021) escribe: “La pandemia de covid-19 -que ha encontrado en los mayores las víctimas más numerosas- ha puesto de manifiesto esta incapacidad de la sociedad contemporánea para atender adecuadamente a sus mayores. Con la pandemia, esa cultura del “descarte” que el Papa Francisco ha recordado repetidamente ha provocado innumerables tragedias que se han abatido sobre los mayores. En todos los continentes, la pandemia ha atacado en primer lugar a los ancianos. El número de muertos es brutal en su crueldad. Hoy se habla de más de 2,3 millones de personas mayores fallecidas a causa de Covid-19, la mayoría de ellas mayores de 75 años. Una verdadera “masacre de mayores”. Y la mayoría de ellos murieron en instituciones para mayores. Los datos de algunos países -Italia, por ejemplo- muestran que la mitad de las mayores víctimas de Covid-19 proceden de institutos y residencias, mientras que sólo el 24% del total de muertes corresponde a mayores y personas de la tercera edad que vivían en casa. En resumen, el 50% de las muertes se produjeron entre los aproximadamente 300.000 huéspedes de residencias de mayores, mientras que sólo el 24% afectó a los 7 millones de mayores de 75 años que viven en casa. La propia casa, incluso durante la pandemia, con las mismas condiciones, protegía mucho más. Y esto se ha repetido en Europa y en muchas otras partes del mundo”. Ver, además: (Paglia, 2021a).

el desproporcionado impacto de la pandemia sobre minorías étnicas, raciales y migrantes (Bambino et al., 2021; Peprah, 2020). El sistema de salud actual, regido por los valores del mercado, es incapaz de responder a la dimensión humana de la vulnerabilidad. Las conexiones entre capitalismo global y salud han sido exploradas por varios estudiosos (Gill & Benatar, 2020; Sparke, 2020). “El neoliberalismo y fundamentalismo de mercado modelan profundamente la gobernanza de la salud global a través de regímenes e instituciones en áreas como políticas de comercio e inversión, programas de austeridad, gobernanza farmacéutica y alimentaria, y las normas que sustentan la producción y el consumo globalizados” (Sell & Williams, 2020, p. 1). El capitalismo global, en las actuales circunstancias no sólo es incapaz de generar condiciones viables para el cuidado de la salud planetaria, sino que es “*estructuralmente patogénico*” con impactos negativos para la salud humana, animal y ambiental (Sell & Williams, 2020). El capitalismo global opera bajo complejos e interconectados patrones de clase, género y raza que está generando nuevos modos y cursos de transmisión de patógenos (Wallace et al., 2020, p. 10). La única salida es encontrar la manera de ‘insertarnos en un metabolismo planetario’ y así poder ‘reconectar nuestras ecologías y nuestras economías’ (*Ibid.*, p. 11)²⁴⁰. Al reconocer esta triple viculación:

Protegemos la complejidad del bosque que impide que patógenos mortales alineen huéspedes para un disparo directo en la red de viajes del mundo. Introducimos la diversidad ganadera y de cultivos, y reintegramos la agricultura animal y de cultivos a escalas que impiden que los patógenos se incrementen en virulencia y extensión geográfica. Permitimos que nuestros animales se reproduzcan *in situ*, reiniciando la selección natural que permite la evolución inmune para rastrear patógenos en tiempo real. En general, dejamos de tratar a la naturaleza y la comunidad, tan llenos de todo lo que necesitamos para sobrevivir, como un competidor más para ser expulsados por el mercado (Wallace *et al.*, 2020, p. 11).

²⁴⁰ “La premisa operativa subyacente es que la causa de COVID-19 y otros patógenos no se encuentra sólo en el objeto de cualquier agente infeccioso o su curso clínico, pero también en el campo de las relaciones ecosistémicas que el capital y otras causas estructurales han puesto de nuevo en su propio beneficio. La amplia variedad de patógenos, que representan diferentes taxones, anfitriones de origen, modos de transmisión, cursos clínicos y resultados epidemiológicos, todas las asignaciones que nos envían corriendo con los ojos abiertos a nuestros motores de búsqueda en cada brote, marcan diferentes partes y vías a lo largo de los mismos tipos de circuitos de uso del suelo y acumulación de valor” (Wallace *et al.*, 2020, p. 11).

El problema de todo esto es que el cambio que necesitamos para avanzar hacia un enfoque de salud capaz de integrar la salud humana, animal y ambiental, no sólo exige cambiar el sistema del capitalismo global, sino que concierne, fundamentalmente, a un cambio profundo en nuestros sistemas de creencias, valores y estilos de vida²⁴¹. Como bien notan Aho & Aho (2009), la creciente medicalización de la sociedad no debe atribuirse a una “conspiración biofascista”: “Por el contrario, es cada vez más evidente que todos nosotros de una u otra manera somos cómplices en la reproducción de la medicalización a través de nuestras propias prácticas cotidianas semiconscientes” (Aho & Aho, 2009, p. 159). El cambio que necesitamos, como sugirió Naess (1989) debe ser de mayor profundidad y demanda reconectar ecopolíticas, economía y estilos de vida desde visiones integradoras y complejas orientadas al cuidado de la ecosfera. Hoy más que nunca necesitamos una “ecosofía de la salud planetaria” y una “ecosofía del autocuidado” para pensar las interdependencias e intervulnerabilidades en la interfaz de la salud humana, animal y ambiental. Para avanzar en esta dirección, debemos reconocer nuestra vulnerabilidad encarnada para afrontar con prudencia nuestra fragilidad ontológica. Lo que necesitamos repensar “es el hecho existencial de nuestra propia finitud, y las formas en que nuestros cuerpos la somatizan a través de dolores musculares, secreciones intestinales, sensaciones de asfixia, palpitaciones cardíacas, aburrimiento y pánico” (Aho & Aho, 2009, p. 160). Ante la quiebra de las instituciones tradicionales que nos entregaban hospitalidad, consuelo y sustento interior, como la religión, la amistad y la familia, hemos caído en el “fetichismo de la enfermedad” y en la “veneración

²⁴¹ Esto conecta con los postulados 6 y 7 de la DEP: (6) “Un cambio significativo de las condiciones de vida para mejorar requiere un cambio en las políticas. Afectan a las estructuras económicas, tecnológicas e ideológicas básicas. (7) El cambio ideológico es principalmente el de apreciar la calidad de vida (vivir en situaciones de valor intrínseco) en lugar de adherirse a un alto nivel de vida” (Naess, 1989, p. 29).

del cuerpo sano” en un último y ansioso movimiento dirigido a recobrar nuestra conexión con nosotros mismos y con el mundo a nuestro alrededor. Ante las crecientes fuerzas naturales y artificiales que amenazan la integridad de la vida, muchas personas han llegado a “la convicción de que mi impermanencia, mi vacío, es causado por una disfunción biomecánica que puede arreglarse yendo al médico” (*Ibid.*, p. 160). Actualmente y ante las múltiples ofertas mediáticas que venden la idea de un “cuerpo sano”, muchas personas experimentan trastornos mentales vinculados a la insatisfacción corporal y a deseos no cumplidos de transformación corporal (Quittkat *et al.*, 2019). Aunque uno se empeñe en pensar y en tratar el cuerpo propio como un “objeto” a ser mejorado y manipulado para sacar el máximo rendimiento de él, “no puedo decir en verdad ni que soy dueño de mi cuerpo, ni que soy esclavo de este, ni que soy su propietario” (Marcel, 2005, p. 82). Pensemos en el recién nacido. El cuerpo del recién nacido se convierte *para mí* en una interpelación ética que despierta mi *atención* y mi capacidad de *cuidar*, de responder *ante* la absoluta *novedad* que él encarna. La fragilidad del recién nacido. Como notó Jonas (2015), el recién nacido me hace advertir que yo tengo una responsabilidad ante él. Y ese vínculo íntimo traspasa mi carne, atraviesa los límites de mi corporeidad y se me revela como un testimonio de mi propia vulnerabilidad ontológica. “La encarnación es el modo de estar presente el hombre en el mundo: está en el mundo y mantiene relaciones con otros seres gracias a su cuerpo. El hombre es, pues, un ser corporal e inserto en el mundo. Un ser que guarda una relación especial con su cuerpo y con su mundo: no tiene, sino que es su cuerpo y, gracias a ello, es y tiene su mundo” (Urabayen, 2010, p.40). El ser humano seguirá buscando nuevos medios biotecnológicos para superar la enfermedad, extender la vida, mejorar las capacidades físicas o cognitivas y buscar la manera de eludir la muerte (Bostrom, 2011). Sin embargo, hasta el momento la biomedicina no ha podido erradicar nuestra vulnerabilidad ontológica. “Nunca

podrá acabar con la precariedad endémica de la vida: una condición de la que todos, en los momentos de tranquilidad, somos intuitivamente conscientes. Ignorando los casos en los que tienen fuentes biológicas reales, nuestro malestar gástrico, nuestro cansancio, dolores musculares, ansiedades, desesperación y rabia son dimensiones inevitables del ser humano. No se pueden arreglar más que la muerte” (Aho & Aho, 2009, p. 160). Ordinariamente podemos “volver la espalda” a nuestra vulnerabilidad y fragilidad corporal mediante el entretenimiento, el trabajo acelerado, la búsqueda ansiosa del placer, o el ejercicio, pero siempre surgirán nuevos eventos que nos pondrán delante la pregunta por nuestra existencia encarnada, nuestra fragilidad corporal y nuestra finitud. El deseo de incrementar la *cantidad* (los años-vida) en lugar de la *calidad de vida* está acarreado un precio muy alto para nuestra propia salud y para la economía del planeta (Brown, 2015).

Finalmente, al reflexionar sobre la vulnerabilidad surgen algunas preguntas: ¿Deseamos vivir más o mejor? ¿con qué fines queremos vivir más? y ¿qué propósitos o metas últimas nos impulsan a vivir más de 90 años? ¿No será mejor tener “una vida rica, con medios simples, pero con más sentido y mayor profundidad, con mayor apertura y hospitalidad? “Dada la creciente prevalencia de múltiples enfermedades, discapacidades, demencias y disfunciones en la edad avanzada, no es obvio que simplemente extender la vida útil más allá de los 90 años sea una empresa que valga la pena” (Brown, 2015, p. 137). Este aforismo: de “una vida rica, con medios simples” es uno de los aportes de la ecosofía para el enfoque de One-Health. Naess (1995) sugirió que la bioética médica necesitaba avanzar en el fortalecimiento de la *medicina preventiva* promoviendo una ‘menor dependencia de tratamientos técnicamente avanzados, especialmente si requieren grandes inversiones de recursos y energía’. En el siguiente apartado se enmarca la contribución de Naess al enfoque de One-Health en el puente entre ética de la salud pública, ecosofía y bioética ecológica.

5.5 Ética de la tierra, ética de la salud pública y bioética ecológica

Aldo Leopold advirtió tempranamente que la supervivencia humana depende del mantenimiento de la salud planetaria. En “A Sand County Almanac” él comprendió la salud de la tierra de manera comprensiva incluyendo la salud de ecosistemas, plantas y animales. Leopold (1949, p. 221) definió la salud de la tierra como “la capacidad de la tierra para la autorrenovación”, y llamó a la conservación, “nuestro esfuerzo por comprender y preservar esta capacidad”. Sin embargo, él advirtió que: “un sistema de conservación basado únicamente en el interés económico propio es irremediablemente desequilibrado. Tiende a ignorar, y por lo tanto eventualmente a eliminar, muchos elementos de la comunidad de la tierra que carecen de valor comercial, pero que son (hasta donde sabemos) esenciales para su funcionamiento saludable” (*Ibid.*, p. 214). En conexión con la justicia hacia las generaciones futuras Leopold pensó que nosotros tenemos “una responsabilidad individual por la salud de la tierra” (*Ibid.*, p. 221). En la visión de la salud de Leopold los valores de integridad, diversidad y belleza de la comunidad biótica pueden servir de base para el enfoque de Una Salud y para priorizar planes de investigación en salud ecosistémica, manejo de la vida silvestre, administración ecológica y educación (Aguirre *et al.*, 2016, 2384). Leopold (1949) explicó que las actividades humanas podrían dañar los ecosistemas y, en el largo plazo, podrían afectar la salud planetaria. Así como una enfermedad puede dañar a un ser humano, el ser humano con su comportamiento violento puede dañar la salud de la tierra. Por lo anterior, Leopold fue considerado por varios autores, primero, como un precursor del concepto de salud ecosistémica (Callicott, 1992; Carrick, 2012) y, más tarde, como pionero del enfoque de One-Health (Aguirre *et al.*, 2016; Herten *et al.*, 2020). Este aporte a la salud de la tierra y humana fue reconocido por Van-Rensselaer Potter en su libro *Global Bioethics* (Potter, 1988, p. 17). Potter además sugirió que trabajos como los de Leopold y Naess

trazaban un marco normativo y descriptivo para vincular los problemas de salud humana y animal con la ética de la biosfera. Él señaló que los aportes de Naess podían considerarse como un sinónimo de lo que él denominó la “bioética ecológica” (*Ibid.*, p. xiv). Como nota Lee (2017, p. 5), a pesar de que los campos de la bioética médica y la ética ambiental se desarrollaron de forma solidaria, en las últimas décadas se han separado hasta tornarse extraños. En la visión de Potter, la bioética ecológica y la ética ambiental no sólo estaban articuladas, sino que debían informar la ética de la salud pública para comprender los problemas emergentes de salud global de una forma mucho más holística y compleja (Potter, 1987)²⁴². En esta parte de la investigación, el foco de análisis profundiza la conexión entre estos tres campos indagando por los modos como se articulan las distintas facetas de las múltiples crisis que vivimos. Como notó Potter (1988, p. 39), para poder avanzar hacia una ciencia de la supervivencia, se requiere reactivar el diálogo entre ciencias y humanidades. Él lamentó que la bioética al concebirse como una parte de la ética aplicada, sólo se concentraba en los “hechos médicos” perdiendo la identidad con la que se originó y que exigía combinar valores humanos y hechos ecológicos²⁴³. “Potter localizó la bioética en el *bios* –la vida en el mundo – y trazó una conexión entre medicina y conservación. Sus escritos fundacionales abrieron la puerta para el progreso multidimensional en bioética ambiental en los años venideros” (Richie, 2014, p. 749). Posteriormente, autores como Pierce & Jameton (Pierce & Jameton, 2004), trabajaron en la misma dirección abierta por Potter, indagando por los problemas de salud humana en conexión con los límites de los ecosistemas y la habilidad del

²⁴² “La bioética médica y la bioética ecológica no se traslapan en el sentido de que la bioética médica se ocupa principalmente de puntos de vista a corto plazo [...]. Por el contrario, la bioética ecológica tiene claramente una visión a largo plazo que se refiere a lo que debemos hacer para preservar el ecosistema en una forma compatible con la existencia continuada de la especie humana” (Potter, 1987, p. 159). Ver: (Valera, 2017).

²⁴³ Como escribe Walters (Beauchamp & Walters, 1978, p. 48): “La bioética es la rama de la ética aplicada que estudia las prácticas y desarrollos en el campo biomédico”.

planeta para recuperar su salud ante la creciente violencia ejercida sobre los ecosistemas por la economía del crecimiento y los estilos de vida no saludables. Potter se preguntó si la bioética ecológica debía tener una fundación antropocéntrica o biocéntrica. Su respuesta es que la bioética global debe tener una fundación mixta: por un lado, necesita una base antropológica, aunque no exclusivamente centrada en los humanos, y una base biocéntrica y no reducida a los problemas de conservación: “Tenemos que darnos cuenta de que, sí, la biosfera [...] es el elemento central de nuestra existencia, pero, siendo realistas, la especie humana tiene la responsabilidad central de su propia supervivencia a través de la preservación y restauración de la biosfera en este planeta” (Potter, 1996, p. 179). Potter advierte que la vida humana en la Tierra puede verse amenazada por desastres naturales como terremotos o el impacto de un asteroide gigante. Todos estos eventos escapan a nuestro control, mientras que nuestras decisiones y acciones dependen en gran medida de nosotros. Él afirma que somos responsables, moral y pragmáticamente, de garantizar un mundo habitable para las presentes y futuras generaciones. La visión de Leopold es similar a la de Naess, pues ambos insisten en el rol clave que desempeña la educación en el surgimiento de la *conciencia ecológica*: “Las obligaciones no tienen significado sin conciencia, y el problema que enfrentamos es la extensión de la conciencia social de las personas a la tierra”. Y agrega: “Ningún cambio en la ética fue alcanzado antes sin un cambio en nuestro énfasis intelectual, lealtades, afecciones y convicciones” (Leopold, 1949, pp. 209-210). Potter (1988; 1992; 1970) pensó en la bioética global como *ciencia de la supervivencia* y tuvo presentes los problemas intergeneracionales vinculados a la salud ecológica. Él trabajó sobre el legado de Leopold para cuestionar algunas de las presuposiciones implícitas en el campo de la ética

biomédica²⁴⁴. La ética de la tierra, como nota Wardrope (2020, p. 791): “Al valorar la comunidad en sí misma – de manera irreductible al bienestar de sus miembros – se aleja del individualismo axiomático de la bioética contemporánea. Vernos a nosotros mismos como ciudadanos de la comunidad de la tierra también extiende los horizontes morales de la salud desde un enfoque exclusivamente humano. Tener en cuenta la ‘estabilidad’ de la comunidad requiere justicia intergeneracional”. Al incluir las preocupaciones por la salud en el contexto más amplio de la comunidad Leopold brinda importantes recursos para repensar los problemas actuales de salud humana, animal y ecológica desde la visión de la ética de la tierra. Leopold (1949, p. 251) escribió: “Una ciencia de la tierra necesita, primero que todo, un dato base de normalidad, una descripción de cómo la tierra saludable se mantiene a sí misma como un organismo”. Aunque la visión de la tierra como un organismo ha perdido fuerza descriptiva en la última década, resulta significativo que Leopold enfatice que para determinar lo que es la salud ecológica necesitamos partir de ciertas condiciones de normalidad. El problema de esto, como sugiere Wardrope, es que en el actual estado de la tierra es muy difícil definir qué es esa “normalidad”. La pandemia COVID-19 ha revelado este problema de manera acuciante: “El discurso público en torno a estos eventos está dominado por cuestiones de justicia y equidad: cómo equilibrar los imperativos en competencia de proteger vidas individuales contra el riesgo de propagar el contagio; cuál es la mejor manera de asignar recursos escasos como camas de cuidados intensivos o ventiladores mecánicos. [...] Lo que la ética biomédica ha dejado en gran medida en silencio

²⁴⁴ “La ética biomédica, o bioética, comprende las consideraciones éticas de los profesionales e investigadores de la salud aplicadas en la prestación de servicios de salud, la política sanitaria y la investigación biológica y médica”(Mcwhirter, 2012, pp. 229-230). Según esta versión, la bioética comprende dos tradiciones: por una parte, la *tradición clínica* basada en el Juramento Hipocrático (Miles, 2004), que ofrece un marco para la relación paciente-médico y que enfatiza la importancia de evitar el daño y mantener la confidencialidad del paciente, y la *tradición de salud pública* que descansa en el pronunciamiento de Cicerón “*salus populi suprema lex esto*” (*De Legibus* III.8.8) y se centró en el bienestar de la comunidad o población (Farrés-Juste, 2020).

es cómo se nos ha dejado confrontar estas decisiones. Cómo la actividad humana ha erosionado los sistemas de soporte vital de la Tierra para hacer del ‘sin precedentes’ la nueva normalidad.” (Wardrope, 2020, p. 791). ¿Cómo equilibrar las afirmaciones de valor que buscan proteger la salud de los animales y los ambientes, por un lado, con las afirmaciones que buscan proteger a los seres humanos y las comunidades, por otro?²⁴⁵

En su análisis de las relaciones entre ética, salud y ambiente, Resnik (2012) sostiene que la ética ambiental – en la línea de Leopold (1949), Callicot (1989; 1984) Naess (1993a, 2005f), entre otros –, ha fallado en ofrecer orientaciones para resolver las disputas entre salud humana y protección ambiental. Leopold (1966) argumentó que tanto los miembros de la comunidad biótica como la entera comunidad tienen valor intrínseco; Callicot intentó extender la preocupación moral de los organismos y especies a colectivos, ecosistemas y la biosfera. El problema de asignar valor a colectivos ecológicos es que no se ve claro cómo podemos dirimir las disputas entre especies y amplios colectivos ecológicos. “¿Si una especie está dañando un ecosistema debe esa especie ser reducida en tamaño o incluso ser eliminada? ¿Qué pasa si esa especie es el *Homo Sapiens*?” (Resnik, 2009, p. 5). Él piensa que la ecología profunda es ‘la teoría más radical de la ética ambiental que rechaza la moralidad centrada en los humanos’²⁴⁶. A su juicio, ninguna de estas teorías ofrece orientaciones a los responsables de construir políticas para resolver conflictos entre salud humana y protección ambiental. “Si bien todos ellos tienen algunas cosas importantes e interesantes que decir sobre el medio ambiente, tienen poco que decir sobre la salud humana en sí. Las teorías trazan el conflicto

²⁴⁵ Esta cuestión remite a problemas clásicos de justicia distributiva, justicia ambiental, justicia multiespecies, entre otros. Ver: (Nieuwland, Joachim & Meijboom, 2020; Rosales, 2008; Wu et al., 2016).

²⁴⁶ Resnik (2012; 2009) tiende a identificar la filosofía de Arne Naess con el Movimiento de la Ecología Profunda y no explora la ontología gestalt, la teoría de la Self-realización, ni la visión del self-ecológico que constituyen los principales aportes del filósofo noruego al pensamiento ambiental y a la salud en particular.

entre la humanidad en pinceladas muy amplias, por ejemplo, intereses humanos vs. animales, otras especies, el ecosistema, etc” (Resnik, 2009, p. 7). Sin embargo, hay que advertir que Naess no busca profundizar el dualismo, antes bien, él desarrolla la visión del Self-ecológico y la teoría de la Self-realización como una vía que permite comprender los intereses de otros (animales y ambientes) desde una ontología que afirma la interdependencia de intereses. La ecosofía de Naess no se basa en un esquema binario de intereses, “nosotros” vs “ellos” (Rabinowitz et al., 2008), sino en la solidaridad de intereses entre la vida humana y no humana. Su visión enfatiza la identificación como un proceso a través del cual los intereses de otros son evaluados como formando parte de un sentido extendido de florecimiento y Self-realización que implica reconocer y valorar la diferencia y la distintividad. Esta visión de la solidaridad de intereses se fundamenta en la idea que dice: “todas las cosas vienen juntas” y en la idea del “florecimiento colectivo” (Dunne, 2002). A propósito de esta conexión entre ética de la salud pública, bioética y ética ambiental Lee (2017, p. 7) escribe: “La creencia de que todas las cosas naturales están conectadas dio lugar a preocupaciones sobre la salud de los sistemas ecológicos, en lugar de problemas específicos relacionados con plantas, animales u otros recursos”. Desde los años 50s los problemas relacionados con el deterioro ambiental del planeta y sus implicaciones para la salud humana y la salud ecosistémica son cada vez más evidentes. Pensadores ambientales como Aldo Leopold, Rachel Carson, Arne Naess, René Dubos y Barry Commoner insistieron en la significancia social de la crisis ecológica y enfatizaron la necesidad de abordar el problema de la salud planetaria de forma comprensiva y partiendo de la raíz de los problemas. Sin embargo, “los problemas ambientales son más serios y urgentes que nunca: cambio climático absoluto, crecimiento de la población que podría llegar a nueve mil millones, aumento del consumo de recursos, escasez de agua dulce, sobreexplotación de las poblaciones de peces, deforestación, erosión

de las tierras de cultivo, y la extinción de especies. Ante estos problemas, debemos considerar formas de volver a incorporar las preocupaciones ambientales en las discusiones éticas sobre la salud y el cuidado de la salud” (Dwyer, 2009, p. 497). Hoy, somos testigos del surgimiento de nuevas enfermedades infecciosas emergentes, la mayoría de las cuales tienen un origen zoonótico (Zinsstag *et al.*, 2005, 2012). El deterioro de la salud planetaria nos pone frente a un problema inaplazable: En la actualidad, disponemos del conocimiento científico, pero no hemos encontrado la manera de poner freno a las implicaciones no deseadas de ese conocimiento. Hoy, seguimos poniendo demasiada atención en la ecología y las ciencias ambientales, pero muy poca atención en la *ecosabiduría* (Naess, 1989c, p. 186). Para dirimir disputas entre diferentes afirmaciones de valor se requiere colaboración interdisciplinaria, pero también del juicio prudente y de la capacidad de deliberar en condiciones incertidumbre incluyendo las posiciones de diversos actores:

Philo-Sophia es amor por la sabiduría, y la sabiduría debe manifestarse en acciones sabias como en la implementación de decisiones sabias. El conocimiento no es suficiente. Las decisiones, para que sean acertadas, deben tener en cuenta las evidencias relevantes. Debido a que el conocimiento de cuáles serán las consecuencias inmediatas, por no decir remotas, de una acción es limitado, la decisión se tomará sobre la base de premisas inciertas de muy diferentes tipos (Naess & Mysterud, 1987).

Siguiendo las huellas de pensadores ambientales como Leopold y Naess, Potter (1971, p. 1) enfatizó que la humanidad estaba requerida de una nueva *sabiduría* que provea el “conocimiento de cómo usar el conocimiento para el bien social y la supervivencia humana”. En sus comienzos, que se remontan al pensamiento de Fritz Jahr (Goldim, 2009; Jahr, 2013), la bioética se preocupaba por la relación ética de los seres humanos con todos los seres vivos incluyendo una relación con la vida en el planeta Tierra. Años más tarde, “Potter concibió la “bioética global” como abarcando las implicaciones éticas de las conexiones entre los seres humanos y otras criaturas y sistemas vivientes, y las oportunidades para la salud y las responsabilidades asociadas a ellas” (Macpherson *et al.*, 2016, p. ix).

Hoy ante la crisis humana, económica y social desatada por la COVID-19 esta conexión entre la salud humana, animal y ambiental, así como el diálogo entre ética de la salud pública, bioética ecológica, ecosofía y ciencias de la vida se ha vuelto mucho más urgente.

La pandemia actual —aumentada por la deforestación, el cambio de uso de la tierra y la pérdida de biodiversidad— es simplemente la más inmediata de estas intrusiones. Los cambios ambientales antropogénicos están aumentando la desnutrición, aumentando el alcance y la transmisibilidad de muchas enfermedades transmitidas por vectores y el agua como el dengue y el cólera, aumentando la frecuencia y gravedad de eventos climáticos extremos como olas de calor e incendios forestales, y aumentando la exposición de la población a la contaminación del aire, que ya representa más de 7 millones de muertes al año (Wardrope, 2020, p. 792)

Hoy necesitamos con urgencia un nuevo enfoque de salud pública con el fin de enfrentar los problemas de las enfermedades zoonóticas de manera multidimensional. Para lidiar con la próxima pandemia, necesitamos un enfoque de medicina planetaria preventiva. No es suficiente con proteger los bosques que quedan, necesitamos restaurarlos y trabajar en la conservación de la salud de plantas, animales y largos sistemas ecológicos. ¿Puede un proceso tener salud de la misma manera que la tiene un individuo? ¿Podría un ecosistema tener salud? ¿O la salud se vuelve metafórica en estos últimos sentidos? Estas son algunas de las preguntas que deben direccionarse desde el enfoque de Una Salud (Lerner & Berg, 2017).

5.6 Dos visiones del igualitarismo: Naess y Taylor

El *igualitarismo biosférico* propuesto por Naess (1973, 1989a) y Sessions (1987; 1991) ha sido generalmente mal interpretado como una defensa “radical” del valor intrínseco de la vida y de los intereses no humanos *sobre* la vida y los intereses humanos. Como Naess (2005h, p. 47) escribe: “el igualitarismo [y otros términos] a veces se interpretan como negando que los seres humanos tengan algún rasgo “extraordinario”, o que en situaciones que implican intereses vitales, los seres humanos no tienen obligaciones primordiales hacia su propia especie. ¡Ellos tienen!”. Naess enfatiza la distintividad humana y, además, sostiene la interdependencia entre todas las formas de vida y en conexión con ello sostiene que: “todas

las formas de vida tienen *igual* derecho a prosperar y florecer”. Según esta lectura, la visión de Naess permite un equilibrio entre una *afirmación de valor antropológico*²⁴⁷ que sostiene la *distintividad* de la vida humana y la necesidad del *cuidado que nos debemos unos a otros*, y una *afirmación ecocéntrica* que sostiene que “la vida es últimamente una” y que los seres humanos no tienen derecho a reducir las condiciones ecológicas que posibilitan que otras formas de vida puedan vivir y florecer, salvo para satisfacer “necesidades vitales”²⁴⁸. El igualitarismo ecológico, piensa Naess, implica que la investigación futura debe tomar *en serio* el problema de la violencia ejercida sobre largos ecosistemas. Esta violencia está llevando a la destrucción de las condiciones ecosistémicas de la tierra y es la responsable de la extinción de extensos ecosistemas marinos y terrestres, la destrucción de la biota²⁴⁹ y de diversas formas de vida animal y vegetal incluyendo microorganismos que son claves para el mantenimiento de la salud planetaria (Anderson *et al.*, 2004; Gagliano, 2017). Naess enfatiza que los seres humanos no tienen derecho a reducir la salud ecológica de otras especies a menos que puedan presentar buenas razones para ello. Pero incluso cuando tenemos “buenas razones” él sugiere que debemos actuar siguiendo una norma de actuación prudencial encaminada a no reducir los potenciales de realización y florecimiento de otras formas de vida (Naess, 1989, p. 100). Él reconoce: “Los seres humanos están más cerca de nosotros que los animales, pero no hay una necesidad humana vital insatisfecha que impulse

²⁴⁷ “En la práctica, tenemos, por ejemplo, una mayor obligación con lo que está más cerca de nosotros. Esto implica deberes que a veces implican matar o herir a no humanos” (Naess, 1989, p. 170). Ver: (Naess, 2005k). Esta posición, en línea con un *ecocentrismo moderado*, es cercana a la que sostiene (Attfield, 1993).

²⁴⁸ “Para el trabajador ecológico de campo, el derecho igual a vivir y florecer es un axioma de valor intuitivamente claro y obvio” (Naess, 1973). (Devall y Sessions 1985, p. 67): “Todos los organismos y entidades en la ecosfera, como partes del todo interrelacionado, son iguales en valor intrínseco”. En 1995 en su revisión de los ocho puntos de la DEP Naess (2005h, p. 62) deja abierta la pregunta: ¿Por qué los animales no pueden tener derechos? Para una revisión de algunas de las críticas hacia el igualitarismo ver: (Keller, 2008).

²⁴⁹ “Los antimicrobianos y la resistencia a los antimicrobianos en los microbiomas intestinales de la fauna del suelo están relacionados con el microbioma humano” (Zhu *et al.*, 2019).

la industria cosmética alimentaria” (Naess, 1989a, p. 171). La posición de Naess resulta justificada en lo que respecta al empleo extendido de animales en la industria cosmética. Sin embargo, como nota French (1995), el problema surge cuando se afirma que este valor inherente es *el mismo*: “En su versión estricta, los defensores de este punto de vista sostienen, en primer lugar, que todas las formas de vida – árboles, microorganismos, humanos, lobos – tienen un valor inherente, y, en segundo lugar, que este valor inherente se mantiene por igual, de modo que los miembros de una especie no pueden ser considerados superiores (en términos de valor moral) a cualquier otro” (French, 1995, p. 39). La crítica de French se enfoca en el igualitarismo biosférico sostenido por Naess (1986, 1989) y Taylor (Taylor, 1986). “Los intereses de los seres humanos no son considerados por los ecologistas profundos como siempre inevitablemente superiores a otros seres, ya que no están justificados por el estado “superior” de la vida humana” (Holy-Luczaj, 2015, p. 43). Naess destaca la distintividad del ser humano, pero al mismo tiempo, sostiene que los seres humanos no tienen, *en principio*, ningún derecho a deteriorar la riqueza y diversidad de la vida no humana. Dado que los seres humanos pueden actuar guiados por deseos egoístas o de manera no prudencial, resultaría tendencioso pensar que por el hecho de pertenecer a la especie *homo sapiens* los humanos tienen el derecho a poner en riesgo la riqueza e integridad de la vida de la que depende la supervivencia de la vida humana y no humana²⁵⁰. Como Taylor (1986, p. 13) escribe: “Nuestros deberes hacia las formas de vida no humanas de la Tierra están basados sobre su estatus como entidades poseyendo un valor inherente. Ellas tienen un tipo de valor que les pertenece por su misma naturaleza, y es este valor el que hace incorrecto

²⁵⁰ “El igualitarismo biosférico apunta directamente a la idea de la gran cadena del ser y, por lo tanto, crítica una de las ideas más influyentes de la metafísica Occidental” (Holy-Luczaj, 2015, pp. 44).

tratarlas como si fueran meramente un medio para fines humanos. Es por *su bien (sake)* que su bien (*good*) debe ser promovido o protegido”²⁵¹.

En el caso de Naess, el igualitarismo biosférico no está anclado a un sistema moral basado en el deber sino en la teoría de la *Self-realización*. Naess (1973, pp. 95-96) enfatiza el “igualitarismo biosférico – *en principio*”. Esto se debe, según él, a que en la práctica realista no podemos eludir “algún grado de muerte, explotación y supresión”²⁵². La visión de la naturaleza de Naess, no concuerda con una visión de la “naturaleza prístina” como Bookchin sostiene (1987, 1993), sino con una visión de la naturaleza como dinámica y vulnerable. “El ecocentrismo, al no otorgar propiedades de valor único a los seres humanos, constituye precisamente una filosofía potencialmente misantrópica”(Humphrey, 2000, p. 251). El análisis de Bookchin no está exento de críticas: primero, al analizar detenidamente la literatura de la ecología profunda se advierte que el término ‘naturaleza’ se emplea “como un referente para el entorno total que nos rodea”. En segundo lugar, cuando Naess se refiere a la naturaleza libre no está dando un sentido romántico al término naturaleza como ‘prístina’ y tampoco un sentido peyorativo como ‘desierto’ (*wilderness*); él piensa que la naturaleza ha sido perturbada en distintas formas por los humanos y utiliza el término “naturaleza libre” detonando las áreas silvestres que deben ser protegidas para alcanzar la autorrealización colectiva. Taylor, de manera similar a Naess, cree que “estamos moralmente obligados a promover el bien de los ecosistemas y entidades no porque al hacerlo promovemos y protegemos el bien de los seres humanos, sino que debemos promover su bien por su propio

²⁵¹ En su artículo de 1981 *The Ethics of Respect for Nature*, Taylor (1981, p. 198) escribe: “We are morally bound (other things being equal) to protect or promote their good for *their* sake. Our duties to respect the integrity of natural ecosystems, to preserve endangered species, and to avoid environmental pollution stem from the fact that these are ways in which we can help make it possible for wild species populations to achieve and maintain a healthy existence in a natural state”.

²⁵² Como nota Resnik (2009, p. 7), “incluso los vegetarianos necesitan explotar y matar las plantas para comer. ¿Cómo podemos equilibrar los intereses de los seres humanos contra esos otros organismos o especies?”.

bien”²⁵³. Naess (1989, p. 141) rechaza abiertamente el término “Naturaleza intocada”, que fue popular en los 60s y 70s, y sostiene: “Gradualmente, la perspectiva de proteger el planeta en su conjunto y por su propio bien se considera uno de los mayores desafíos de todos los tiempos. Y ciertamente es una tarea específicamente humana. Una necesidad humana profunda está implicada, realizamos una potencialidad única en revisar decisiones políticas para satisfacer tal necesidad”. Naess reconoce que proteger el planeta en su conjunto es una tarea específicamente humana²⁵⁴ y esta tarea debe llevarse a cabo pensando en una visión comprensiva de los bienes ecológicos. Una visión comprensiva de los bienes puede ayudar a balancear afirmaciones de valor entre bienes ecológicos y bienes humanos. Naess no desarrolla el concepto de bienes ecológicos, pero sugiere que para poder alcanzar la Self-realización total necesitamos reconocer que otras formas de vida tienen un “derecho universal” a perseverar en su propio bien (Naess, 2005; 1977). Concebir los bienes ecológicos desde una visión de interdependencia implica reconocer nuestras limitaciones al intentar precisar y llegar a un consenso sobre la naturaleza de los bienes en disputa y para actuar con responsabilidad hacia las generaciones futuras. Esta fragilidad de los bienes (Nussbaum, 1995) está ligada a la nuestra vulnerabilidad ontológica como animales racionales vulnerables (MacIntyre, 2001). Esta fragilidad humana se manifiesta no sólo cuando tenemos que elegir entre bienes en conflicto, sino además cuando deliberamos sobre la naturaleza del

²⁵³ Taylor (1981, 189) escribe: “Desde la perspectiva de una teoría centrada en la vida, tenemos obligaciones morales *prima facie* que se deben a las plantas y animales silvestres como miembros de la comunidad biótica de la Tierra. Estamos moralmente obligados (otras cosas son iguales) a proteger o promover su bien por *su* bien. Nuestro deber de respetar la integridad de los ecosistemas naturales, de preservar las especies en peligro, y para evitar la contaminación ambiental se derivan del hecho de que estas son formas en que podemos ayudar a hacer posible que las poblaciones de especies silvestres puedan lograr y mantener una existencia saludable en un estado natural”.

²⁵⁴ “En el hombre la naturaleza se ha perturbado a sí misma’, “y sólo en la capacidad moral de aquél – cuyo origen también está en la naturaleza – se abre la incierta posibilidad de un ajuste de las condiciones provocadas en su homeostasis. Hay algo aterrador en el hecho de que ésta debe ser ahora tarea de los hombres, o, dicho más modestamente, aquella parte de su tarea que les resulta visible” (Jonas, 2015, p. 230).

bien²⁵⁵. En la sistematización de la ecosofía T Naess utiliza signos de admiración para denotar prioridades de valor que no pueden ser totalmente justificadas por medios racionales, sino que deben ser aceptadas como básicas. Él sugiere que lo que pensamos acerca del mundo que vivimos, así como nuestras visiones del bien, la salud y la enfermedad están vinculadas a nuestros *puntos de vista totales* y a nuestra *filosofía de vida*. Para actuar con coherencia y buscando la *Self-realización*, los seres humanos tenemos que tratar de actuar como personas integradas, y las sociedades deben ser sociedades integradas, incluso si han de ser pluralistas” (Naess, 1989, p. 120). Una visión de los bienes vinculada a la *solidaridad ecológica* (Mathevet et al., 2018; Thompson et al., 2011) y a un enfoque de *justicia multiespecies* (Celermajer, 2020; Celermajer et al., 2020a) puede ayudar a balancear las afirmaciones de valor en competencia relacionadas con la salud humana, animal y ambiental.

5.7 One-Health: ¿Cómo balancear afirmaciones de valor en conflicto?

Taylor (1981, p. 218) enfatiza que él no trata de defender que los animales o las plantas tengan *derechos morales*. Sin embargo, él considera que “no hay ninguna razón por la que las plantas y los animales, incluidas las poblaciones de especies enteras y las comunidades de vida, no puedan tener *derechos legales*”. Él concede que animales o plantas no son portadores de “derechos morales”, pero sí pueden recibir un tipo de *protección legal* que les otorgue el derecho a ser protegidos, este mecanismo “sería un medio por el cual una sociedad suscrita a la ética del respeto a la naturaleza podría reconocer públicamente su valor inherente”. Y agrega (1981, p. 218):

Sigue existiendo el problema de las reclamaciones competidoras, incluso cuando las plantas silvestres y los animales no son considerados portadores de derechos morales. Si aceptamos el punto de vista biocéntrico y adoptamos consecuentemente la actitud de respeto por la naturaleza como nuestra última actitud moral, ¿Cómo resolvemos los conflictos que surgen de nuestro respeto por las personas en el dominio de la ética humana y nuestro respeto por la naturaleza en el dominio de la ética ambiental?

²⁵⁵ Ver: Aristóteles (EN: 1993). Sobre el bien aparente en Aristóteles ver: (Cooper, 1986; Moss, 2011, 2012).

Para Taylor, tanto desde el punto de vista antropocéntrico, como desde el punto de vista biocéntrico, fundamentado “en el respeto por la comunidad biótica como último foco de preocupación moral”, persiste la pregunta de cómo balancear afirmaciones de valores en competencia. De manera similar French (1995, P. 39) escribe: “la expansión de la comunidad moral más allá de la comunidad humana es correcta. Lo que me parece problemático, sin embargo, es el punto de vista igualitario de que no sólo todas las entidades vivientes tienen un valor moral inherente, sino que todas tienen el mismo valor inherente”. Naess (2005f, p. 547) responde a French en su artículo *Ranking, Yes, but the Inherent Value Is the Same*: “Los seres vivos tienen en común un mismo tipo de valor, a saber, el valor inherente. Tiene sentido hacer algo estrictamente por su propio bien”. Así, el valor inherente hace referencia a una propiedad *universal* que tendrían todos los seres vivientes por el hecho de estar vivos²⁵⁶. Y más adelante agrega (*Ibid.*, p. 548): “Utilizó una especie de clasificación con un nivel de coherencia compatible con una actitud latitudinaria moderada (ética) frente a una rigorista”. Naess y Mysterud (1987) sistematizan normas que son muy controvertidas, pero de vital importancia para la existencia continua de ciertas comunidades. En este tipo de comunidades mixtas hay bienes ecológicos y humanos en disputa debido a la convivencia traslapada entre humanos y poblaciones de animales domésticos (perros, ovejas, etc.) y silvestres (lobos, osos, etc.) que conviven en territorios muy reducidos. Los conflictos se generan en la interfaz humanos-animales-ambientes no son fáciles de resolver sin afectar de manera injustificada a una de las partes²⁵⁷. Para resolver este tipo de disputas, Naess y Mysterud (1987, p. 23)

²⁵⁶ Naess (2005f, p. 547) dice que muy pocos defensores del DEM usan el término *igualitarismo biosférico* debido a que *igualitarismo* puede malinterpretarse “en un sentido absolutista” que él nunca quiso darle.

²⁵⁷ Naess y Mysterud (1987, pp. 23-24) escriben: “El concepto de “comunidad mixta” puede ser visto como un subconcepto de una “comunidad de vida” general que abarca todo tipo de vida. Considerando que los seres humanos sólo conocen una parte microscópica de los seres vivos a los que son anfitriones y aún menos de los seres vivos en su entorno más cercano, las relaciones humanas con todos los demás miembros de una “comunidad de vida” son significativamente diferentes de las comunidades mixtas”.

sugieren algunas normas bastante conocidas al interior del DEM como: «¡Vive y deja vivir!» Ellos escriben: “Desde muy temprano nosotros nos “identificamos” y nos percibimos a nosotros mismos en algo más”. El proceso de identificación como Naess lo entiende no elimina ni la distintividad ni la diferencia: “El perro de uno es muy diferente de uno mismo, pero como “miembro de nuestra familia”, podemos identificarnos con él *intuitivamente* (*Ibid.*, p. 23). Naess cree que los humanos podemos identificarnos incluso con plantas y bosques que también son parte constitutiva de una “comunidad mixta” que a su vez forma parte de una “comunidad de vida” más amplia y compleja: “Uno de los casos más convincentes de identificación es proporcionado por nuestra conciencia del sufrimiento. Aunque no pensemos que las plantas sufren, las plantas tienen rasgos que espontáneamente percibimos como sintomáticos de condiciones imperfectas de bienestar. En realidad “vemos” que sufren de sequedad, calor, frío o falta de nutrición como “vemos” el sufrimiento de los seres humanos” (*Ibid.*, p. 23). Los humanos logramos establecer un tipo *especial* de relaciones con los otros miembros de una “comunidad mixta” y estas relaciones están atravesadas por nuestras percepciones, actitudes, valores, historias y narrativas sobre la salud y la enfermedad vinculadas al lugar (Aoyama & Hudson, 2014; Fitzgerald *et al.*, 2020; Waltner-Toews, 2017). Lo anterior resulta significativo para el enfoque de One-Health, pues el desconocimiento de las formas de vida y entidades que hospedamos puede llevarnos a evaluar negativamente la función que desempeñan los virus y bacterias en la salud humana y la salud planetaria (Simms & Jeggo, 2014; Zowalaty & Järhult, 2020). Paralelamente, el desconocimiento de nuestras relaciones y el trato no saludable con los demás miembros de la “comunidad de vida” (animales domésticos y silvestres, plantas y bosques) está desencadenando el surgimiento de nuevos virus con el potencial de saltar la barrera de las especies (Konda *et al.*, 2020; Yoo & Yoo, 2020). Naess sugiere que el proceso de

identificación sirve para sistematizar un conjunto de prescripciones y descripciones estrechamente adaptadas a la comunidad local. Esto no significa que puedan elaborarse un conjunto de normas universales que puedan aplicarse de la misma forma en todos los contextos y situaciones por igual. El diálogo intercultural es importante para dirimir conflictos entre distintas visiones que incluyen diversas perspectivas de valor y bienes en conflicto. Como nota Vikström (Vikström, 2007, p. 93), una de las más importantes cuestiones en ética ambiental hoy es cómo pueden cooperar diferentes sistemas éticos cultural y socialmente basados. Naess (2005h, p. 79) trata de lidiar con este problema enfatizando el principio de “unidad en la diversidad”: ‘unidad en el nivel 2, diversidad en el nivel 1’. Los principios de la plataforma pueden derivarse de una pluralidad de premisas últimas y ecosofías. “El llamado diagrama de delantal ilustra los tipos de espacio para el acuerdo y el desacuerdo. Sin embargo, no pretende sugerir que sólo un conjunto definido de creencias de nivel 2 debería estar disponible” (*Ibid.*, p. 80). Vikström (2007, p. 94) sugiere que necesitamos una “ética comunicativa global” que deje espacio para el pluralismo tanto dentro como entre diferentes comunidades. Para comprender de manera adecuada ‘lo que está en juego’ es necesario profundizar en los valores y creencias que defienden las personas y comunidades en el lugar. Algunos de los conceptos que están en el corazón de la ecosofía T, a saber: proceso de identificación, conciencia del lugar y Self-ecológico funcionan como conceptos evaluativos que ayudan a ponderar de manera contextual “lo que está en juego”, sin perder de vista las condiciones sociales, ecológicas y culturales concretas. La identificación con ciertos animales domésticos y silvestres:

“motiva las normas [para] una protección parcial: las reglas de cómo respetar la dignidad y el estatus de un animal incluso repulsivo son similares a nuestro respeto por la dignidad de los asesinos en prisión. Tales normas, por supuesto, también se establecen a través de la operación de otros motivos, pero la identificación debe ser considerada si queremos entender verdaderamente tanto la fuerza de los esfuerzos de protección en favor de los lobos y el impulso apasionado de exterminarlos” (Naess & Mysterud 1987, p. 23).

Este tipo de *normas ecológicas* emergen *espontáneamente* a partir de la *diversidad de relaciones* entre las distintas formas de vida y están articuladas a nuestras *percepciones del lugar*: “Seguimos formas de pensar conceptualizadas en la filosofía fenomenológica. Se presume que hay relaciones conscientes entre los miembros de una comunidad mixta y una conciencia ocasional de los demás, incluso cuando no hay proximidad física” (*Ibid.*, p. 24). La proximidad física puede ayudar a profundizar las *relaciones de cuidado y respeto* hacia animales domésticos y silvestres, pero no es una condición *necesaria* para la identificación. En otras palabras, incluso si no tenemos proximidad física con un animal cercano, a través de la identificación podemos desarrollar una *relación consciente y empática* con ese animal. Pero, ¿qué decir de nuestra proximidad con otro tipo de animales silvestres: ¿Qué pasa cuando tenemos que lidiar con *animales distantes* como los murciélagos, mosquitos, roedores, tiburones, zarigüeyas, lobos, osos y otros animales que son percibidos como potencialmente amenazantes o repulsivos? ¿Tenemos buenas razones para cambiar nuestras percepciones cuando lidiamos con animales silvestres? Y ¿De qué modo las percepciones negativas hacia la vida silvestre afectan la salud humana, animal y ambiental?

Como es sabido, la pandemia COVID-19 ha cobrado la vida de millones de personas en todo el mundo, afectando desproporcionadamente a personas y comunidades que afrontan distintos tipos de vulnerabilidad. Al mismo tiempo, ha sacado a la superficie la increíble vulnerabilidad de la vida silvestre y, particularmente, la de algunos animales silvestres y de granjas que se han convertido en el chivo expiatorio de la pandemia como el pangolín, el murciélago y los visones. “La percepción negativa hacia la vida silvestre, la incertidumbre financiera para las actividades de conservación y el aumento de la presión sobre la caza furtiva y la matanza ilegal de animales serían nuevos desafíos debido a esta pandemia”(Neupane, 2020, p. 1). Comprender de manera comprensiva y a largo plazo los

nuevos retos y amenazas que plantea la COVID-19 es crucial no solo para luchar por la conservación de la vida silvestre, sino además para luchar por el mantenimiento de la salud de la Tierra en su conjunto. Naess (2005f) enfatiza que los propietarios de las granjas tienen una obligación de proteger sus ovejas; los ecologistas, por otra parte, están en su derecho de defender valores de riqueza y diversidad de la vida. Las dos partes defienden posiciones legítimas. Por ello, no resulta fácil hacer una clasificación para encontrar un equilibrio. Naess da algunas sugerencias al respecto: Primero, para resolver los conflictos entre humanos, animales y ambientes, resulta indispensable “hacer referencia a la complejidad y el carácter local de los problemas involucrados, como cuando se dice *sí* a las ovejas, a los lobos y a los osos” (Naess 2005f, p. 548). Naess advierte que hacer un ranking para clasificar y ponderar intereses en conflicto, aunque pueda tener un valor práctico, no siempre es un asunto ético: “La clasificación es un asunto complejo. ¿Cómo clasifico, por ejemplo, los insectos? ¿Deben todos tener el mismo rango?” (*Ibid.*, p. 548). Segundo, advertir que otro ser vivo sufre y no hacer nada para aliviar su sufrimiento es visto como un tratamiento indebido desde un punto de vista escófico. Tercero, Naess (*Ibid.*, p. 549) admite que él no emplea el término “valor inherente” en un modo técnico, sino en un sentido bastante intuitivo: “En el momento en que percibo algo vivo, se lo percibe como algo con un tipo de valor o posición que yo mismo tengo. La clasificación no tiene el mismo *tipo de* evidencia intuitiva porque tiene que ver con un acto de comparar. Para mí, la clasificación tiene que ver principalmente con diferencias de obligación” (*Ibid.*, p. 549). Esta cita sugiere que nuestras obligaciones hacia otros animales son *dependientes del contexto*: “Los miembros de las comunidades sienten obligaciones de diversa índole e intensidad, pero es peligroso integrarlas en un sistema con un conjunto de normas básicas, y más aún extender el campo de validez pretendido en favor de una ética ambiental global” (*Ibid.*, p. 549). En esta cita Naess enfatiza que las cosas que consideramos

valiosas *importan*, pero no todas resultan importantes *de la misma manera*, ni *bajo las mismas circunstancias*. Como nota Lauer (2005, p. 332):

Un tema constante, de hecho, en la filosofía de Naess es su hostilidad hacia el análisis de fenómenos fuera de su contexto específico y localizado. Quiere dar prioridad a los fenómenos de la experiencia. Remontándose hasta su tesis doctoral, *Erkenntnis und wissenschaftliches Verhalten* (1936), Naess argumenta contra el hábito humano natural de sustituir nuestro mundo de vida (*Umwelt*) por el de los animales. Él refuta las explicaciones resumidas de las implicaciones humanas frente a las de los animales. La “actitud natural” (Husserl) de la comprensión cotidiana empaña constantemente la comprensión situada a través de la cual la experiencia adquiere claridad. La “actitud natural” arranca los fenómenos en consideración de sus contextos y los coloca en una proyección antropocéntrica.

Si se hace un análisis comprensivo integrando las afirmaciones de valor de cada uno de los actores implicados, se puede llegar a una solución como la siguiente: El dueño de la granja está en su derecho de proteger la vida de las ovejas, pero también puede hacerse cargo de su *obligación* de respetar la vida de los osos. Naess sostiene, por ejemplo, que sería totalmente legítimo cuando un granjero busca ahuyentar al oso si este intenta atacar las ovejas. Sin embargo, sería problemático elaborar un “conjunto fijo de normas básicas” para aplicarlas de manera universal con independencia del contexto. Naess piensa que “todas las cosas importan” (Beever & Morar, 2018), pero los miembros de distintas comunidades sienten obligaciones de *diversa* índole dependiendo de la situación y del contexto sociocultural. Naess (2000, p. 335) sostiene que estos dos tipos de obligaciones no deberían entrar en conflicto:

Curiosamente, la afirmación de los partidarios del movimiento de la ecología profunda de que todo ser vivo tiene un valor intrínseco o inherente, ha provocado quejas [...] de un descuido de los vastos sufrimientos de los seres humanos. Pero la opinión de que tenemos deberes particulares hacia el sufrimiento de los seres humanos no entra en conflicto con la opinión de que es significativo hacer cosas por los no humanos estrictamente por su propio bien. ¡Cuidado extendido para la vida en la Tierra; cuidado profundizado para los seres humanos!

Para hacer justicia a la visión de Naess resulta oportuno notar que él concibe nuestras *obligaciones hacia otras formas de vida* dentro del enfoque de la *ontología relacional*. Desde su mirada, estos tipos de obligaciones no sólo no están en conflicto, sino que, al extender y

profundizar el respeto y cuidado por la vida en la Tierra y la vida no humana, estamos al mismo tiempo profundizando el cuidado *hacia* los seres humanos. Naess piensa que debemos invertir una parte ‘muy pequeña de lo que se gasta para aliviar el sufrimiento humano en la defensa de la riqueza y diversidad de la vida en el planeta’²⁵⁸. Esto resulta consistente con los nuevos retos para la conservación de la vida silvestre producto de la pandemia COVID-19. Debido a la crisis financiera global producida por la pandemia “la mayoría de las agencias gubernamentales y no gubernamentales han priorizado el control de COVID-19 sobre el apoyo a la protección de la vida silvestre” (Neupane, 2020, p. 2). La percepción negativa de la vida silvestre puede agravar la caza y exterminio de varios animales que son claves para la salud de los bosques. Para evitarlo debemos invertir en proyectos de *educación ecológica y aprendizaje transformador* que promuevan cambios en las normas y percepciones sociales no saludables con el fin de enmarcarlos en información precisa y confiable²⁵⁹. En la era del COVID-19 se ha generado una avalancha de noticias falsas e información no probada e “incluso los esfuerzos bien intencionados de periodistas, investigadores y conservacionistas para contrarrestar las peligrosas asociaciones negativas entre la vida silvestre y las zoonosis pueden tener consecuencias no deseadas y reforzar aún más los estereotipos negativos” (MacFarlane & Rocha, 2020, p. 1).

En las actuales circunstancias de pérdida de empleos, debacle económica, deterioro de la confianza en las instituciones de salud, entre muchas otras, la tonalidad emocional del público

²⁵⁸ Aunque en *ECL* Naess habla extensamente de la ecopolítica deja sin desarrollar la idea de una *Oikonomia* que encontramos, por ejemplo, en Gauttari (2015) quien propone hacer una reconversión sostenida de fondos de guerra y armamento nuclear para financiar proyectos de mitigación y restauración ambiental, lo que exigiría un redireccionamiento de las metas y prioridades económicas en función de una planeta más habitable y hospitalario. Ver: (Herzogenrath, 2008; Levesque, 2016; Welchman, 2017).

²⁵⁹ Ver, por ejemplo (Glasser, 2011) y, demás: (Turcios-Casco & Cazzolla Gatti, 2020; Wang, 2016).

hacia la vida silvestre puede tornarse pesimista²⁶⁰. Todo esto puede desencadenar comportamientos violentos hacia animales silvestres como pangolines o murciélagos. Los grandes medios de comunicación no han sabido transmitir de manera contextualizada y prudencial la información vinculada a la pandemia y esto puede contribuir a amplificar las percepciones públicas del riesgo de enfermedades transmitidas por murciélagos y otros animales silvestres. Naess sugiere que las políticas dirigidas a la protección de los lobos, los osos y otros animales silvestres deben reflejar filosofías como puntos de vista totales (1987, p. 23). Para superar los conflictos sobre afirmaciones de valor en competencia resulta oportuno evaluar las diversas perspectivas, valores y creencias en juego desde un enfoque comprensivo y dependiente del contexto. Naess (1987, p. 23) subraya que una evaluación profunda de las relaciones entre humanos y lobos debe considerar una filosofía general:

¿Qué tan general? Philo-Sophia es amor por la sabiduría, y la sabiduría debe manifestarse en acciones sabias como implementación de decisiones sabias. El conocimiento no es suficiente. Las decisiones, para que sean acertadas, deben tener en cuenta todas las evidencias relevantes. Debido a que el conocimiento de cuáles serán las consecuencias inmediatas, por no decir remotas, de una acción es limitado, la decisión se tomará sobre la base de premisas inciertas de muy diferentes tipos. Por lo tanto, en principio, las premisas de cualquier decisión son todas integrales.

El conocimiento científico puede brindarnos un panorama de la actual situación del planeta tierra y de las crisis de salud que vivimos, este conocimiento es útil, pero insuficiente. Sólo la sabiduría práctica y la ecosabiduría puede ayudarnos a definir normas prudenciales cuando exista un riesgo inminente de brotes epidémicos. La prudencia, como sugiere Santo Tomás de Aquino, nos ayuda a ‘ir más allá de la situación presente’. La persona prudente es

²⁶⁰ Naess resalta que el *tono emocional* es un aspecto decisivo vinculado a nuestros juicios y evaluaciones: “lo que yo llamo el tono emocional predominante, es algo que subyace en la vida emocional, algo que está ahí por largos períodos, seamos conscientes de ello o no” (Naess, 2002, p. 33). Nuestra capacidad para responder o no a nuestras obligaciones de proteger la vida de otros animales depende del contexto y de las circunstancias concretas en las que estamos envueltos. Todas nuestras evaluaciones están bañadas de cierta tonalidad emocional: “La persona completamente apática parece haber perdido el poder del compromiso emocional en un grado significativo” (*Ibid.*, p. 37).

previsora y observa con discernimiento “entre la incertidumbre de los sucesos”. La prudencia, según Aquino, no pertenece a la facultad sensitiva, “ya que con esta se conoce solamente lo que está presente y aparece a los sentidos, mientras que conocer el futuro a través del presente o del pasado, que es propio de la prudencia, concierne propiamente al entendimiento” (Aquino, 1993, p. 400). Naess sugiere que para hacer una evaluación integral de los intereses en juego se requiere tener en cuenta “todas las evidencias relevantes” y evaluar las diferentes afirmaciones de valor desde una visión gestalt. Sin embargo, dado que resulta difícil tener a la vista todas las consecuencias inmediatas (y remotas) de la acción, el juicio prudencial debe incluir la valoración de las premisas provenientes de distintas fuentes y actores, es decir, debe ser un juicio fruto de la colaboración y el diálogo inter y transdisciplinario (Aguirre et al., 2016). Lo anterior puede ilustrarse analizando algunas de las normas y orientaciones vinculadas al caso de los murciélagos durante la crisis por la pandemia COVID-19. MacFarlane & Rocha (2020, p. 3) ofrecen las siguientes orientaciones:

- 1) *Evitar reproducir información no probada*. Por ejemplo, la afirmación: “sacrificar murciélagos puede reducir el riesgo de zoonosis”. Esta afirmación contribuye a extender el mito del murciélago como “culpable” de la pandemia, en lugar de ello, se debe enfatizar los hechos: “sacrificar murciélagos puede aumentar el riesgo de zoonosis”.
- 2) Acentuar solo los riesgos puede fomentar el temor del público alentando actitudes de violencia hacia los murciélagos; en lugar de ello, se debe enfatizar el rol de los murciélagos en la distribución de semillas y en la salud de los bosques.
- 3) Repetir normas adversas implícitas puede promover la conformidad hacia comportamientos negativos. En su lugar, se debe resaltar las normas descriptivas y cautelares deseables para proteger por igual la salud humana sin deteriorar la salud animal. Resaltar comportamientos ejemplares de personas dentro de

determinados grupos objetivo puede promover actitudes y comportamientos saludables²⁶¹. 4) En lugar de resaltar generalizaciones indebidas como “muchas personas están sacrificando los murciélagos”, enfatizar “cada vez más personas reconocen la importancia de los murciélagos para la salud ecosistémica”. La mejor forma de proteger los murciélagos es evitar el contacto con ellos y, en caso de que se requiera de un tratamiento, se debe llamar a profesionales en vida silvestres para que direccionen el asunto.

5.8 One-Health como dilema moral: ¿Humanos-y-Animales?

Un caso reciente sirve para articular la discusión sobre el igualitarismo ecológico con el enfoque de One-Health: recientemente el Gobierno de Holanda decretó el sacrificio de unos 17 millones de visones y otras *medidas excepcionales* para prevenir la expansión de una mutación de la covid-19 entre humanos que podría poner en peligro la efectividad de la futura vacuna contra el virus SARS-CoV-2 (Peters, 2020; Solis, Alma & Nunn, 2021). El gobierno pudo restringir la medida a las granjas infectadas, pero finalmente optó por una medida excepcional²⁶² que da cuenta del “nuevo bravo mundo” que vivimos (Shaw, 2021). Las preguntas que cabe plantear, siguiendo el método de indagación en profundidad propuesto por Naess, no es si el gobierno debió sacrificar menos visones, sino otra de distinta base que concierne a la relación entre nuestros estilos de vida y nuestra conciencia ecológica: ¿debemos seguir apoyando la industria de pieles de animales? ¿Constituye este tipo de

²⁶¹ Welchman (1999) destaca que las virtudes de la *benevolencia* y la *lealtad* pueden motivar a las personas a actuar como buenos administradores de la naturaleza. Ver: (Harvey, 2020).

²⁶² Arato et al., (2020, p. 628), sostienen que es probable que las respuestas de los gobiernos en política económica internacional “aceleren una tendencia ya existente hacia el *excepcionalismo*, un paradigma de justificación según el cual las desviaciones de las normas primarias son absueltas por la vía de “excepciones” (expresas o implícitas), y en las que cabe esperar que las reclamaciones de excepción se mantengan. Sin embargo, la pandemia revela la debilidad del excepcionalismo y la necesidad de un nuevo paradigma de justificación en el derecho económico internacional”. Ver, además: (Granberg et al., 2021).

industria una “necesidad vital” de la humanidad o, por el contrario, revela las prioridades y deseos estrechos de un reducido número de personas?

Como Peters (2020, p. 88) escribe: “La interdependencia de la salud humana y del visón condujo a un resultado que, a diferencia del caso de Islamabad, no fue bueno para los animales. Murieron más de 20 millones de visones. Entonces, de hecho, la vulnerabilidad es compartida. Pero el poder y los medios para ejercer la fuerza letal siguen distribuidos de manera desigual entre humanos y animales, también en tiempos de COVID-19”. Una lúcida conciencia de nuestra *vulnerabilidad encarnada* debe permitirnos moderar la violencia que nuestros estilos de vida y comportamientos infringen sobre el planeta. Reconocer nuestra *vulnerabilidad* también demanda reconocer nuestra *potencialidad* para destruir la vida y echar por tierra la salud planetaria.

Como varios estudiosos (Waltner-Toews, 2017; Wernecke et al., 2020) han enfatizado, aún si seguimos el enfoque de One-Health es difícil ver cómo contribuir a la salud de los animales cuando la salud humana está en serio riesgo como es el caso actual por la pandemia COVID-19. Y esto lleva a plantear una pregunta que desafía la consistencia normativa del enfoque: ¿El enfoque de One-Health realmente busca mejorar *por igual* la salud de los seres humanos, animales y el ambiente? ¿Es esto siquiera posible? En lo que sigue se sintetizan algunas de sus fortalezas y limitaciones y se presentan algunos casos que ilustran el dilema moral al interior del enfoque de One-Health. Leboeuf (2011) piensa que la flexibilidad de One-Health ha significado que el término actúa como un *objeto límite*, permitiendo a los diversos actores transitar y dialogar a través de múltiples mundos sociales, culturales y científicos para reinterpretar los nuevos problemas y adaptarse a sus propios intereses: “De hecho, casi se pueden ver dos lados opuestos dentro de One Health: por un lado, una insistencia muy concreta y operativa en la necesidad de que la salud animal y humana

cooperen para controlar las zoonosis, y por el otro un enfoque mucho más amplio, más teórico y a veces también ideológico, centrado en la relación entre la salud y el medio ambiente y probablemente más difícil de poner en práctica” (Leboeuf, 2011, p. 50). Para Cassidy, (2016, p. 230) el enfoque de One-Health intenta aglutinar un conjunto de preocupaciones y “agendas científicas y políticas”, que abogan por la investigación aplicada sobre los problemas altamente complejos del mundo que atraviesan los dominios disciplinarios tradicionales. Pese a su robusta base teórica, el enfoque de One-Health no ha logrado proporcionar una guía *normativa* para abordar estos dilemas morales concernientes a cómo balancear intereses de distintos actores en la interfaz humanos-animales-ambientes. Como han visto van Herten et al., (2019, p. 28). “La aplicación del concepto de One-Health en el control de enfermedades zoonóticas también plantea importantes cuestiones éticas”. Si One-Health implica que debemos promover *simultáneamente* la salud de humanos, animales y ambientes aún no es claro cómo se pueden resolver los conflictos derivados del control de las enfermedades zoonóticas buscando salidas beneficiosas para los distintos actores implicados: ¿En caso de una pandemia como la que vivimos debemos privilegiar por encima de todo el “principio de daño”²⁶³ y el *deber* de matar y sacrificar animales en nombre de la salud humana? Para poder considerar algunos elementos de fondo que están en juego en este dilema de One-Health que la COVID-19 ha vuelto inocultables conviene considerar algunos casos límite que ponen de manifiesto el problema de las relaciones conflictivas entre humanos, animales y ambientes.

²⁶³ “Las respuestas políticas a las enfermedades infecciosas en animales parecen encontrar su justificación ética en una versión del “principio de daño” de John Stuart Mill, en el que su aplicación generalmente excluye los intereses de los animales no humanos (Meijboom et al., 2009). En su formulación más amplia, el principio de daño sostiene que la única base legítima para interferir con las libertades y elecciones de un individuo es prevenir el daño no consensuado a otros. Bajo este principio, se entiende por daño las acciones que resultan lesivas o que perjudican importantes intereses de los titulares de derechos. En consecuencia, los animales que conllevan un riesgo infeccioso están sujetos a intervenciones para minimizar y prevenir daños a los humanos”.

5.8.1 La amenaza de una pandemia de influenza aviar

En su sugerente artículo “Human health and environmental health are interdependent: removing an Unnatural Partition within Christian Bioethics”, Randolph (2009) presenta el caso de la influenza aviar para demostrar que la salud ambiental y la salud humana son interdependientes y presenta importantes razones que pueden ayudar a superar la brecha entre ética ambiental y bioética. La gripe aviar se refiere a una serie de virus de la influenza que normalmente infectan a las aves silvestres y domesticadas (WHO, 2018). A veces, estos virus cruzan la barrera de las especies para infectar a humanos y otros mamíferos, como gatos y cerdos. De estos virus de la influenza, el más peligroso es una variante conocida como H5N1 (2009, p. 159). Randolph enfatiza que para comprender este tipo de problema se requiere de un profundo diálogo y colaboración entre bioética médica, la salud pública y ética ambiental. Las cuestiones éticas incluyen problemas de distribución justa de medicamentos (como el Tamiflu) y otros recursos médicos escasos:

¿Cómo decidiremos quién debería recibir las dosis de Tamiflu cuando solo hay suministro suficiente para el 1% de la población? Otras cuestiones importantes se relacionarían con el respeto de la autonomía de las personas cuando sea necesario ponerlas en cuarentena para prevenir la propagación de la enfermedad. Esencialmente, este problema enfrenta a las libertades individuales con el bien común de la comunidad (*Ibid.*, p. 161).

Como podemos ver, son las mismas cuestiones éticas a las que nos enfrentamos estos días de la pandemia relacionadas con la distribución justa de medicamentos, acceso a UCIs, tratamientos y vacunas contra la COVID-19 (Gupta & Morain, 2021; Liu *et al.*, 2020; Valera *et al.*, 2020). Randolph (*Ibid.*, p. 162) denomina “ética pandémica”, a los problemas éticos que surgen debido a una pandemia. Estos problemas pueden abordarse mejor no solo “tendiendo puentes” entre la ética ambiental, la bioética y la ética de la salud pública como sugiere Lee (2017), sino también haciendo esfuerzos por comprender lo que las separa

(Beever, Jonathan & Morar, 2017). La conexión entre la salud humana y la salud ambiental se puede hacer manifiesta si se evalúan las cuestiones de salud pública superando los análisis estrechos desde una sola disciplina y haciendo uso de “métodos deliberativos” para resolver conflictos en los márgenes de las disciplinas. En la siguiente cita se ilustra la interdependencia entre la salud humana, animal y ambiental:

Uno de los desafíos subyacentes más críticos es la reciente destrucción de humedales y cuerpos de agua que forman el hábitat natural de las aves migratorias silvestres en las que se origina la gripe aviar. Esta destrucción de hábitat se ha producido debido a la expansión agrícola y el desarrollo urbano. Gran parte de la destrucción involucra las rutas migratorias tradicionales, caminos que han sido utilizados por las aves migratorias durante siglos. Como resultado, las aves migratorias silvestres se ven obligadas a buscar cuerpos de agua de escala alternativos, que tienden a ser arrozales y estanques de granjas ya en uso por aves domesticadas. Debido a que la transmisión de la gripe aviar ocurre por contacto con los excrementos de aves infectadas, compartir los mismos cuerpos de agua ha aumentado drásticamente las posibilidades de transmisión de la gripe aviar (Randolph, 2009, p. 762).

Una salida realista a este tipo de cuestiones exige robustecer la base filosófica de One-Health para seguir clarificando el alcance normativo del enfoque de “Una salud” y lograr su articulación con el enfoque de salud planetaria (Horton *et al.*, 2014; Zinsstag, 2012). Los seres humanos como seres encarnados tenemos la capacidad de afectar y ser afectados por otras formas de vida, incluyendo entidades “no vivas” como los virus, pero que tienen la poderosa capacidad de replicarse rápidamente utilizando un huésped animal o humano. En concreto, para frenar los riesgos de pandemia por gripe aviar debemos ir a las raíces del problema: necesitamos una política de salud planetaria informada por la ciencia y la sabiduría que lleve a la restauración progresiva de los humedales y áreas silvestres que son las rutas y hábitats de las aves migratorias. Estas áreas han sido drásticamente dañadas y reducidas por la extensión de asentamientos humanos, deforestación y agronegocios avícolas. Esto, como nota Randolph (2009, p. 162) puede resultar “políticamente costoso” porque la reacción, especialmente entre los funcionarios gubernamentales y los agronegocios, ha sido culpar a las aves migratorias silvestres de propagar la enfermedad. Por ejemplo, en 2004, los

funcionarios tailandeses respondieron a un brote de gripe aviar ordenando “exterminar las cigüeñas de pico abierto y talar los árboles en los que anidan”. Una de las perdurables ideas del pensamiento de Arne Naess es que necesitamos pensar los ecosistemas de una manera comprensiva y desde un enfoque de interdependencia. Su ontología ambiental puede arrojar luces para comprender algunos de los problemas en las interfaces de la salud humana, animal y ambiental. Ante el rostro humano que ha revelado la COVID-19 tenemos que procurar ir a las raíces de los problemas de la salud planetaria. Al deteriorar la salud del suelo con fertilizantes derivados del petróleo y a través del uso excesivo de antimicrobianos estamos destruyendo los microbiomas del suelo que cumplen importantes funciones en el mantenimiento de la salud planetaria²⁶⁴. Al destruir los bosques húmedos y los humedales para plantaciones de monocultivos y ganadería estamos creando el perfecto caldo de cultivo para el surgimiento y propagación de enfermedades zoonóticas. Al contaminar los océanos y destruir los bosques estamos autodestruyendo la salud de la Tierra que es un bien común de la vida humana y no humana. Para intentar cambiar la dirección necesitamos un cambio profundo en nuestros sistemas de creencias, valores y en las narrativas ecológicas. Por lo tanto, las transformaciones en la conciencia y en los estilos de vida requieren cambios correspondientes que lleven a lo que Aristóteles llamó “disposiciones habituales” o virtudes ecológicas deben estar acopladas al reconocimiento de nuestra fragilidad como seres

²⁶⁴ “El suelo, el componente crítico del ecosistema interconectado, es el hábitat con mayor biodiversidad en la Tierra, y los microbiomas del suelo juegan un papel importante en la salud y el bienestar humanos a través de servicios ecosistémicos como el ciclo de nutrientes, la remediación de contaminantes y la síntesis de compuestos bioactivos como los antimicrobianos. [...] Sin embargo, el uso cada vez mayor y el uso indebido de antimicrobianos en humanos y animales en las últimas décadas ha aumentado tanto la diversidad como la prevalencia de la resistencia a los antimicrobianos en los suelos, particularmente en áreas afectadas por desechos humanos y animales, como abonos orgánicos y aguas residuales regeneradas, y también por transmisión aérea. Los antimicrobianos y la resistencia a los antimicrobianos son dos caras de la espada, mientras que los antimicrobianos son esenciales en el cuidado de la salud; a nivel mundial, la resistencia a los antimicrobianos está poniendo en peligro la eficacia de los medicamentos antimicrobianos, lo que amenaza la salud humana” (Zhu et al., 2019, p. 1).

vulnerables y dependientes. Avanzar hacia un mundo social, política y ecológicamente más justo, regenerativo y saludable significa trabajar por la transformación “desde adentro y desde afuera, todo en uno” (Naess, 1989, p. 89). Necesitamos trabajar en nuestra ecología corporal reconociendo la increíble diversidad y complejidad del microbioma dentro y fuera de nosotros. Y todos estos cambios deben incorporarse dentro de un conjunto de prioridades vinculadas a la salud planetaria desde largos sistemas sociales, culturales y económicos.

5.8.2 El dilema de los visones: Medidas de control de enfermedades zoonóticas

Un ejemplo más reciente es el caso de los visones sacrificados en los países bajos citado más arriba. Según la OMS una transmisión humanos-visones se produjo en cualquier dirección. Este episodio aceleró la eliminación masiva de visones de las granjas en varios países. El Parlamento aprobó una ley que prohíbe el negocio, junto con una compensación financiera para los productores de pieles. En Dinamarca, que produce 17 millones de pieles de visón por año, estalló una nueva variante de COVID-19, que infectó al menos a 214 humanos e incontables visones. Esto llevó al sacrificio inmediato de todos los animales en el otoño de 2020 (Peters, 2020). Estos ejemplos muestran que cuando surgen problemas que ponen en riesgo la salud humana los intereses de los animales son indebidamente soslayados. Como notan Herten et al (2019, p. 28):

Aparentemente, el reconocimiento de que la salud humana, animal y ambiental están entrelazados no implica necesariamente que todos tengan un peso similar. A menudo, parece que la salud animal y ambiental solo se considera digna de protección siempre que contribuya a la salud humana. Pero si este es el caso, One Health no es más que una etiqueta más para proteger la salud pública. Si One Health debe considerarse como el cambio de paradigma que imaginan algunos autores, salvaguardar la salud humana no es suficiente.

Diferentes autores llaman a estrechar la colaboración interdisciplinaria entre medicina zoonótica y medicina humana para responder a las EIDs en la edad del Antropoceno

(Antoine-Moussiaux *et al.*, 2019; Brondizio *et al.*, 2016). Sin embargo, como sugiere Haalboom (Haalboom, 2017) esta colaboración se ha dado desde mucho antes que el enfoque de Una Salud se estableciera dentro de la comunidad científica. El dilema del sacrificio de los visones en países bajos nos lleva al fondo de la cuestión: el verdadero problema del control de las enfermedades zoonóticas es un conflicto de intereses subyacente entre las prioridades de la economía, por un lado, y las prioridades de la salud pública, por otro. Necesitamos preguntarnos: ¿Es lícito sacrificar visones para contener riesgos pandémicos? Esta pregunta nos lleva al problema de la consideración moral de los animales. Cohen et al.,(2012) desarrollaron un amplio estudio en Países Bajos sobre las convicciones morales y sacrificio de animales y llegaron a dos puntos de vista:

los que consideran a los seres humanos superiores a los animales y los que piensan que los intereses humanos y animales deben tenerse en cuenta por igual. La mayoría de las primeras categorías no tienen problemas con el sacrificio de animales sanos durante una epidemia de enfermedades animales, mientras que muchas de las últimas no están de acuerdo con tales políticas. Cuando la razón para sacrificar animales sanos fue la protección de la vida humana, el 39% de las personas con un punto de vista igualitario y el 19% de las personas que piensan que los seres humanos son superiores lo rechazaron (Cohen et al., 2012).

Esto evidencia que las convicciones morales que tienen las personas sobre las razones válidas para el sacrificio de animales son dependientes del contexto (van Herten et al., 2019). Una persona puede considerar que la vida humana tiene mayor consideración moral que la de los animales y, no obstante, estar en desacuerdo con el sacrificio de animales. Este estudio también permite matizar las posiciones radicales tanto antropocéntricas como ecocéntricas, buscando posiciones *intermedias* para superar los conflictos relacionados con el sacrificio de animales. Pero con esto aún no se responde a la pregunta planteada. Una respuesta acorde con un sistema de justicia multiespecies debe considerar los intereses de animales y humanos implicados o lo que Naess (1973, 1989) llama el igual “derecho”, *en principio*, de todos los

seres vivientes a vivir y florecer. Para salvar del igualitarismo biosférico Sylvan (1985a, 1985b) propone el “principio de imparcialidad bioespecies”. Este principio prohíbe favorecer a los miembros de cualquier especie simplemente sobre la base de la especie a la que pertenecen. Attfield (Attfield, 1993, p. 24), a favor de Sylvan, sugiere que sería erróneo tomar una decisión para resolver un conflicto de valor sobre la base de la mera pertenencia a una especie, pues esto induciría al mismo tipo de discriminaciones arbitrarias que se establecen por motivos de sexo, color, credo, etc. Y agrega: “la discriminación debe justificarse sobre la base de esas mismas diferencias [entre la vida humana y no humana], y no simplemente por la mera pertenencia a una especie”²⁶⁵. Sylvan (1985b) primero y luego Plummwood (1993, 2002, 2015) y French (1995) advirtieron las debilidades del igualitarismo biosférico. Una manera de mitigar los problemas asociados con el igualitarismo de especies, según Sandler (Sandler, 2007, p.62) es enfocar estos conflictos desde el enfoque de la ética de la virtud ecológica reconociendo que nuestras decisiones en el intento de balancear disputas como estas deben ser apropiadas a nuestra “forma de vida” y a los “bienes humanos” en juego. Attfield con Sylvan sostiene que, si los ecologistas profundos “valoran la complejidad, no pueden otorgar constantemente el mismo valor a las criaturas complejas y simples por igual”. Sin embargo, esta visión no es acorde con la visión de Naess pues no niega que la

²⁶⁵ “El tipo de escrúpulo que me hace distinguir entre las dos fórmulas radica en mi acuerdo con Donald VanDeVeer de que no debemos salvar la vida de un bebé humano con la enfermedad de Tay-Sachs mediante un trasplante de riñón de un chimpancé de mayores capacidades. De hecho, parece haber un caso sólido para dejar ser una criatura de mayores capacidades (en algún sentido reconocible de esa expresión ciertamente problemática), incluso cuando podríamos salvar la vida de un humano, e incluso si el humano está relacionado con nosotros. (El potencial teórico del infante para adquirir mayores capacidades que el chimpancé a través del crecimiento no viene al caso, dada la esperanza de vida extremadamente corta de los infantes con esta condición.) Hasta ahora, entonces, bien podría no estar seguro de si soy profundo o simplemente intermedio; y surge la misma incertidumbre sobre la posición de Peter Singer: Sylvan clasifica su postura de Liberación Animal como intermedia, y afirma falsamente que, en cuanto a los animales no humanos, “en cualquier desempate con humanos, los humanos ganan” es como yo digo ‘falsamente’ porque los intereses centrales de la disputa de Singer deben recibir la misma consideración, lo que implica que los intereses relativamente periféricos de los humanos deberían recibir menos consideración que los intereses relativamente centrales de los miembros de otras especies sensibles” (Attfield, 1993, p. 23).

vida en la tierra pueda considerarse a partir del despliegue evolutivo de criaturas de menor complejidad a mayor complejidad. Naess (1989, pp. 165-166) sostiene que “la vida en la tierra es un *proceso integrado*, a pesar de la diversidad y complejidad en constante aumento”. Pero de esto no se sigue que debamos decir “sí” al sacrificio de animales silvestres porque consideremos que ellos son seres de “menor complejidad” que nosotros. Attfield y también French sostienen que una debilidad del igualitarismo es su intento de adscribir a “todos los seres” un valor que “es el mismo” para todos. Así, como nota Attfield (1993, p. 24), “un bosque es en sí mismo un organismo con valor intrínseco, al igual que los árboles que lo componen; así, concedido el igualitarismo, el valor del bosque es igual al de un árbol. La única salida según Attfield es admitir “que hay grados de valor; sin esta suposición, ninguna teoría del valor proporcionará una guía cuando las cosas de valor están en competencia” (*Ibid.*, pp. 23-24). Naess, como se argumentó anteriormente, no solo admite grados de valor, sino que incluso ve provechoso hacer un ranking para resolver conflictos entre afirmaciones de valor (Naess, 2005f), pero mantiene su posición que afirma que el valor inherente de los animales silvestres es el mismo. La posición de Naess es que para resolver este tipo de disputas debemos preguntarnos: ¿Qué es lo que está en juego? Y ¿Cómo estamos nosotros frente a eso? El estudio de Cohen et al., (2012) en Países Bajos muestra que las convicciones morales de las personas sobre el sacrificio de animales no se ajustan a las teorías éticas abstractas, sino que como veía Naess están arraigadas a hipótesis últimas y al sistema de valores y creencias de comunidades específicas. Como notaron van Herten et al., (2019, p. 30), “En situaciones en las que no hay peligro de que los humanos se infecten, el sacrificio es menos aceptado. Por lo tanto, qué medidas de control de enfermedades están justificadas en una estrategia de Una sola salud para combatir las enfermedades zoonóticas depende en gran medida de los presupuestos normativos que tienen las personas”. En el más reciente

caso de sacrificio de visones en Países Bajos la solución no es simple: ¿Pudo haberse evitado la matanza de visones con una medida más prudencial acorde con One-Health? ¿Fue una medida que encaja dentro del excepcionalismo político y el miedo global suscitado por la pandemia? Algunas ideas para esbozar una respuesta preliminar desde la ecosofía T pueden ser las siguientes: primero, si una necesidad humana *esencial* como es la salud pública está en riesgo, deberíamos hacer lo posible por salvar la vida humana, aunque esto exija sacrificar algunas vidas de animales silvestres (esto, en todo caso, debería hacerse no a la luz del “principio de daño” sino atendiendo a un principio de riesgos y vulnerabilidades compartidas y actuando con y desde la prudencia). Segundo, debe señalarse que el sacrificio masivo de animales va en contra no solo del principio de florecimiento vulnerable que se ha sostenido a lo largo de la tesis, sino que choca con lo que significa una vida humana valiosa y significativa (Lederman et al., 2021). Tercero, una respuesta más prudente y a largo plazo para proteger la salud humana sin sacrificar la salud animal o la integridad de la Tierra es hacer lo posible por prevenir el surgimiento de riesgos pandémicos y para ello debemos restaurar y regenerar la salud de largos ecosistemas y detener la destrucción de bosques y animales silvestres. Lo anterior implica que los intereses relativamente periféricos de un reducido número de seres humanos, que obtienen inmensos beneficios con los agronegocios, el tráfico de animales silvestres y la agricultura animal aún a costa de la salud planetaria, deberían recibir menos consideración que los intereses relativamente centrales de los miembros de otras especies sensibles. Finalmente, todo lo anterior lleva a subrayar la necesidad de un nuevo y más robusto enfoque de justicia ecológica multiespecies acorde con los nuevos retos de enfermedades zoonóticas en la edad del Antropoceno. Hay un argumento más de Attfield elabora en contra del igualitarismo biosférico y que puede ponerse en conexión con el enfoque de One-Health es el siguiente:

Cuando el agua es escasa y la pequeña cantidad disponible puede ser dada a un ser humano moribundo o a una planta moribunda, es indiferente a cuál debe ser administrada, ya que no existen otras razones a tener en cuenta. Una vez más, si la muerte de un ser humano da como resultado un mayor número de vidas florecientes (por ejemplo, gusanos) que el número de vidas que el mismo ser humano sostiene cuando está vivo (por ejemplo, flora intestinal), entonces sería mejor para el ser humano morir. Pero sostengo que ningún sistema que pueda producir estos juicios puede constituir una moral operativa y defendible (*Ibid.*, p. 24).

La respuesta a esta crítica gravita en la misma dirección a los argumentos que se expusieron más arriba: Naess piensa que el control de un virus como el del SIDA y otros son de “*vital importancia* para la humanidad”. En consecuencia, los intereses *vitales* de la comunidad humana o de una vida humana completa tendría mayor consideración que los de una parte del microbioma²⁶⁶ humano (2005b, p. 165). Los juicios que pueden extraerse de la teoría de sistemas normativos de Naess son más complejos y exigen, como se ha venido insistiendo, una evaluación prudencial y dependiente del contexto. VanDe veer (1979) ofrece buenos argumentos en defensa de una teoría de justicia interespecífica que permite direccionar la pregunta de cómo debemos resolver los conflictos de intereses interespecíficos. Él sostiene que “la cuestión de qué trato a los animales es moralmente aceptable no puede decidirse de manera sencilla apelando a la “igual consideración de los intereses” o a los derechos de los animales” (*Ibid.*, p. 55). Van Herten et al., (2019, p. 30) aplica el método de VanDeVeer (1979) para evaluar el caso de los conflictos de valor dentro del enfoque de One-Health:

Desde la perspectiva de One Health, el principio de “igualitarismo de dos factores” que introdujo VanDeVeer (1979) podría ser útil para abordar los conflictos de intereses entre humanos y animales. [...] En su teoría, los intereses periféricos de los seres humanos no prevalecen sobre los intereses básicos de los animales. Pero en el caso de un conflicto entre intereses básicos, los intereses de los humanos prevalecen sobre los de los animales. VanDeVeer (1979) justifica esto argumentando que “los intereses de seres con capacidades psicológicas más complejas sirven de mayor peso que aquellos con capacidades menores”. Esto implica que el daño causado por la muerte es en general mayor para los seres humanos que para los animales.

²⁶⁶ El ejemplo de Atfield puede rebatirse desde la biología que considera el microbioma como parte integral de la vida humana y no como un añadido o una parte de ella. Ver: (Gilbert et al., 2012; Rees et al., 2018).

Esta idea del “igualitarismo de dos factores” de VanDeVeer (1979), aunque sigue una base filosófica diferente más cercana al parecer al utilitarismo, puede ponerse en conexión con las intuiciones e ideas que Naess empieza a formular desde 1973 en respuesta a las críticas a los primeros planteamientos de los postulados de la DEP. En su obra central él sostiene que el principio de igualitarismo biosférico se entendió como si “las necesidades humanas nunca debieran tener mayor prioridad sobre las necesidades no humanas”, pero esto no fue lo que ellos intentaron y agrega:

En la práctica, tenemos, por ejemplo, una mayor obligación con aquello que está más cerca de nosotros. Esto implica deberes que a veces implican matar o herir a no humanos. (Naess, 1984a.) Pero es un asunto serio cuando los animales se someten a experimentos dolorosos para probar los productos químicos utilizados, por ejemplo, en colorantes alimentarios. Los seres humanos están más cerca de nosotros que los animales, pero no existe ninguna necesidad humana vital insatisfecha que impulse la industria cosmética alimentaria. ... Las dimensiones de las necesidades *periféricas* de los humanos deben compararse con las necesidades *vitales* de otras especies, si hay un conflicto (1989, pp. 70-71).

En otro lugar Naess (1984, p. 267) hace un poco más explícita su posición: “Una breve fórmula es la siguiente: “Una necesidad vital del ser vivo no humano *A* prevalece sobre un interés periférico del ser humano *B*”. Hay un apoyo sustancial de esta vaga frase entre grandes grupos de personas siempre que el conjunto de *A* se restrinja al conjunto de aquellos mamíferos y aves que no se utilizan como alimento”. La posición de Naess entonces es más intermedia que rigorista pues deja abierta incluso la pregunta de si comer carne debe considerarse como una necesidad vital o periférica. Y un poco más abajo Naess agrega una norma prudencial de corte kantiano que ayuda a especificar mucho más su posición: “¡No infligirás sufrimientos innecesarios a otros seres vivos! Esta norma ofrece aquí una pauta importante. La necesidad debe estar legitimada en una declaración de objetivos más una declaración que explique por qué el objetivo no puede lograrse sin infligir sufrimiento. No es necesario satisfacer las demandas de un mercado” (1989, p. 171). Entonces a la máxima

del igualitarismo biosférico, *en principio*, debe agregarse el análisis de las necesidades vitales/periféricas, que debe ser un análisis dependiente del contexto considerando las diferencias individuales y culturales. La última norma que Naess tiene a la vista es una norma de actuación prudencial que puede formularse de la siguiente forma: “No infligir un sufrimiento innecesario sobre otros seres vivos a menos que no haya ninguna otra forma de evitar el sufrimiento humano”. Como van-Herte et al., (2019, pp. 30-31) señala:

En el caso del control de enfermedades zoonóticas, esto implica que el sacrificio de animales solo se justifica cuando están en juego intereses básicos de los seres humanos, como el interés en la vida o el no sufrir severamente. Puede ser cuestionable si este principio será aplicable a todos los dilemas morales en el control de enfermedades zoonóticas. Además, no está del todo claro cómo se deben ponderar los intereses ambientales dentro del método de VanDeVeer. Sin embargo, creemos que el principio de VanDeVeer puede ser útil como punto de partida al establecer que los intereses básicos de los animales y el medio ambiente no pueden ser anulados por intereses humanos periféricos. Ciertamente, en una sociedad plural habrá opiniones diferentes sobre lo que debe considerarse como un interés periférico o básico. Se puede debatir, por ejemplo, si en las sociedades occidentales comer carne debe considerarse un interés periférico o no. Sin embargo, pensamos que, en muchas situaciones, será posible llegar a un consenso considerando si ciertos intereses humanos son lo suficientemente fuertes como para violar los intereses básicos de los animales y el medio ambiente.

Naess considera que la respuesta a este tipo de conflictos debe ser dependiente del contexto e insiste en que todo el sistema de normas debe ajustarse a la situación concreta. En contra de French (1995) él argumenta: “Los miembros de las comunidades sienten obligaciones de diversa índole e intensidad, pero es peligroso integrarlas en un sistema con un conjunto de normas básicas, y más aún extender el campo de validez pretendido en favor de una ética ambiental global”. Pero Naess estaría de acuerdo con la respuesta final de van-Herten et al., (2019): “En nuestra opinión, una estrategia sanitaria única para el control de las enfermedades zoonóticas implica que los intereses básicos de los animales sólo pueden ser anulados si no hay otras alternativas razonables para proteger la salud humana, como la vacunación. Por supuesto, también deben tenerse en cuenta los costes y la eficacia de las

alternativas posibles. Sin embargo, las razones económicas por sí solas no pueden justificar el sacrificio como medida de control de enfermedades”.

5.8.3 El cuidado relacional: Hacia Una Salud planetaria

Para lograr llevar el enfoque de One-Health a la práctica se requiere, por una parte, revitalizar el contenido normativo de la salud humana a través de una mejor comprensión de los conceptos de *vulnerabilidad*, *interdependencia* e *interconexión* que están en su base (Beever, & Morar, 2017; Herring, 2016; Tavaglione et al., 2015). Adicionalmente, no es suficiente con atender y resolver las inequidades en salud de larga data, como las inequidades de género y el racismo ecológico, sino que además es necesario avanzar en la mejora de las otras dos dimensiones. En otras palabras, necesitamos reconocer la salud animal y la salud ambiental como objetivos principales de One Health, con su propio valor inherente y que están intrínsecamente conectados a la salud humana (Barrett & Osofsky, 2013). Esto plantea la necesidad de reconocer la salud como un *bien universal*: una condición necesaria para una *vida floreciente* compartida entre especies, ecosistemas y generaciones futuras (Degeling et al., 2016). Muchas de nuestras concepciones de salud y las respuestas reactivas a los problemas de salud que vivimos están vinculadas a una visión estrecha del self, visto como autosuficiente y autónomo y están motivadas en el miedo a la discapacidad, la enfermedad y en el rechazo a distintas formas de vulnerabilidad y fragilidad humana (Andorno, 2011b; Hoffmaster, 2006, 2014). Para avanzar hacia una visión más consistente, Herring (2016), propone comprender la salud como vulnerabilidad, interdependencia y relacionalidad. Esto puede ayudar a clarificar el contenido normativo del enfoque de One-Health en la medida que brinda pautas para pensar la salud planetaria desde una perspectiva comprensiva envolviendo las inter-vulnerabilidades que surgen en la interfaz entre las salud humana-

animal-y-ambiental. “A diferencia de los bienes públicos, que solo se aplican a los seres humanos, esto significa que los animales y el medio ambiente también se consideran receptores. Al igual que en las políticas de salud pública, donde se presta atención a los aspectos distributivos de la salud en las poblaciones humanas, el paradigma One-Health nos obliga a pensar en una distribución justa de la salud entre los seres humanos, animales y el ambiente” (van Herten et al., 2019, p. 28). Los argumentos basados en el bien público son *prospectivos e instructivos* (Dawson, 2011), es decir, conciernen no sólo a los tipos de comunidades funcionantes sino a aquellas en las que aspiramos vivir de manera floreciente. El enfoque de One-Health debería ayudar a pensar en las comunidades por venir y en los nuevas prioridades, intereses y valores en juego para lograr el florecimiento tanto de la vida humana como de la no humana; y, por lo tanto, debería brindar un marco ético y normativo para un enfoque de justicia multiespecies a través del cual debemos buscar tipos *viabiles* de comunidad, y distribuir los costos y beneficios de manera razonable (Degeling et al., 2016, p. 246). Por lo tanto, tenemos ante nosotros dos escenarios: En el primero, rápidamente la economía global vuelve paulatinamente al estado de cosas usuales y las multinacionales dedicadas a hacer dinero con los extractivismos siguen agotando los pocos bienes ecosistémicos del planeta. Cuando avancen los planes de vacunación en muchos países, la mayoría de las personas retornarán a sus labores y a sus vidas cotidianas según las demandas impuestas al “*animal laborans*” por la sociedad de consumo (Levin, 1979)(Levin, 1979). Por otro lado, tanto nuestros estilos de vida, dieta y en el sistema global de alimentos volverá a los “negocios usuales” sin advertir los graves riesgos de transmisión de patógenos que se producen en granjas de agricultura animal intensiva. En suma, cuando la COVID-19 pase, podemos, simplemente, intentar reaccionar a otras crisis de manera reactiva, es decir, después de que la muerte y la destrucción ya estén sobre nosotros. Si esto se cumple la humanidad

habrá perdido una oportunidad valiosa de sacar algo provechoso de esta trágica experiencia. Pero, en lugar de lo anterior, podemos ser más creativos, intuitivos y solidarios. La filosofía, la paleohistoria, la etnohistoria y la sociobiología muestran que el ser humano tiene un maravilloso potencial para aprender y hacerse posible en el mundo. Pero para vivir en un mundo *habitable* y *saludable* necesitamos no solo de la ciencia, sino también de la sabiduría. Necesitamos aprender a prepararnos anticipadamente antes de que las pandemias lleguen a nuestra casa y para ello necesitamos desarrollar una nueva visión de la salud planetaria. Estamos requerimos de una sabiduría práctica ecológica y una ecosofía de la salud global para poder redireccionar nuestro destino común en peligro. Y necesitamos compasión, justicia ecológica y solidaridad global para abordar las causas fundamentales subyacentes y para aventurarnos a plantear las preguntas sobre el futuro de la salud planetaria. Naess (1989b, p. 135) sugiere que, debido a la severa limitación de nuestro conocimiento, a veces la complejidad de la realidad se nos revela en situaciones límite como la muerte y, podríamos agregar, la enfermedad y la fragilidad corporal, pero a pesar de ello, el admitir que “todas las cosas vienen juntas” (“Everything hangs together”) es experimentado como un valor positivo. Y así, nosotros podemos participar y tomar cuidado de algo más que nuestro propio self. Esta es la idea del cuidado relacional; para cuidar de otros no necesitamos disponer de un conocimiento científico acabado, pues el ser humano puede cuidar activamente de otros cuando advierte que algo allí está en peligro, es decir, cuando logramos valorar nuestros intereses como continuos con los intereses de otros. Naess argumenta que la experiencia espontánea tiene tanto elementos factuales como normativos. Esto sugiere que la experiencia del cuidado está arraigada en las relaciones constitutivas entre la vida humana, la vida no humana y los lugares que habitamos. Lo anterior permite formular dos ideas centrales que están en el corazón de la ecosofía T: primero, que la habilidad humana para disfrutar de

manera saludable y respetuosa del mundo circundante “puede ser perfeccionada” (Naess, 1989, p. 23) y, segundo, que a medida que cuidamos más y *mejor* de la vida no humana más y mejor cuidamos de los seres humanos (Naess, 2002, p. 107). Naess piensa que el hecho de extender nuestra capacidad de cuidar y nuestro trato amistoso para incluir a otros seres vivientes no tiene por qué implicar descuido por el mundo y las relaciones entre humanos y, mucho menos, “odio” a los humanos. El cuidado no debe concebirse como algo que pueda venir “envasado en una botella”. Naess ataca la posición de quienes consideran que ‘entre más se cuida del ambiente y de la vida no humana menos cuidado queda para los seres humanos’. Esto resulta ser contencioso. Lo contrario parece más razonable: a medida que aprendemos a *cultivar* nuestras relaciones con la vida no humana más y mejor cuidamos de los seres humanos y del planeta Tierra como un todo (2002, p. 107). La idea del *cuidado relacional* que está en el corazón de la ecosofía T es la idea de un cuidado que *crece* en la medida en que se *ejercita* y se *actualiza*. Quien ha cultivado su capacidad de amar y de cuidar no se empobrece, ni se siente amenazado o disminuido al reconocer su necesidad de afecto, cuidado y atención. Y, a la inversa, quien ha desarrollado y cultivado sus capacidades para respetar y cuidar de algo más que su propio yo, su casa, su comunidad o su propio país será capaz, a su vez, de extender su cuidado hacia otros lugares, paisajes y comunidades de vida: “Simplemente extendiendo el cuidado de uno más allá del propio ego, uno se realiza más a sí mismo” (Naess, 2002, p. 113). La visión de Naess puede precisarse aún más en contraste con la visión del Ser saludable proveniente de la ética del cuidado. Como nota Bendik-Keymer, ser ecológico (2006, p. 17), “es ser en una relación moral y saludable con el mundo

natural²⁶⁷. Bendik-Keymer (2006, p. 87) considera que la noción de la madurez humana de Naess “se muestra falsa e insensible a quienes somos”, puesto que “[l]a naturaleza ya alcanza dentro de la vida humana el nivel de la autocomprensión” y agrega Bendik-Keymer:

Y el hecho de que haya partes del sentido común llenas de identificación ecológica sugiere que la psicología de tal identificación no tiene por qué limitarse a una unidad casi mística. Somos más verdes de lo que pensamos. *La disponibilidad psicológica de conexiones con el universo más vasto de la vida está más en casa en común, un sentido humano que la ecología profunda admite*. De hecho, tenemos necesidad solo de ser veraces con nosotros mismos, no reestructurarnos completamente a nosotros mismos, para reconectar con tales identificaciones (Ibid., p. 87).

Sin embargo, y como se mostró en los capítulos precedentes de esta investigación, la visión del *self-ecológico* de Naess dice relación con un sentido de unidad en la pluralidad; él rechaza la tesis de la indistinguibilidad o la unidad mística. Lo que Naess sugiere se ajusta más a una visión aristotélica ligada al autocultivo del *self-ecológico*. Como él sostiene: “Es posible extender el cuidado, reforzarlo y cultivarlo. El cuidado no es constante ni inmutable. Es por eso por lo que he propuesto el lema “Cuidado extendido por los seres no humanos, cuidado más profundo por los seres humanos” (2002, p. 107). El *cuidado relacional*, por tanto, no es algo que podamos encontrar fácilmente en una botella en uno de nuestros supermercados, no es un elixir para librarnos de todos nuestros problemas, sino un recordatorio que en el mundo hay niños muriendo de hambre, mujeres sufriendo violencia de género y comunidades padeciendo el racismo ecológico. Pero también bosques húmedos, cientos de especies y animales silvestres, poblaciones y ecosistemas enteros que están siendo abusados y aniquilados. Así, una *relación acorde y ética* con la vida más que humana demanda de la eco-sabiduría (Xiang, 2016; Yang, Bo & Young, 2019). La eco-sabiduría puede ayudarnos a pensar muy seriamente lo que queremos decir cuando afirmamos que queremos desarrollar

²⁶⁷ “Somos ecológicos cuando nos relacionamos moral y saludablemente con la esfera de la Tierra – su biósfera– manteniendo las condiciones ambientales en las cuales expresamos lo que es mejor en nosotros y tenemos una vida humana saludable, incluyendo por supuesto una vida moral” (Bendik-Keymer, 2006, p. 17).

nuestros sentimientos de simpatía, cuidado y respeto por *toda* la vida y también cuando decimos que queremos contribuir a la *salud planetaria*. Naess (2012, p. 114) sostiene: “Por tanto, no es sólo en las relaciones humanas donde se despierta la simpatía. Los seres humanos tenemos una cualidad especial en el sentido de que también podemos identificarnos fácilmente con otros tipos de seres vivos. A través de este tipo de identificación, reconocemos algo de nosotros mismos en la otra criatura, o algo de la otra criatura en nosotros mismos” El cuidado relacional concierne al desarrollo afectivo y emocional y es una experiencia arraigada en nuestras identificaciones y en nuestro trato con y en el mundo. La experiencia del cuidado exige cuidar de la vida humana y no humana y ese cultivo de self-ecológico es una tarea inacabada. Esta necesidad del cuidado relacional y de una respuesta ecológica acorde a la magnitud de la crisis ecológica y de salud planetaria que vivimos se hace patente en la destrucción de los bosques y en las múltiples crisis generadas por la COVID-19. Hoy necesitamos extender y profundizar el cuidado hacia la vida no humana y necesitamos cuidar mejor de los seres humanos que sufren. Necesitamos hacer las dos cosas, no es o lo uno o lo otro, sino que debemos hacer las dos cosas simultáneamente si queremos preservar y restaurar la salud de la Tierra.

6. CONCLUSIONES

1. Esta investigación buscó balancear dos afirmaciones normativas que forman parte del núcleo especulativo de la ecosofía de Naess, a saber: la idea de una genuina preocupación por la ecosfera y los ambientes concretos y la idea de una preocupación prudencial por la vida humana y no humana. La posición de fondo que se desarrolló en la última parte de la investigación sugiere que una visión antropológica profunda puede articularse a una versión del ecocentrismo moderado para superar algunos de las inconsistencias del igualitarismo

radical. La antropología profunda sostiene que el ser humano puede desarrollar la conciencia ecológica para ser consciente de la situación de la vida en la Tierra. El ser humano tiene el potencial de desarrollar un estilo de vida moderado para satisfacer las “necesidades básicas humanas” sin poner en riesgo la capacidad de otros seres y de las generaciones futuras para desarrollar sus propias formas de florecimiento. Siguiendo este planteamiento, puede concluirse que las nociones de self ecológico, florecimiento de todos los seres, estilos de vida saludables – que Naess desarrolla en conexión con su teoría de la Self-realización–, pueden ofrecer una vía para repensar la salud como vulnerabilidad, relacionalidad e interdependencia. Esto exige repensar los bienes ecológicos “más allá” de las necesidades de las comunidades humanas describiendo los beneficios como *inclusivos* para todos los actores: humanos, animales, ecosistemas, el planeta Tierra y las generaciones actuales y futuras. Conceptualizar la salud como un “bien universal” y como un “concepto normativo” (Fedoryka, 1997) permite repensar las prioridades y metas de la salud humana en conexión con problemas a largo plazo vinculados con la salud ecológica, la posibilidad de una vida futura valiosa y la sostenibilidad ambiental.

2. Las nociones de Self-realización, proceso de identificación, Self-ecológico e interdependencia de intereses entre la vida humana y no humana pueden ayudar a clarificar el alcance normativo y descriptivo del enfoque de One-Health abriendo nuevos caminos hacia la reconstrucción de la salud planetaria a largo plazo. El concepto de salud planetaria, que surgió a finales de los años 70s, se utilizó constantemente para subrayar que la salud humana está acoplada a la salud de los sistemas naturales dentro de la biosfera de la Tierra. Los conceptos de vulnerabilidad e interdependencia ayudan a clarificar el alcance normativo del enfoque de One-Health. La idea de vulnerabilidad en la época tecnocientífica concierne

a la vulnerabilidad de la Tierra, a la vulnerabilidad de la vida humana y no humana y a la vulnerabilidad del ambiente local-global planetario.

La vulnerabilidad de la Tierra atañe a la pérdida de la capacidad de los sistemas geobioquímicos de la Tierra para autorrenovarse. En nuestra época tecnocientífica, el *daño* ecológico de los sistemas terrestres es multidimensional y tiene efectos en cascadas sobre la capacidad de sobrevivencia de distintas formas de vida y culturas. Las tecnologías ligadas al sistema de producción capitalista, la agricultura animal y la expansión de asentamientos humanos, entre otros muchos otros factores, está llevando al Planeta Tierra a un estado de “enfermedad duradera” y difícil de superar por medios tecnológicos. La crisis ecológica como notó Jonas tiene una repercusión a largo plazo y plantea un desafío ético que atañe no sólo a supervivencia de las actuales generaciones, sino que envuelve al mismo tiempo a las generaciones futuras. Debido a ello, el problema ambiental es un problema transfronterizo, transhistórico y transgeneracional (Becchi & Tibaldeo, 2016; Hans Jonas, 2015; Pierron, Jean Philippe & Pommier, 2016; Pommier, 2019a).

Al reflexionar sobre la vulnerabilidad necesitamos pensar el vínculo entre la vulnerabilidad de la vida humana y no humana. La vulnerabilidad humana concierne, primeramente, a nuestra fragilidad corporal, afectiva y cognitiva; la muerte, la enfermedad y las múltiples dolencias a las que estamos abiertos desde el comienzo de la vida hacen que la vulnerabilidad no sea simplemente un dato más entre otros, sino que ella es la condición básica de nuestra existencia; al haber perdido nuestra especialidad biológica junto con la habilidad para adaptarnos a un ambiente específico, los humanos – como ninguna otra forma de vida –, somos no solo biológica sino ontológicamente vulnerables (Gilson, 2018; Marcos, 2016). La vulnerabilidad ontológica dice relación a nuestra existencia situada en el mundo y

vincula con la estructura de la subjetividad; su “condición trascendental, que apunta a una apertura y plasticidad que hace posible la transformación” (Gilson, 2014, p. 10).

3. A lo largo de la tesis se tematizó la vulnerabilidad como un concepto multidimensional que concierne a “nuestra naturaleza relacional y encarnada (vulnerabilidad ontológica) y a nuestra existencia necesariamente situada e impredecible (vulnerabilidades situacionales)” (Boublil, 2018, p. 183), pero, además, a nuestra fragilidad como *animales relacionales y dependientes* derivada de nuestras instituciones y prácticas sociales (vulnerabilidad social)²⁶⁸. Por lo anterior, resulta insostenible pensar en la vulnerabilidad humana sin pensar, al mismo tiempo, la vulnerabilidad de la vida no-humana. En otras palabras, el enfoque One-Health requiere que entendamos la salud no como un “bien exclusivamente humano”, sino como un “bien universal” que compartimos con otras especies y, en últimas, con la Tierra como un todo. Es todavía oportuno no solo evocar los conceptos de salud de la Tierra de Leopold y la noción de un self saludable y maduro de Naess, sino intentar ponerlos en práctica a través de nuestros estilos de vida, ecologías corporales y disposiciones habituales vinculadas al consumo, el ocio, el deporte y a la dieta. Dirigir las preocupaciones centrales de la salud pública más allá de la consideración de solo las necesidades e intereses de las comunidades humanas para incluir nuestras dependencias e intereses compartidos con las poblaciones animales y los ecosistemas contribuiría de alguna manera a incorporar los objetivos de la One-Health en enfoques más comprensivos de salud pública y medicina preventiva planetaria. Promover la salud como un “bien universal” tiene el potencial de generar una reorientación profunda de las metas y prioridades de la salud global. Si podemos pasar de una visión que justifica el daño infringido sobre animales y ambientes desde una

²⁶⁸ (MacIntyre, 2001; Mackenzie, 2013).

perspectiva utilitarista liberal a una visión integradora capaz de valorar los intereses y valores *en juego* de manera proporcionada y prudencial, llegaremos a ver que el cuidado de la vida humana y no humana no sólo no entran en discrepancia, sino que son las dos dimensiones de una misma salud para un mismo planeta.

4. Al presentar dilemas morales al interior del enfoque de One-Health, se pudo corroborar la inconsistencia de ciertas medidas de control de las enfermedades zoonóticas como el sacrificio de animales sanos. Para robustecer este enfoque, los profesionales sanitarios y los responsables de la formulación de políticas deberían hacer más explícitos sus principios e hipótesis últimas vinculadas al valor de la vida como un todo. En el caso puntual de los dilemas morales planteados – (a) la política de búsqueda y destrucción de bacterias multirresistentes en granjas de cerdos en Noruega y (b) la política excepcionalista de los Países bajos que ordenó el sacrificio masivo de visones –, convendría aplicar el principio de igualitarismo de dos factores de VanDe veer (1979). “Esto significa que los intereses humanos periféricos no se aceptan como razón suficiente para tomar medidas de control de enfermedades zoonóticas que dañan seriamente los intereses básicos de los animales. Además, estas medidas no deberían afectar negativamente a la resiliencia a largo plazo de los animales y los ecosistemas” (van Herten et al., 2019, p. 32). La pandemia que vivimos es una prueba de fuego para avanzar hacia la construcción de un mundo más justo y solidario y una oportunidad sin igual para atrevernos a plantear el asunto de la solidaridad ecológica en toda su profundidad. Para avanzar en esta dirección necesitamos movilizar nuestras emociones humanas. Como Naess (2002, p. 117) escribe: “Una parte significativa de la maduración emocional radica en convertir los sentimientos negativos en positivos. En tal proceso de maduración nos hacemos más conscientes de qué valores de la vida son fundamentales para nosotros. Esto hace que sea más fácil establecer prioridades. Sin

embargo, la maduración no implica que debamos controlar o moderar nuestra vida emocional, sino que debemos hacerla más accesible y elevarla a un nivel consciente para nosotros mismos”. Naess considera que parte de la maduración emocional concierne a la capacidad para establecer autolimitaciones a nuestras prácticas destructivas y promover nuevas ecosofías que lleven a la ampliación del self hacia el surgimiento de un nuevo tipo de subjetividad, la subjetividad ecológica; una subjetividad arraigada al lugar pero capaz de trascender identificaciones primarias (la familia, el pueblo, la nación) hasta alcanzar una identificación relacional con las diversas formas de vida con las que estamos interactuando desde el comienzo de nuestras vidas. Naess considera que uno de los objetivos de la filosofía de vida debe ser “caracterizar las propias acciones como hermosas y no como obligaciones”. Esto exige acometer el riesgo de llevar una vida ‘en el aire abierto’, es decir, acometer la tarea de hacer y aspirar a lo mejor y a lo más elevado en lugar de resignarse en buscar el *mal menor* o la *máxima ganancia*. Esta tesis ha sido escrita en su última versión en un tiempo signado por la incertidumbre y el sufrimiento indecible de millones de personas quienes han tenido que despedir a sus familiares en la distancia; sin un testigo y sin testimonio. Esta difícil travesía nos pone una vez más ante un hecho decisivo, pero que muchas veces solemos eludir de diferentes maneras: Los humanos no solo “tenemos un cuerpo”, sino que “somos un cuerpo” que está en continua interacción con el ambiente y, por ese mismo hecho, también estamos *abiertos* y *expuestos* en diversos grados a los ataques de virus, bacterias, mosquitos y otros microorganismos que pueden poner en grave riesgo nuestra salud. Recíprocamente, los animales no humanos están abiertos al daño por la producción animal, la agricultura y los estilos de vida no sustentables. Algunas formas de agricultura tienen efectos a largo plazo sobre la salud de los bosques y la vida silvestre. Por ejemplo, la agricultura animal industrial mata más de 100 mil millones de animales al año; consume grandes cantidades de tierra, agua

y energía; y produce grandes cantidades de desechos, contaminación y emisiones de gases de efecto invernadero. Estos impactos plantean difíciles cuestiones éticas. ¿Qué le debemos a los animales, las plantas, las especies y los ecosistemas? ¿Qué le debemos a la gente de otras naciones y de las generaciones futuras? (Schlottmann & Sebo, 2019). Para citar un solo ejemplo, la industria animal de pieles ha hecho deliberadamente vulnerables a ciertos animales como las chinchillas, ardillas, zorros y visones. En el caso de los visones de Países Bajos, se presume que un trabajador de una de las granjas enfermo de COVID-19 pudo haber transmitido la enfermedad a los visones. Lo mismo aplica a otros casos en los que animales que están en cautiverio en zoológicos adquirieron la enfermedad a través del contacto con uno de sus cuidadores humanos. Esto muestra que vulnerabilidad a los patógenos es compartida y en ambas direcciones.

5. Finalmente, la idea de vulnerabilidad en la época tenocientífica concierne a una nueva forma de vulnerabilidad que todavía necesitamos repensar más profundamente. No se trata de una vulnerabilidad que pueda ser superada a través de la administración técnico-racionalista del ambiente global o mediante el desarrollo de más tecnologías para el mejoramiento humano, sino que la vulnerabilidad existencial pone en juego la aspiración de los seres humanos de vivir bien en un planeta frágil y vulnerable. Y esta vulnerabilidad de la Tierra herida y amenazada nos convoca a dar un salto hacia adelante repensando nuestro lugar y nuestra relación con el mundo. Estos dos primeros años de la pandemia COVID-19 son también decisivos para el futuro de la vida humana. Hoy, es claro que no solo estamos afrontando el “cambio climático antropogénico”, sino que, además, entramos en un punto sin retorno de la emergencia climática global. Los incentivos que se brinden para generar una economía y una agricultura viables ayudarán a consolidar una cultura preventiva de la salud planetaria. Solo una cultura del cuidado y de la hospitalidad con la Tierra puede integrar los

intereses y perspectivas de las presentes y futuras generaciones en el esfuerzo por hacer posible el florecimiento vulnerable de la vida humana y no humana. El mundo postcovid, debe garantizar la equidad, la justicia social, la ecosolidaridad como condiciones indispensables para construir un mundo digno para las presentes y futuras generaciones. Y este intento por construir un mundo de bienes comunes debe integrar las preocupaciones por la salud humana, animal y ambiental en una misma inquietud por la salud planetaria. Para comprender en profundidad y en plenitud nuestro destino común en peligro necesitamos ir más allá del sueño de la autonomía y la autosuficiencia para reconocer, sin caer en fanatismos o en posiciones extremas, nuestra vulnerabilidad ontológica como un valor positivo: “Vivir la mortalidad y la eternidad en el presente nos deja las manos libres para construir un mundo mejor, no a partir de estrategias y proyectos, sino de la libertad de espíritu, abiertos a lo que la plenitud de la vida pueda traer” (Panikkar, 2021, p. 32).

7. Bibliografía

- Abram, D. (1988). Merleau-Ponty and the Voice of the Earth. *Environmental Ethics*, 10(2), 101–120. <https://doi.org/10.5840/enviroethics19881027>
- Abram, D. (1997). *The spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-than-Human World*. Vintage Books.
- Abram, D. (2014). On Depth Ecology. *The Trumpeter*, 30(2), 101–105. <http://trumpeter.athabascau.ca/index.php/trumpet/issue/view/116>
- Achal, Vareniam & Mukherjee, A. (2019). *Ecological Wisdom Inspired Restoration Engineering* (A. Achal, Vareniam & Mukherjee (ed.)). Springer. doi.org/10.1007/978-981-13-0149-0
- Aguirre et al. (2016). One health—Transdisciplinary opportunities for SETAC leadership in integrating and improving the health of people, animals, and the environment. *Environmental Toxicology and Chemistry*, 35(10), 2383–2391. <https://doi.org/10.1002/etc.3557>
- Aguirre, L. (2013). *Res Cogitans Bergson’s Environment: Towards an Ecological Understanding Bergson’s Environment*. 4(1).
- Aho, James & Aho, K. (2009). *Body matters. A Phenomenology of Sickness, Disease, and Illness*.

Lexington Books.

- Aladro-Vico, E. (1998). Walter Benjamín-Simone Weil: una teoría de la atención. *CIC. Cuadernos de Información y Comunicación*, 0(4), 53–61. <https://doi.org/10.5209/CIYC.8246>
- Allen, D. (2016). Traditional Philosophies and Gandhi's Approach to the Self in Pain. In S. K. G. and P. G. Jung (Ed.), *Cultural Ontology of the Self in Pain* (pp. 111–131). Springer. <https://doi.org/10.1007/978-81-322-2601-7>
- Anderson et al. (2004). Emerging infectious diseases of plants: Pathogen pollution, climate change and agrotechnology drivers. *Trends in Ecology and Evolution*, 19(10), 535–544. <https://doi.org/10.1016/j.tree.2004.07.021>
- Andorno, Roberto & Baffone, C. (2014). Human Rights and the Moral Obligation to Alleviate Suffering. In Ronald M. Green and Nathan J. Palpant (Ed.), *Suffering and Bioethics*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199926176.001.0001>
- Andorno, R. (2011a). Four paradoxes of human dignity. In F. T. J. Joerden, E. Hilgendorf, N. Petrillo (Ed.), *Menschenwürde und moderne Medizintechnik* (Issue 50, pp. 131–140). Nomos Verlag. <https://doi.org/10.5167/uzh-50570>
- Andorno, R. (2011b). Four Paradoxes of Human Dignity. *Menschenwürde Und Moderne Medizintechnik*, 131–141. <https://doi.org/https://doi.org/10.5167/uzh-50570>
- Andorno, R. (2013). The dual role of human dignity in bioethics. *Med Health Care and Philos*, 16, 967–973. <https://doi.org/10.1007/s11019-011-9373-5>
- Andrieu, Bernard & da-Nobrega, P. (2020). From Slowness to Deepening: The Way of Emergent Awareness. *Sport, Ethics and Philosophy*, 00(00), 1–13. <https://doi.org/10.1080/17511321.2020.1819863>
- Andrieu et al. (2018). Body ecology: a new philosophy through cosmotic emersiology. *Auc Kinanthropologica*, 54(1), 16–27. <https://doi.org/10.14712/23366052.2018.2>
- Angier, Bradford & Angier, V. (2015). *At Home in the Woods: Living the Life of Thoreau Today*. Down East Books.
- Anker, P. (2020). *The Power of the Periphery: How Norway Became an Environmental Pioneer for the World*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108763851>
- Annamalai, A. (2019). Gandhi's Experiments With Health. *Indian Journal of Medical Research*, 149(7), 57–61. <https://doi.org/10.4103/0971-5916.251658>
- Anomaly, J. (2005). Nietzsche's Critique of Utilitarianism. *Journal of Nietzsche Studies*, 29, 1–15. <https://www.jstor.org/stable/20717848>
- Antoine-Moussiaux, N., Janssens de Bisthoven, L., Leyens, S., Assmuth, T., Keune, H., Jakob, Z., Hugé, J., & Vanhove, M. P. M. (2019). The good, the bad and the ugly: framing debates on

- nature in a One Health community. *Sustainability Science*, 14(6), 1729–1738.
<https://doi.org/10.1007/s11625-019-00674-z>
- Antolick, M. (2002). Deep Ecology and Heideggerian Phenomenology. *Environmental Philosophy*, 1(2), 20–27. <https://doi.org/10.5840/envirophil2004123>
- Aoyama, Mami & Hudson, M. (2014). No Better Medicine: Health in American Environmental Writing. *EcoHealth*, 11, 461–463. <https://doi.org/10.1007/s10393-014-0943-x>
- Aquino, T. de. (1993). Suma de teología. In Martínez et al. (Ed.), *Biblioteca de Autores Cristianos*.: Vol. . Biblioteca de Autores Cristianos.
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (T. A. Poljak (ed.)). Península. <https://doi.org/10.12681/conatus.11843>
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. University of Chicago Press.
http://sduk.us/afterwork/arendt_the_human_condition.pdf
- Aristóteles. (1978). *Acerca del alma*. Gredos.
- Aristóteles. (1988). *Política*. Gredos. [http://www.bcnbib.gov.ar/uploads/ARISTOTELES,Politica\(Gredos\).pdf](http://www.bcnbib.gov.ar/uploads/ARISTOTELES,Politica(Gredos).pdf)
- Aristóteles. (1993). *Ética Nicomáquea*. Gredos.
<https://unaclasedefilosofia.files.wordpress.com/2015/11/aristoteles-etica-nicomaquea-etica-eudemia-gredos.pdf>
- Armstrong-Buck, S. (1986). Whitehead’s Metaphysical System as a Foundation for Environmental Ethics. *Environmental Ethics*, 8(3), 241–259. <https://doi.org/10.5840/enviroethics1986834>
- Arrow et al. (1996). The environment, carrying capacity and economic growth. *Ecological Applications*, 15, 91–95. [https://doi.org/https://doi.org/10.1016/0921-8009\(95\)00059-3](https://doi.org/https://doi.org/10.1016/0921-8009(95)00059-3)
- Attfield, R. (1993). Sylvan, Fox and Deep Ecology: A View from the Continental Shelf. In *Environmental Values* (Vol. 2).
- Baggett, Travis & Gaeta, J. (2021). COVID-19 and homelessness: when crises intersect. *The Lancet Public Health*, 6(4), e193–e194. [https://doi.org/10.1016/S2468-2667\(21\)00022-0](https://doi.org/10.1016/S2468-2667(21)00022-0)
- Baird Callicott, J. (2017). Notes on “Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World.” *Worldviews: Environment, Culture, Religion*, 21(3), 235–250.
<https://doi.org/10.1163/15685357-02103003>
- Bambino et al. (2021). The Disproportionate Impact of COVID-19 on Racial and Ethnic Minorities in the United States. *Clinical Infectious Diseases Viewpoints*, 72, 705–708.
<https://doi.org/10.1093/cid/ciaa815>
- Baquedano, S. (2019). Ecocide or Environmental Self-Destruction? *Environmental Ethics*, 41(3), 237–247. <https://doi.org/10.5840/enviroethics201941324>

- Barnhill, D. (2001). Relational Holism. Huayan Buddhism and Deep Ecology. In and R. S. G. David Landis Barnhill (Ed.), *Deep Ecology and World Religions : New Essays on Sacred Ground* (pp. 77–106). State University of New York Press.
- Barret, Gary y Odum, E. (2000). The Twenty-First Century: The World at Carrying Capacity. *BioScience*, 50(4), 363–368. [https://doi.org/10.1641/0006-3568\(2000\)050\[0363:ttfctw\]2.3.co;2](https://doi.org/10.1641/0006-3568(2000)050[0363:ttfctw]2.3.co;2)
- Barrett, M. A., & Osofsky, S. (2013). *One Health: Interdependence of people, other species and the planet* (4th (ed.)). Saunders Elsevier.
- Bartlomiej, L. (2010). Enlightened self-interest: in search of the ecological self (a synthesis of Stoicism and ecosophy). *Praxis*, 2(2), 26–44. <http://www.castela.net/praxis/vol2issue2/2.2Lenart.pdf>
- Basl, J. (2010). Restitutive restoration: New motivations for ecological restoration. *Environmental Ethics*, 32(2), 135–148. <https://doi.org/10.5840/enviroethics201032216>
- Bastons, Miquel & Armengou, J. (2016). Human Habitat, Space and Place. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 29(4), 559–570. <https://doi.org/10.1007/s10806-016-9617-8>
- Baumann et al. (1981). Altruism as Hedonism: Helping and Self-Gratification as Equivalent Responses. *Journal of Personality and Social Psychology*, 40(6), 1039–1046. <https://doi.org/https://doi.org/10.1037/0022-3514.40.6.1039>
- Beatley, T. (2016). The Power of Urban Nature: The Essential Benefits of Biophilic Urbanism. In *Handbook of Biophilic City Planning and Design*. Island Press. https://doi.org/10.5822/978-1-61091-621-9_1
- Becchi, Paolo & Franzini Tibaldeo, R. (2016). The Vulnerability of Life in the Philosophy of Hans Jonas. In E. Masferrer, Aniceto & García-Sánchez (Ed.), *Human Dignity of the Vulnerable in the Age of Rights: Interdisciplinary Perspectives* (pp. 81–120).
- Becchi, P. (2011). Our Responsibility Towards Future Generations. In K. Mathis (Ed.), *Efficiency, Sustainability, and Justice to Future Generations* (pp. 77–96). Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-007-1869-2_4
- Belay et al. (2017). Zoonotic disease programs for enhancing global health security. *Emerging Infectious Diseases*, 23(December), S65–S70. <https://doi.org/10.3201/eid2313.170544>
- Bell, N. M. (2013). Environmental hermeneutics with and for others: Ricoeur’s ethics and the ecological self. In Clingerman et al. (Ed.), *Interpreting Nature: The Emerging Field of Environmental Hermeneutics* (pp. 141–159). Fordham University Press. <https://doi.org/10.1515/9780823254286-009>
- Bendik-Keymer, J. (2006). *The Ecological Life: Discovering Citizenship and a Sense of Humanity*.

Rowman and Littlefield.

- Bergson, H. (1911). *Creative Evolution*. Henry Holt and Company.
- Berry, T. (1999). *The Great Work: Our Way into the Future*. Bell Tower.
- Beyer, J. (1995). *Experiencing the Self as Being Part of Nature: A Phenomenological-Hermeneutical Investigation into the Discovery of the Self in and as the Flesh of the Earth*. [Department of Psychology and the Graduate School of Arts and Sciences Duguesne University]. <https://doi.org/10.16953/deusbed.74839>
- Bhaskar, R., Høyer, K. & Næss, P. (2012). A biosophical perspective: humans as tragic species. In *Ecophilosophy in a world of crisis: Critical realism and the Nordic contributions* (p. 234). Routledge.
- Bigwood, C. (2004). Standing and Stooping to Tiny Flowers. *Environmental Philosophy*, 1(2), 28–45. <https://doi.org/10.5840/envirophil2004124>
- Blakemore, P. (2000). Reading Home Thoreau, Literature, and the Phenomenon of Inhabitation. In R. Schneider (Ed.), *Thoreau's Sense of Place. Essays in American Environmental Writing* (pp. 115–132). University of Iowa Press.
- Bloechl, J. (1998). The virtue of history. Alasdair MacIntyre and the rationality of narrative. *Philosophy & Social Criticism*, 24(1), 43–61. <https://doi.org/10.1177/019145379802400103>
- Blok, V. (2015). The Human Glance, the Experience of Environmental Distress and the “Affordance” of Nature: Toward a Phenomenology of the Ecological Crisis. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 28(5), 925–938. <https://doi.org/10.1007/s10806-015-9565-8>
- Blühdorn, I. (2017). Post-capitalism, post-growth, post-consumerism? Eco-political hopes beyond sustainability. *Global Discourse*, 7(1), 42–61. <https://doi.org/10.1080/23269995.2017.1300415>
- Bodian, Sthepan & Naess, A. (1982). Simple In Means, Rich In Ends: A Conversation With Arne Naess. *The Ten Directions*, 1–8. https://openairphilosophy.org/wp-content/uploads/2019/02/OAP_Naess_Int_Bodian.pdf
- Boeri, M. D. (2018). Soul and Mind in Greek Thought. Psychological Issues in Plato and Aristotle. In Boeri et al. (Ed.), *Studies in the History of Philosophy of Mind* (Vol. 20, pp. 153–176). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-78547-9_8
- Bookchin, M. (1987). Social Ecology versus “Deep Ecology”: A Challenge for the Ecology Movement. *Green Perspectives: Newsletter of the Green Progra Project*, 4, 5, 1–19. <http://www.environment.gen.tr/deep-ecology/64-social-ecology-versus-deep-ecology.html>
- Bookchin, M. (1993). *Deep Ecology and Anarchism: A Polemic*. Freedom Press.

- <https://theanarchistlibrary.org/library/various-authors-deep-ecology-anarchism.pdf>
- Bookchin, M. (1995). *The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism*. Black Rose Books.
- Bos, A. (2010). Aristotle on God as principle of Genesis. *British Journal for the History of Philosophy*, 18(3), 363–377. <https://doi.org/10.1080/09608781003779750>
- Bostrom, N. (2011). Una Historia del Pensamiento Transhumanista. *Argumentos de Razón Técnica*, 14, 157–191. http://institucional.us.es/revistas/argumentos/14/art_7.pdf
- Boublil, E. (2018). The Ethics of Vulnerability and the Phenomenology of Interdependency. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 49(3), 183–192. <https://doi.org/10.1080/00071773.2018.1434952>
- Bragg, E. A. (1996). Towards ecological self: Deep ecology meets constructionist self-theory. *Journal of Environmental Psychology*, 16(2), 93–108. <https://doi.org/10.1006/jevp.1996.0008>
- Branch, M.P., & Pierce, J. (1996). “Another name for health”: Thoreau and Modern Medicine. *Literature and Medicine*, 15(1), 129–145. <https://doi.org/10.1353/lm.1996.0001>
- Bratman, S. (1997). The health food eating disorder. *Yoga Journal*, 42–50.
- Bratman, Steven. (2017). Orthorexia vs. theories of healthy eating. *Eating and Weight Disorders*, 22(3), 381–385. <https://doi.org/10.1007/s40519-017-0417-6>
- Braune, J. (2014). Erich fromm and Thomas Merton. Biophilia, Necrofilia, y Mesianismo. In S.J. Miri et al. (eds.) (Ed.), *Reclaiming the Sane Society Essays on Erich Fromm’s Thought* (pp. 137–146). Sense Publishers.
- Brennan, A. (2013). Deep Ecology. In H. LaFollette (Ed.), *The International Encyclopedia of Ethics*. (pp. 1235–1241). Wiley-Blackwell.
- Brondizio, E. S., O’Brien, K., Bai, X., Biermann, F., Steffen, W., Berkhout, F., Cudennec, C., Lemos, M. C., Wolfe, A., Palma-Oliveira, J., & Chen, C. T. A. (2016). Re-conceptualizing the Anthropocene: A call for collaboration. *Global Environmental Change*. <https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2016.02.006>
- Brown, Charles & Toadvine, T. (2003). *Eco-Phenomenology. Back to the Earth Itself* (C. S. Brown & T. Toadvine (eds.)). SUNY.
- Brown, Steven & Stenner, P. (2001). Being Affected: Spinoza and the Psychology of Emotion. *International Journal of Group Tensions*, 30(1), 81–105. <https://doi.org/10.1023/A:1026658201222>
- Brown, G. (2015). Living too long. *EMBO Reports*, 16(2), 137–141. <https://doi.org/10.15252/embr.201439518>
- Buchanan, B. (2008). Jakob von Uexküll’s Theories of Life. In *Onto-ethologies: The animal*

- Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*. (Issue 1920, pp. 7–27). State University of New York Press.
- Bugallo, A. (2011). Ontología relacional y Ecosofía en Arne Naess. *Nuevo Pensamiento*, 1, 151–174.
<http://www.editorialabiertaia.com/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/article/view/10>
- Bugallo, A. (2015). *Filosofía ambiental y Ecosofías*. Arne Naess, Spinoza y James. Prometeo.
- Cafaro, P. (2004). *Thoreau's Living Ethics. Walden and the Pursuit of Virtue*. The University of Georgia Press.
- Cafaro, P. (2012). Climate ethics and population policy. *Wiley Interdisciplinary Reviews: Climate Change*, 3(1), 45–61. <https://doi.org/10.1002/wcc.153>
- Callicott, B. (1989). *In defense of the land ethic: Essays in Environmental Philosophy*. State University of New York Press.
- Callicott, B. (1992). Aldo 's Leopold Metaphor. In B. D. H. Robert Costanza, Bryan G. Norton (Ed.), *Ecosystem Health: New Goals for Environmental Management* (pp. 42–56). Island Press.
- Callicott, B. (2018). Environmental Ethics in the Anthropocene. *Transtext(e)s Transcultures 跨文本跨文化*, 13, 1–20. <https://doi.org/10.4000/transtexts.1064>
- Callicott, J. B. (2013). *Thinking like a planet: the land ethic and the Earth ethic*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.5860/choice.52-0850>
- Cameron, W. S. K. (2013). Must environmental philosophy relinquish the concept of nature? A hermeneutic reply to Steven Vogel. In Clinger et al. (Ed.), *Interpreting Nature: The Emerging Field of Environmental Hermeneutics* (pp. 102–120). Fordham University Press. <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823254255.003.0006>
- Campana, A. (1946). The Origin of the Word “Humanist.” *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 9, 60–73. <https://www.jstor.org/stable/750309>
- Campero, M. B. (2018). Von Uexküll, Jacob Johann (2016): Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres, Buenos Aires, Cactus, 159 p. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 73(2016), 201–204. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.6018/274331>
- Caplan et al. (2014). Should We Prohibit the Use of Chimpanzees and Other Great Apes in Biomedical Research? In R. Caplan, Arthur & Arp (Ed.), *Contemporary Debates in Bioethics* (pp. 261–270). Wiley-Blackwell.
- Capra, F. (1996). *The Web of Life*. Random House Publishers.
- Carrick, P. (2012). Aldo Leopold's Concept of Land Health: Implications for Sound Public Health

- Policy. In and D. S. Laura Westra, Colin Soskolne (Ed.), *Human Health and Ecological Integrity: Ethics, Law, and Human Rights* (pp. 56–65). Francis and Taylor Press.
- Carveth, D. L. (2017). Beyond Nature and Culture: Fromm’s Existentialism. *Psychoanalytic Review*, 104(4), 485–501. <https://doi.org/https://doi.org/10.1521/prev.2017.104.4.485>
- Cassidy, A. (2016). One medicine?: Advocating (inter)disciplinarity at the interfaces of animal health, human health, and the environment. *Investigating Interdisciplinary Collaboration: Theory and Practice Across Disciplines*, 213–235. <https://doi.org/10.36019/9780813585918-013>
- Catoggio, L. (2008). El principio de indisponibilidad del lenguaje y la fusión de horizontes en la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer. *Ideas y Valores : Revista Colombiana de Filosofía*, 57(137), 113–129. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/1490>
- Catton, W. (1983). Need for a new paradigm. *Sociological Perspectives*, 26(1), 3–15. <https://doi.org/https://doi-org.ezproxy2.acu.edu.au/10.2307/1389156>
- Catton, W. R. (1993). Carrying Capacity and the Death. *Sociological Inquir*, 63(2), 202–222. <https://doi.org/https://doi-org.ezproxy2.acu.edu.au/10.1111/j.1475-682X.1993.tb00303.x>
- Celermajer et al. (2020a). Justice Through a Multispecies Lens. *Contemporary Political Theory*, 19(3), 475–512. <https://doi.org/10.1057/s41296-020-00386-5>
- Celermajer et al. (2020b). Multispecies justice: theories, challenges, and a research agenda for environmental politics. *Environmental Politics*, 00(00), 1–22. <https://doi.org/10.1080/09644016.2020.1827608>
- Chalmers, Darlene & Dell, C. (2015). Applying One Health to the Study of Animal-Assisted Interventions. *EcoHealth*, 12(4), 560–562. <https://doi.org/10.1007/s10393-015-1042-3>
- Chamberlain, C. (2018). “The body I call ‘mine’”: A sense of bodily ownership in Descartes. *European Journal of Philosophy*, 3–24. <https://doi.org/10.1111/ejop.12397>
- Cheliotis, L. (2011). Violence and Narcissism: Frommian perspective on Destructiveness under Authoritarianism. *Canadian Journal of Sociology*, 36(4), 337–358. <https://go-gale-com.ezproxy2.acu.edu.au/ps/i.do?id=GALE%7CA276186908&v=2.1&u=acuni&it=r&p=AO NE&sw=w>
- Cheney, J. (1987). Eco-Feminism and Deep Ecology. *Enviromental Ethics*, 9(2), 115–145. <https://doi.org/10.5840/enviroethics19879229>
- Cheney, J. (1991). Book reviews: Arne Naess. Ecology, Community and Lifestyle: Outline 0/an Ecosophy. (1989). *Enviromental Ethics*, 13(3), 263–273. <https://doi.org/10.5840/enviroethics199113344>
- Cheng, A. (2000). Humanity as “A Part and Parcel of Nature”. A Comparative Study of Thoreau’s

- and Taoist. In R. J. Schneider (Ed.), *Thoreaus Sense of Place : Essays in American Environmental Writing* (pp. 207–220). University of Iowa Press.
<https://doi.org/10.2307/j.ctt20q20hz.20>
- Cheng, X. (2013). Aesthetic Engagement, Ecosophy C, and Ecological Appreciation. *Contemporary Aesthetics*, 11.
<https://liverpool.idm.oclc.org/login?url=https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=edsdoj&AN=edsdoj.192633e2ad154c9b888f5928e81cefc9&site=eds-live&scope=site>
- Christian, J. (2019). A deep ecology perspective on extinction. In J. A. & B. Atkins (Ed.), *Around the World in 80 Species*. Routledge.
- Clark, J. P. (2010). A Dialogue with Arne Naess on Social Ecology and Deep Ecology. *The Trumpeter*, 26(2), 20–39.
- Cleaveland et al. (2014). Ecology and conservation: Contributions to One Health. *OIE Revue Scientifique et Technique*, 33(2), 615–627. <https://doi.org/10.20506/rst.33.2.2307>
- Clowney, D. (2013). Biophilia as an Environmental Virtue. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 26(5), 999–1014. <https://doi.org/10.1007/s10806-013-9437-z>
- Cohen et al. (2012). Moral convictions and culling animals: A survey in the Netherlands. *Anthrozoos*, 25(3), 353–367. <https://doi.org/10.2752/175303712X13403555186334>
- Cohen, S. (2014). The Ethics of De-Extinction. *NanoEthics*, 8(2), 165–178.
<https://doi.org/10.1007/s11569-014-0201-2>
- Cohoe, C. (2014). Nous in Aristotle’s De Anima. *Philosophy Compass*, 1–23.
<https://doi.org/10.1111/phc3.12156>
- Collignon, Peter & McEwen, S. A. (2019). One health-its importance in helping to better control antimicrobial resistance. *Tropical Medicine and Infectious Disease*, 4(1).
<https://doi.org/10.3390/tropicalmed4010022>
- Conn, W. E. (1998). Self-Transcendence , the True Self , and Self-Love. *Pastoral Psychology*, 46(5), 323–332. <http://belmont.bme.umich.edu/wp-content/uploads/sites/377/2019/06/3.-Self-Transcendence-the-True-Self-and-Self-Love.pdf>
- Cooper, D. E. (1992). The idea of environment. In D. E. C. and J. A. Palmer (Ed.), *Environment in Question : Ethics and Global Issues* (pp. 163–178). Routledge.
- Cooper, J. (1986). *Reason and human good in Aristotle*. Hackett Publishing.
- Cowell, M. (1993). Ecological Restoration and Environmental Ethics. *Environmental Ethics*, 15(1), 19–32. <https://doi.org/10.5840/enviroethics199315136>
- Crutzen, P.J., Stoermer, E. F. (2000). The Anthropocene. *Global Change Newsl*, 41, 17–18.
- Curtin, D. (1994). Dōgen, Deep Ecology, and the Ecological Self. *Environmental Ethics*, 16, 195–

213. <https://doi.org/10.5840/enviroethics199416233>
- Da-Rocha, A. C. (2009). The value of health in the writings of H. D. Thoreau. *Environmental Values*, 18(2), 201–215. <https://doi.org/10.3197/096327109X438062>
- Dagostino, Vicki & Lake, R. (2014). Fromm’s dialectic of freedom and the praxis of being. In S. J. M. et Al. (Ed.), *Reclaiming the Sane Society: Essays on Erich Fromm’s Thought* (pp. 17–30). Sense Publishers. <https://doi.org/10.1007/978-94-6209-607-3>
- Daily, G. y, & Ehrlich, P. (1996). Population, Sustainability, and Earth’s Carrying Capacity. *Bioscience*, 42, 761–771. https://doi.org/https://doi.org/10.1007/978-1-4612-4018-1_32
- Dalton, D. (2011). Hindu Political Philosophy. In G. Klosko (Ed.), *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy* (pp. 804–818). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199238804.003.0050>
- Daly, H. (1980). *Economics, Ecology, Ethics: Essays Toward a Steady – State Economy*. W. H. Freeman & Company.
- David, P. M., Le Dévédec, N., & Alary, A. (2021). Pandemics in the age of the Anthropocene: Is “planetary health” the answer? *Global Public Health*, 0(0), 1–14. <https://doi.org/10.1080/17441692.2021.1893372>
- Davies, J. (2016). *The birth of the anthropocene*. University of California Press.
- Davies, R. (2012). Ivan Illich on medical nemesis. *Nurse Education Today*, 32(1), 5–6. <https://doi.org/10.1016/j.nedt.2011.08.003>
- Dawson, A. (2011). *Resetting the Parameters Public Health Ethics: Key Concepts and Issues in Policy and Practice*. Cambridge University Press.
- Day, C. (2002). *Spirit & Place*. Taylor & Francis.
- De Jonge, Carien & Whiteman, G. (2014). Arne Naess (1912–2009). In and R. H. Jenny Helin, Tor Hernes, Daniel Hjorth (Ed.), *The Oxford Handbook of Process Philosophy and Organization Studies* (pp. 433–452). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199669356.013.0027>
- De Jonge, E. (2004). *Spinoza and Deep Ecology : Challenging Traditional Approaches to Environmentalism*. Ashgate.
- Deane-Drummond, C. (2004). *The ethics of nature*. Blackwell Pub. <https://www.wiley.com/en-us/The+Ethics+of+Nature-p-9780631229377>
- Deffenbaugh, D. G. (1995). Toward Thinking Like a Mountain: The Evolution of an Ecological Conscience. *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, 78(2), 239–261. <https://www.jstor.org/stable/41178701> Accessed:
- Degeling et al. (2016). Culling and the Common Good: Re-evaluating Harms and Benefits under

- the One Health Paradigm. *Public Health Ethics*, 9(3), 244–254.
<https://doi.org/10.1093/phe/phw019>
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (Trad. Vidal Peña (ed.)). Alfaguara.
- Destoumieux-Garzón et al. (2018). The one health concept: 10 years old and a long road ahead. *Frontiers in Veterinary Science*, 5(FEB), 1–13. <https://doi.org/10.3389/fvets.2018.00014>
- Devall, Bill & Drengson, A. (2005). Arne Naess , His Life and Work Part One: Sections 3 and 4. *Trumpeter*, 21(2), 2–5. <http://trumpeter.athabascau.ca/index.php/trumpet/article/view/68/65>
- Devall, Bill & Sessions, G. (1985). *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Gibbs Smith Publishers.
- Dhama et al. (2013). One World, One Health - Veterinary Perspectives. *Advances in Animal and Veterinary Sciences.*, 1(1), 5–13.
- Di Marco et al. (2018). Changes in human footprint drive changes in species extinction risk. *Nature Communications*, 9(1). <https://doi.org/10.1038/s41467-018-07049-5>
- Di Poppa, F. (2010). Spinoza and process ontology. *Southern Journal of Philosophy*, 48(3), 272–294. <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.2010.00031.x>
- Diehm, C. (2002). Arne Naess, Val Plumwood, and Deep Ecological Subjectivity: A Contribution to the “Deep Ecology-Ecofeminism Debate.” *Ethics and the Environment*, 7(1), 24–38.
<https://about.jstor.org/terms>
- Diehm, C. (2003). The self of stars and stone: Ecofeminism, deep ecology and the ecological self. *The Trumpeter*, 19(3), 31–45.
- Diehm, C. (2004a). Deep Ecology and Phenomenology. *Environmental Philosophy*, 1(2), 20–27.
<https://about.jstor.org/terms>
- Diehm, C. (2004b). Deep Ecology and Phenomenology. *Environmental Philosophy*, 1(2), 20–27.
<https://doi.org/10.2307/26167898>
- Diehm, C. (2006). Arne Naess and the task of gestalt ontology. *Environmental Ethics*, 16(1), 21–35.
<https://doi.org/10.5840/enviroethics200628137>
- Diehm, C. (2020). *Connection to Nature, Deep Ecology, and Conservation Social Science. Huan Nature Bonding and Protecting The Natural World*. Lenxington Books.
- Dierksmeier, Claus & Pirson, M. (2009). Oikonomia versus chrematistike: Learning from Aristotle about the future orientation of business management. *Journal of Business Ethics*, 88(3), 417–430. <https://doi.org/10.1007/s10551-009-0128-7>
- Diffenbaugh et al. (2019). Global warming has increased global economic inequality. *PNAS*, 116(20), 9808–9813. <https://doi.org/10.1073/pnas.1816020116>

- Diubaldo, A. (1997). Gandhi's "Khadi" Spirit and Deep Ecology. *Worldviews*, 1(3), 231–247.
- Dole, A. (2019). *Reframing the Masters of Suspicion: Marx, Nietzsche, and Freud*. Bloomsbury Academic.
<https://doi.org/http://dx.doi.org.ezproxy1.acu.edu.au/10.5040/9781350065208.0010>
- Dolpijn, R. (2013). Insanity and Ecosophy from Guattari and Bateson to Malabou and back to Spinoza. *Intervention Paper Terra Critica II 22/23 November, November*, 1–6.
http://terracritica.net/wp-content/uploads/Dolpijn_TC2.pdf
- Drengson, Alan & Quick, T. (2006). Gestalts, Refrains, and Philosophical Pluralism: A Response to Toadvine. *Environmental Philosophy*, 3(2), 17–27. <https://doi.org/10.2307/26167952>
- Drengson, A. (1988). Book Reviews: Bill Devall and George Sessions. *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City: Peregrine Smith Books, 1985. *Environmental Ethics*, 10(1), 83–89. <https://doi.org/10.5840/enviroethics198810143>
- Drengson, A. (1995). The Deep Ecology Movement. *Trumpeter*, 12(3), 1–7.
<https://doi.org/http://www.icaap.org/iuicode?6.12.3.10>
- Drengson, A. (2000). Education for Local and Global Ecological Responsibility: Arne Næss's Cross-Cultural, Ecophilosophical Approach. *Canadian Journal of Environmental Education*, 5(Spring), 63–75. <https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ638002.pdf>
- Drengson, A. (2014). II. Deep Ecology. In B. Jennings (Ed.), *Bioethics* (4th ed., pp. 1006–1011). Macmillan. <https://link-gale-com.ezproxy2.acu.edu.au/apps/doc/CX3727400211/GVRL?u=acuni&sid=GVRL&xid=67f31cd9>.
- Drenthen, M. (2017). Environmental Hermeneutics and the Meaning of Nature. In S. M. Gardiner & A. Thompson (Eds.), *The Oxford Handbook of Environmental Ethics*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199941339.013.15>
- Dreyfus, H. (1991). *Being-in-the-world : a commentary on Heidegger's Being and time, division I*. MIT Press.
- Dunn, Thomas & Bratman, S. (2016). On orthorexia nervosa: A review of the literature and proposed diagnostic criteria. *Eating Behaviors*, 21, 11–17.
<https://doi.org/10.1016/j.eatbeh.2015.12.006>
- Dustin, C. (2009). Thoreau's Religion. In J. Turner (Ed.), *A Political Companion to Henry David Thoreau* (pp. 256–293). University Press of Kentucky.
- Dwyer, J. (2009a). How to connect Bioethics and Environmental Ethics: Health, Sustainability, and Justice. *Bioethics*, 23(9), 497–502. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8519.2009.01759.x>
- Dwyer, J. (2009b). How to connect Bioethics and Environmental Ethics: Health, Sustainability, and

- Justice. *Bioethics*, 23(9), 1467–8519. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8519.2009.01759.x>
- Echeverría, J. (2003). El principio de responsabilidad: Ensayo de una axiología para la tecnociencia. *Isegoría*, 0(29), 125–137. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2003.i29.493>
- Echeverría, J. (2010). De la Ciencia a la Tecnociencia. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 50(1), 31–41.
- Elliot, R. (1982). Faking nature. *Inquiry*, 25(1), 81–93. <https://doi.org/10.1080/00201748208601955>
- Engell, J. (2012). *Henry David Thoreau and Health in Nature (Lecture)*. Harvard University. <https://scholarworks.boisestate.edu/ideaofnature/2/>
- Espejo et al. (2020). Environment and COVID-19: Pollutants, impacts, dissemination, management and recommendations for facing future epidemic threats. *Science of the Total Environment*, 747, 141314. <https://doi.org/10.1016/j.scitotenv.2020.141314>
- FAO. (2020). *El estado de los bosques del mundo. Los bosques, la biodiversidad y las personas*. 32. <https://wedocs.unep.org/bitstream/handle/20.500.11822/32473/WF20BSP.pdf?sequence=6&isAllowed=y>
- Farhud, D. (2015). Impact of life-style on health. *ACM International Conference Proceeding Series*, 44(11), 1442–1444. <https://doi.org/10.1145/3177148.3180101>
- Farrés-Juste, O. (2020). Salus populis suprema lex. *Revista de Bioética y Derecho*, 50, 5–17.
- Fedoryka, K. (1997). Health as a Normative Concept: Towards a new Conceptual Framework. *The Journal of Medicine and Philos*, 22, 143–160.
- Fierer, N., Ferrenberg, S., Flores, G. E., González, A., Kueneman, J., Legg, T., Lynch, R. C., McDonald, D., Mihaljevic, J. R., O’Neill, S. P., Rhodes, M. E., Song, S. J., & Walters, W. A. (2012). From animalcules to an ecosystem: Application of ecological concepts to the human microbiome. *Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics*, 43, 137–155. <https://doi.org/10.1146/annurev-ecolsys-110411-160307>
- Fischer, S. (2002). Ecology of the Flesh: Gestalt Ontology in Merleau-Ponty and Naess. *International Studies in Philosophy*, 34(1), 53–67. <https://doi.org/10.5840/intstudphil200234155>
- Fitzgerald et al. (2020). Restorative Narratives for Health Promotion. *Health Communication*, 35(3), 356–363. <https://doi.org/10.1080/10410236.2018.1563032>
- Flader, S. (1994). *Thinking Like a Mountain : Aldo Leopold and the Evolution of an Ecological Attitude Toward Deer, Wolves, and Forests*. University of Wisconsin Press. <https://doi.org/10.14318/hau4.2.012>
- Foster, D. (2002). Thoreau’s country: a historical–ecological perspective on conservation in the New England landscape. *Journal of Biogeography*, 37, 1537–1555.

- <https://doi.org/https://doi.org/10.1046/j.1365-2699.2002.00786.x>
- Fox, W. (1990). Transpersonal Ecology: “Psychologizing” Ecophilosophy. *The Journal of Transpersonal Psychology*, 22(1), 59–96. <http://www.atpweb.org/jtparchive/trps-22-90-01-059.pdf>
- Francisco, P. (2017, June). Reconocer nuestra vulnerabilidad. *L’Osservatore Roman*, 25. http://www.vatican.va/content/francesco/es/cotidie/2017/documents/papa-francesco-cotidie_20170616_vulnerabilidad.html
- Francisco, P. (2020a). *Carta Encíclica Fratelli Titti*. https://www.vidanuevadigital.com/wp-content/uploads/2020/10/FRATELLI-TUTTI_espanol.pdf
- Francisco, P. (2020b). Momento extraordinario de oración en tiempos de epidemia. *L’Osservatore Romano*, 27. http://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2020/documents/papa-francesco_20200327_omelia-epidemia.html
- Freeman, M. (2015). Beholding and Being Beheld: Simone Weil, Iris Murdoch, and the Ethics of Attention. *Humanistic Psychologist*, 43(2), 160–172. <https://doi.org/10.1080/08873267.2014.990458>
- Fremstedal, R. (2013). Meaning of Life: Peter Wessel Zapffe on the Human Condition. In B. Himmelman (Ed.), *On meaning in life*. De Gruyter.
- French, W. C. (1995). Against Biospherical Egalitarianism. *Environmental Ethics*, 16(1973), 95–100. <https://doi.org/10.5840/enviroethics199517135>
- Fromm, Erich y Funk, R. (2014). Another View of Human Nature. In R. Funk (Ed.), *The Erich Fromm Reader*. Open Road Distribution.
- Fromm, E. (1950). *Man for himself. An inquiry into the Psychology of Ethics*. Routledge and Kegan Paul.
- Fromm, E. (1955). *The Sane Society*. Routledge.
- Fromm, E. (1956). *Psicoanálisis y Religión*. Psique.
- Fromm, E. (1962). *Marx y su concepto del hombre*. Fondo de Cultura Económica.
- Fromm, E. (1966). *El corazón del hombre. Su potencia para el bien y para el mal*. Fondo de Cultura Económica. <http://datelobueno.com/wp-content/uploads/2014/05/El-corazón-del-hombre.pdf>
- Fromm, E. (1973). *The Anatomy of Human Destructiveness*. Holt, Rinehart and Winston.
- Fromm, E. (1983). *El amor a la vida* (C. y presentación: H. J. Schultz (ed.)). Paidós.
- Fromm, E. (1997). *Ética y Psicoanálisis*. Fondo de Cultura Económica.
- Fromm, E. (2005). *El Miedo a la Libertad* (G. Versión Germani (ed.)). Paidós.
- Fromm, E. (2006). ¿Tener o ser? In *Tener y Ser*. Fondo de Cultura Económica.

- Fromm, E. (2007). *El Humanismo como Utopía real* (R. Funk (ed.)). Paidós.
- Funk, R. (2000). *Erich Fromm: His Life and Ideas, an Illustrated Biography*. Continuum.
- Funk, R. (2007). *Erich Fromm: Una escuela de vida*. Paidós.
- Gabriel, Y. (1983). Discontents and Illusions: The Inevitable Costs of Civilization? *Group Analysis*, 16(2), 130–144. [https://doi.org/https://doi.org/10.1177/053331648301600206](https://doi.org/10.1177/053331648301600206)
- Gadamer, H.-G. (1999). *Verdad y Método I*. Ediciones Sígueme.
- Gagliano, M. (2017). The mind of plants: Thinking the unthinkable. *Communicative & Integrative Biology*, 10(2), e1288333. <https://doi.org/10.1080/19420889.2017.1288333>
- Gambrel, Johua & Cafaro, P. (2009). The virtue of simplicity. *The Strength of Nonstandard Analysis*, 1–22. <https://doi.org/10.1007/s10806-009-9187-0>
- Gamlund, E. (2011). Living Under the Guidance of Reason: Arne Naess's Interpretation of Spinoza. *Inquiry*, 54(1), 2–17. <https://doi.org/10.1080/0020174X.2011.542949>
- Gandhi, M. (2011). *Selected Writings of Mahatma Gandhi*. Faber and Faber Limited.
- Gandhi, Mahatma. (2007). *Autobiografía. La historia de mis experimentos con las verdades*. Temis. www.editorialtemis.com
- Gandhi, Mahatma. (2012). *Guide to health*. Project Gutenberg. www.gutenberg.org/license
- Gardiner, S. (2006). A Perfect Moral Storm: Climate Change, Intergenerational Ethics and the Problem of Moral Corruption. *Environmental Values*, 15(3), 397–413. <http://www.jstor.org/stable/pdf/30302196.pdf?refreqid=excelsior%3A8857fdf76c85681107463265c10bb2fd>
- Garrett, D. (2018). *Necessity and Nature in Spinoza's Philosophy*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195307771.001.0001>
- Gasset, J. O. (2010). *La rebelión de las masas*. Guillotina.
- Gelter, H. (2000). Friluftsliv: The Scandinavian Philosophy of Outdoor Life. In *Canadian Journal of Environmental Education (CJEE)* (Vol. 5, Issue 1). <https://cjee.lakeheadu.ca/article/view/302/803>
- Gelter, H. (2010). Friluftsliv as slow and peak experiences in the transmodern society. *Norwegian Journal of Friluftsliv*, 1–22. <https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:982123/FULLTEXT01.pdf>
- Gilbert, S. F., Sapp, J., & Tauber, A. I. (2012). A symbiotic view of life: we have never been individuals. *The Quarterly Review of Biology*, 87(4). <http://www.journals.uchicago.edu/t-and-c>
- Gill, Stephen & Benatar, S. (2020). Review of International Political Economy Reflections on the political economy of planetary health. *Review of International Political Economy*, 27(1), 167–

190. <https://doi.org/10.1080/09692290.2019.1607769>
- Gilson, E. (2011). Vulnerability, Ignorance, and Oppression. *Hypatia*, 26(2), 308–332.
<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1111/j.1527-2001.2010.01158.x>
- Gilson, E. (2014). *The Ethics of Vulnerability: a Feminist Analysis of Social Life and Practice*. Routledge.
- Gilson, E. (2018). Beyond Bounded Selves and Places: The Relational Making of Vulnerability and Security. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 49(3), 229–242.
<https://doi.org/10.1080/00071773.2018.1434972>
- Ginn, F., Beisel, U., & Barua, M. (2014). Flourishing with Awkward Creatures : Togetherness, Vulnerability, Killing. *Environmental Humanities*, 4(April), 113–123.
[https://doi.org/Flourishing with Awkward Creatures: Togetherness, Vulnerability, Killing](https://doi.org/Flourishing%20with%20Awkward%20Creatures:%20Togetherness,%20Vulnerability,%20Killing)
- Giurgea, L., Han, A. & Memoli, M. (2020). Universal coronavirus vaccines: the time to start is now. *Npj Vaccines*, 5(1), 3–5. <https://doi.org/10.1038/s41541-020-0198-1>
- Glasser, H. (1995). Deep Ecology Clarified: A Few Fallacies and Misconceptions. *Trumpeter*, 12(3), 1–12. <http://www.icaap.org/iuicode?6.12.3.9>
- Glasser, H. (1997). On Warwick Fox’s Assessment of Deep Ecology. *Environmental Ethics*, 19(1), 69–85. <https://doi.org/10.5840/enviroethics199719140>
- Glasser, H. (2011). Naess’s Deep Ecology: Implications for the Human Prospect and Challenges for the Future. *Inquiry*, 54(1), 52–77. <https://doi.org/10.1080/0020174X.2011.542943>
- Godrej, F. (2011). *Gandhi’s Corporeal Nonviolence: Ascetics, Warriors, and Ecological Citizenship* (Issue September).
<https://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/551460/godrej.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Gold, J. (1985). Cartesian dualism and the current crisis in medicine — a plea for a philosophical approach: Discussion paper. *Journal of the Royal Society of Medicine*, 78(8), 663–666.
<https://doi.org/10.1177/014107688507800813>
- Goldim, J. R. (2009). Revisiting the beginning of bioethics the contribution of Fritz Jahr (1927). *Perspectives in Biology & Medicine*, 52(3), 377–380. <https://doi.org/10.1353/pbm.0.0094>
- Goodman, R. (2019). “Transcendentalism.” In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/transcendentalism>.
- Goodwin, K. (2009). Knowing Natural Spaces: Reinterpreting Dees Ecology as Phenomenology. In and H. B.-S. S. Bergmann, P.M. Scott, M. Jansdotter Samuelsson (Ed.), *Nature, Space and the Sacred: Transdisciplinary Perspectives* (pp. 163–174). Ashgate Publishing.
- Gottlieb, R. (2001). Deep Ecology and World Religions. A Shared Fate a Shared Task. In R.

- Barnhill, D.; y Gottlieb (Ed.), *Deep Ecology and World Religions: New Essays on Sacred Ground* (pp. 17–34). State University of New York Press.
- Gounari, P. (2014). Neoliberalism as social necrophilia: Erich Fromm and the politics of hopelessness in Greece. In S. J. M. et Al. (Ed.), *Reclaiming the Sane Society: Essays on Erich Fromm's Thought* (pp. 187–201). Sense Publishers. <https://doi.org/10.1007/978-94-6209-607-3>
- Greely, H. T. (2019). CRISPR'd babies: human germline genome editing in the “He Jiankui affair.” *Journal OfLaw and the Biosciences*, August, 111–183. <https://doi.org/10.1093/jlb/lasz010>
- Gregg, R. (2009). *The Value of Voluntary Simplicity*. The Floating Press.
- Gregory, Julie & Sabra, S. (2008). Engaged Buddhism and Deep Ecology : Beyond the Science / Religion Divide Beyond the Science / Religion Divide. *Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 6(3), 51–65. <http://scholarworks.umb.edu/humanarchitecture/vol6/iss3/9%0AThis>
- Grey, W. (1993). Anthropocentrism and deep ecology. *Australasian Journal of Philosophy*, 71(4). <https://doi.org/10.1080/00048409312345442>
- Greyson, L. (2019). *Vital Reenchantments: Biophilia, Gaia, Cosmos, and The Affectively Ecological*. Punctum books, Earth, Milky Way.
- Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Herder.
- Guattari, F. (2015). *¿Qué es la ecosofía?* Cactus.
- Guidry-Grimes, Laura & Victor, E. (2012). Vulnerabilities compounded by social institutions. *IJFAB: International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*, 5(2), 126–146. <https://muse.jhu.edu/article/487997>
- Guilherme, A. (2011). Metaphysics as a Basis for Deep Ecology: An Equiry into Spinoza's System. *The Trumpeter*, 27(3), 60–78. <http://trumpeter.athabascau.ca/index.php/trumpet/article/view/1224/1594>
- Gupta, Rohit & Morain, S. R. (2021). Ethical allocation of future COVID-19 vaccines. *Journal of Medical Ethics*, 47(3), 137–141. <https://doi.org/10.1136/medethics-2020-106850>
- Haalboom, A. (2017). *Negotiating zoonoses: Dealings with infectious diseases shared by humans and livestock in the Netherlands (1898–2001)*. Utrecht University.
- Harari, Y. N. (2016). *Homo Deus : A brief history of tomorrow*. Penguin Random House.
- Hargrove, E. (1989). Foundations of Environmental Ethics. In *International Studies in Philosophy* (Vol. 23, Issue 3). Environmental Ethics Books/Prentice-Hall, Inc. <https://doi.org/10.5840/intstudphil199123396>
- Hawkins, R. (2014). Why Deep Ecology Had to Die. *Trumpeter*, 30(2), 206–230.
- Heidegger, Martin. (1962). *Being and Time* (T. by J. M. & E. Robinson (ed.)). Blackwell

Publishers.

- Heidegger, Martín. (1953). La cosa. *Ideas y Valores*, 1(1), 661–678.
<https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/29561>
- Heredia, J. M. (2011). Deleuze , von Uexküll y “la Naturaleza como música.” *A Parte Rei*, 75, 1–8.
<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/heredia75.pdf>
- Heredia, J. M. (2021a). El concepto uexkülliano de mundo circundante y sus desplazamientos. *Universitas Philosophica*, 38(76), 15–47.
<https://doi.org/https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph38-76.cumc>
- Heredia, J. M. (2021b). Jakob von Uexküll y el problema de los mundos humanos. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 26(1), 43–63.
<https://doi.org/10.24310/contrastescontrastes.v26i1.8576>
- Herring, J. (2016). Health as Vulnerability; Interdependence and Relationality. *Bioethics*, 22(1), 18–32. <https://doi.org/10.1080/20502877.2016.1151255>
- Herten, J. Van, Buikstra, S., & Bovenkerk, B. (2020). Ethical Decision - Making in Zoonotic Disease Control. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 33(2), 239–259.
<https://doi.org/10.1007/s10806-020-09828-x>
- Herzogenrath, B. (2008). *An [Un]Likely Alliance: Thinking Environment[s] with Deleuze/Guattari* (B. Herzogenrath (ed.)). Cambridge Scholars Publishing .
<https://www.cambridgescholars.com/download/sample/57836>
- Heyd, T. (2021). Covid-19 and climate change in the times of the Anthropocene. *Anthropocene Review*, 8(1), 21–36. <https://doi.org/10.1177/2053019620961799>
- Higgs, E. (2003). *Nature by Design: People, Natural Process, and Ecological Restoration*. MIT Press.
- Hildebrand, J., Maycock, B., Howat, P., Burns, S., Allsop, S., Dhaliwal, S., Lobo, R., Kaloyirou, C., Lindsay, G., Bennett, R., Eloranta, S., Arve, S., Isoaho, H., Lehtonen, A., Viitanen, M., Okello, J., Nakimuli-Mpungu, E., Musisi, S., Broekaert, E., ... Wynne, L. C. (2014). Environmental influences on healthy and active ageing: a systematic review. *PLoS ONE*.
<https://doi.org/10.1111/j.1467-8624.2005.00850.x>
- Hoffmaster, B. (2006). What Does Vulnerability Mean? *Hasting Center Report*, 36(April 2), 38–45.
<https://onlinelibrary-wiley-com.ezproxy2.acu.edu.au/doi/pdfdirect/10.1353/hcr.2006.0024>
- Holy-Luczaj, M. (2015). Heidegger’s Support for Deep Ecology Reexamined Once Again. *Ethics and the Environment*, 20(1), 45–66.
<http://www.jstor.org/stable/10.2979/ethicsenviro.20.1.45%5Cnhttp://about.jstor.org/terms>
- Horton, R., Beaglehole, R., Bonita, R., Raeburn, J., McKee, M., & Wall, S. (2014). From public to

- planetary health: a manifesto. *The Lancet*, 383(9920), 847. [https://doi.org/10.1016/s0140-6736\(14\)60409-8](https://doi.org/10.1016/s0140-6736(14)60409-8)
- Hourdequin, M. (2016). Ecological Restoration, Continuity, and Change. In Marion Hourdequin and David Havlick (Ed.), *Restoring Layered Landscapes* (pp. 13–33). Oxford University Press.
- Howarth, J. M. (1995). The Crisis of Ecology: A Phenomenological Perspective. *Environmental Values*, 4(1), 17–30. <https://doi.org/10.3197/096327195776679619>
- Høyer, Karl and Naess, P. (2012). From Ecophilosophy to Degrowth. In K. G. H. Roy Bhaskar, Petter Naess (Ed.), *Ecophilosophy in a World of Crisis: Critical Realism and the Nordic Contributions* (pp. 200–223). Routledge.
<https://doi.org/https://doi.org/10.4324/9780203698846>
- Hubacek et al. (2017). Global carbon inequality. *Energy, Ecology and Environment*, 2(6), 361–369. <https://doi.org/10.1007/s40974-017-0072-9>
- Hübner, K. (2018). Spinoza’s Unorthodox Metaphysics of the Will. In M. Della-Rocca (Ed.), *The Oxford Handbook of Spinoza* (Issue March, pp. 1–30). Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195335828.013.015>
- Humphrey, M. (2000). “Nature” in deep ecology and social ecology: Contesting the core. *Journal of Political Ideologies*, 5(2), 247–268. <https://doi.org/10.1080/713682940>
- IEC. (2001). *La carta de la Tierra*. [http://earthcharter.org/invent/images/uploads/Text in Spanish.pdf](http://earthcharter.org/invent/images/uploads/Text%20in%20Spanish.pdf)
- Ihde, D. (2009). *Postphenomenology and technoscience: The Peking University lectures*. State University of New York Press.
https://karolinum.cz/data/clanek/447/Interpretaciones_1_2012_final_09_Ajari.pdf
- Illich, I. (2003). Medical nemesis. In *Journal of epidemiology and community health*. Tomo 57 (Issue 12, p. 919). <https://doi.org/10.1136/jech.57.12.919>
- Ims, K. J. (2018). Quality of Life in a Deep Ecological Perspective. The Need for a Transformation of the Western Mindset. *Journal of Corvinus*, 40(May 2017), 531–552.
<https://doi.org/10.1556/204.2018.40.4.4>
- Jacobsen, K. A. (1996). Bhagavadgītā, Ecosophy T, and deep ecology. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 39(2), 219–238. <https://doi.org/10.1080/00201749608602418>
- Jahr, F. (2009). Bioética. Una visión sobre las relaciones éticas entre el ser humano, el ser animal y las plantas. *Revista Latinoamericana de Bioética*, 9(2), 92–105.
<https://doi.org/10.18359/rlbi.1063>
- Jahr, F. (2013). Bio-ética: una perspectiva de las relaciones éticas de los seres humanos con los

- animales y las plantas. *Aesthethika* © *International Journal on Subjectivity*, 8(2), 18–23.
http://www.aesthethika.org/IMG/pdf/AEV8N2_05_Jahr_1927_Bioetica.pdf
- James, S. (2009). *The Presence of Nature. A Study in Phenomenology and Environmental Philosophy*. Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9780230248526>
- James, S. P. (2012). “Thing-Centered” Holism in Buddhism, Heidegger, and Deep Ecology. *Environmental Ethics*, 22(4), 359–375. <https://doi.org/10.5840/enviroethics20002243>
- Jan Patočka. (2007). Vida en equilibrio y vida en la amplitud. In T. I. Ortega (Ed.), *Libertad y Sacrificio* (pp. 33–46). Sígueme.
- Jasanoff, S. (2021). Humility in the Anthropocene. *Globalizations*, 0(0), 1–15.
<https://doi.org/10.1080/14747731.2020.1859743>
- Javors, I. (2014). Revisiting Beyond The Chains of Illusion. My Encounter with Marx and Freud: Reflections on Fromm’s Theory and Practice within the Psychotherapeutic Encounter. In S. J. M. et Al. (Ed.), *Reclaiming the Sane Society. Essays on Erich Fromm’s Thought* (pp. 215–219). Sense Publishers.
- Johnston et al. (2007). Ecohealth and Aboriginal testimony of the nexus between human health and place. *EcoHealth*, 4(4), 489–499. <https://doi.org/10.1007/s10393-007-0142-0>
- Jonas, H. (1982). Technology as a Subject for Ethics. *Social Research*, 49(4), 891–898.
<https://doi.org/10.4324/9781351312448-10>
- Jonas, H. (2015). *El principios de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (1 ed. 4ta.). Herder.
- Josselson, R. (2004). The hermeneutics of faith and the hermeneutics of suspicion. *Narrative Inquiry*, 1, 1–28. <https://doi.org/https://doi.org/10.1075/ni.14.1.01jos>
- Jünger, E. (2016). *Ernst Jünger. Los titanes venideros*. (F. Gnoli, Antonio y Volpi (ed.)). Página Indómita.
- Kahn, L. (2017). Antimicrobial resistance: A One Health perspective. *Transactions of the Royal Society of Tropical Medicine and Hygiene*, 111(6), 255–260.
<https://doi.org/10.1093/trstmh/trx050>
- Katz, E. (1992). The Call of the Wild : The Struggle against Domination and the Technological Fix of Nature. *Environmental Ethics*, 14(3), 265–273.
<https://doi.org/10.5840/enviroethics199214321>
- Katz, J. (1997). Human sacrifice and human experimentation: reflections at Nuremberg. *Yale J. Int’l L.*, 401. <https://doi.org/papers3://publication/uuid/BE09D0C3-C935-4871-9884-F5A45C0363B4>
- Keller, D. (2008). Deep Ecology. *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, 7(18),

- 206–211. <http://www.uky.edu/OtherOrgs/AppalFor/Readings/240> - Reading - Deep Ecology.pdf
- Keller, K. G. (2020). The body as machine and the lived body in nursing. *Collegian*, 27(2), 238–244. <https://doi.org/10.1016/j.colegn.2019.07.008>
- Khalil, A. (1971). *Emptiness, Identity and Interpenetration in Hua-yen Buddhism*. 49–76.
- Kheel, M. (1991). Ecofeminism and Deep Ecology: Reflections on Identity and Diference. *The Trumpeter*, 8(2), 62–71.
<http://trumpeter.athabascau.ca/index.php/trumpet/article/view/780/1156>
- Khoshoo, T. (1995). *Mahatma Gandhi: an apostle of applied human ecology*. Tata Energy Research Institute.
- Kirchhoffer, D. G. (2017). Human Dignity and Human Enhancement: A Multidimensional Approach. *Bioethics*. <https://doi.org/10.1111/bioe.12343>
- Kober, G. (2013). They Do Not Agree in Nature: Spinoza and Deep Ecology. *Ethics and the Environment*, 18(1), 43–65. <https://www.jstor.org/stable/10.2979/ethicsenviro.18.1.43>
- Koff, Wayne & Berkley, S. (2021). A universal coronavirus vaccine. *Science*, 371(6531), 759. <https://doi.org/10.1126/science.abh0447>
- Kolers, A. (2020). *What does solidarity do for bioethics?* 1–7. <https://doi.org/10.1136/medethics-2019-106040>
- Kushner, R. F., & Sorensen, K. W. (2013). Lifestyle medicine: The future of chronic disease management. *Current Opinion in Endocrinology, Diabetes and Obesity*, 20(5), 389–395. <https://doi.org/10.1097/01.med.0000433056.76699.5d>
- Lal, V. (2000). Gandhi and the Ecological Vision of Life: Thinking beyond Deep Ecology. *Environmental Ethics*, 1993, 149–168. <https://doi.org/10.5840/enviroethics200022232>
- Lal, V. (2009). Gandhi’s West, the West’s Gandhi. *New Literary History*, 40(2), 281–313. <https://www.jstor.org/stable/27760259>
- Landis, B. (1975). Fromm’s theory of biophilia-necrophilia. *Contemporary Psychoanalysis*, 11(4), 418–434. <https://doi.org/10.1080/00107530.1975.10745401>
- Lauer & Naess. (2002). Arne Naess on Deep Ecology and Ethics. *The Journal of Value Inquiry*, 36, 109–115. <https://link-springer-com.ezproxy1.acu.edu.au/content/pdf/10.1023%2FA%3A1014961215969.pdf>
- Laurencin, Cato & Walker, J. (2020). A Pandemic on a Pandemic: Racism and COVID-19 in Blacks. *Cell Systems*, 11(1), 9–10. <https://doi.org/10.1016/j.cels.2020.07.002>
- Lavazza, A. (2018). Cognitive Enhancement through Genetic Editing: a New Frontier to Explore (and to Regulate)? *Journal of Cognitive Enhancement*, 2(4), 388–396.

<https://doi.org/10.1007/s41465-018-0104-1>

- Le Breton, D. (2011). *Elogio del caminar*. Siruela.
- Le Breton, D. (2014). *Caminar. Elogio de los caminos y La Lentitud*. Waldhuter Editores.
www.facebook.com/waldhuter.editores
- Lederman, Zohar, Magalhães-Sant'Ana, M. &, & Voo, T. C. (2021). Stamping Out Animal Culling: From Anthropocentrism to One Health Ethics. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 34(5), 1–14. <https://doi.org/10.1007/s10806-021-09868-x>
- Lee, L. (2017). A Bridge Back to the Future: Public Health Ethics, Bioethics, and Environmental Ethics. *The American Journal of Bioethics*, 17(9), 5–12.
<https://doi.org/10.1080/15265161.2017.1353164>
- Leopold, A. (2007). La Ética de la Tierra. *Revista Chilena de Historia Natural*, 80(4), 521–534.
<https://doi.org/10.4067/S0716-078X2007000400012>
- Lerner, H., & Berg, C. (2017). A Comparison of Three Holistic Approaches to Health: One Health, EcoHealth, and Planetary Health. *Frontiers in Veterinary Science*, 4(September), 1–7.
<https://doi.org/10.3389/fvets.2017.00163>
- Leroy et al. (2020). The risk of SARS-CoV-2 transmission to pets and other wild and domestic animals strongly mandates a one-health strategy to control the COVID-19 pandemic. *One Health*, April. <https://doi.org/10.1016/j.onehlt.2020.100133>
- Lethbridge, D. (1987). Fromm and Marx: On Human Nature. *Journal of Humanistic Psychology*, 27(1), 93–108. <https://doi.org/https://doi.org/10.1177/0022167887271007>
- Levesque, S. (2016). Two versions of ecosophy: Arne Naess, Félix Guattari, and their connection with semiotics. *Sign Systems Studies*, 44(4), 511–541.
<https://doi.org/10.12697/SSS.2016.44.4.03>
- Levin, M. (1979). On Animal Laborans and Homo Politicus in Hannah Arendt. *Political Theory*, 7(4), 521–531. <https://doi.org/https://doi.org/10.1177/009059177900700406>
- Li et al. (2018). Human footprint in Tibet: Assessing the spatial layout and effectiveness of nature reserves. *Science of the Total Environment*, 621, 18–29.
<https://doi.org/10.1016/j.scitotenv.2017.11.216>
- Liao et al. (2016). What is ecological wisdom and how does it relate to ecological knowledge? *Landscape and Urban Planning*, 155, 111–113.
<https://doi.org/10.1016/j.landurbplan.2016.07.006>
- Liedo, Belén & Rueda, J. (2021). In defense of posthuman vulnerability. *Scientia et Fides*, 9(1), 215–239. <https://doi.org/10.12775/SETF.2021.008>
- Light, Andrew & Smith, J. M. (1997). *Space, place, and environmental ethics*. Roman & Littlefield

Publishers.

- Light, A. (1995). Materialists, Ontologists, and Environmental Pragmatists. *Social Theory & Practice*, 21(2), 315–334. <https://doi.org/10.5840/soctheorpract199521215>
- Light, A. (2004). Marcuse's Deep-Social Ecology and The Future of Utopian Environmentalism. In W. M. John Abromeit, and Cobb (Ed.), *Herbert Marcuse. A critical reader* (pp. 227–235). Routledge.
- Lima, N. (2011). Las raíces europeas de la bioética: Fritz Jahr y el Parsifal, de Wagner. *Ética y Cine Journal*, 1(1), 45–48.
http://journal.eticaycine.org/IMG/pdf/lima_las_raices_europeas_de_la_bioetica-2.pdf
- Lindberg, K.; McCool, S.; y Stankey, G. (1997). Rethinking Carrying Capacity. *Annals of Tourism Research*, 24(2), 461–465. [https://doi.org/10.1016/S0160-7383\(97\)80018-7](https://doi.org/10.1016/S0160-7383(97)80018-7)
- Liu et al. (2020). Multivalue ethical framework for fair global allocation of a COVID-19 vaccine. *Journal of Medical Ethics*, 46(8), 499–501. <https://doi.org/10.1136/medethics-2020-106516>
- Lloyd, G. (1980). Spinoza's environmental ethics. *Inquiry*, 23(3), 293–311.
<https://doi.org/10.1080/00201748008601910>
- Loland, S. (1996). Outline of an ecosophy of sport. *Journal of the Philosophy of Sport*, 23(1), 70–90. <https://doi.org/10.1080/00948705.1996.9714532>
- Lolas-Stepke, F. (2019). Fritz Jahr and the emergence of European bioethics. *Acta Bioethica*, 25(2), 288–289. [//actabioethica.uchile.cl/index.php/AB/article/view/54820/58562](http://actabioethica.uchile.cl/index.php/AB/article/view/54820/58562)
- Lubarsky, S. B. (2008). Jonas, whitehead, and the problem of power. In H. Wiese, Christian, Tirosh-Samuels (Ed.), *The Legacy of Hans Jonas : Judaism and the Phenomenon of Life* (pp. 397–423). Brill.
- Maccoby, M. (1982). Social character vs. the productive ideal: The contribution and contradiction in Fromm's view of man. *Praxis International*, 2(1), 70–83.
- MacIntyre, A. (2001). *Animales racionales dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes* (Traducción). Paidós.
- MacIntyre, A. C. (1988). *Whose justice? Which rationality?* University of Notre Dame Press.
- Mackenzie, C. (2013). *Vulnerability : new essays in ethics and feminist philosophy*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199316649.001.0001>
- Macklin, R. (2012). A global ethics approach to vulnerability. *IJFAB: International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*, 5(2), 64–81. <https://muse.jhu.edu/article/487994>
- Macpherson et al. (2016). *Bioethical Insights into Values and Policy. Climate Change and Health* (C. C. Macpherson (ed.)). Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-26167-6>
- Macy, J. (1990). The greening of self. In A. Badiner (Ed.), *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in*

- Buddhism and Ecology*. Parallax Press.
- Maller et al. (2005). Healthy nature healthy people: “contact with nature” as an upstream health promotion intervention for populations. *Health Promotion International*, 21(1), 45–54. <https://doi.org/10.1093/heapro/dai032>
- Malpas, J. (2004). *Place and Experience. A Philosophical Topography*. Cambridge University Press.
- Malpas, J. (2008). Heidegger, Geography, and Politics. *Journal of the Philosophy of History*, 2, 185–213. <https://doi.org/10.1163/187226308X315031>
- Malpas, J. (2012). Introduction: The Thinking of Place. In *Heidegger and the Thinking of Place: Explorations in the Topology of Being* (pp. 1–9). The MIT Press.
- Marcel, G. (2005). *Homo Viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. (Colección). Sígueme. <http://www.scielo.org.co/pdf/ef/n41/n41a03.pdf>
- Marcos, A. (2014). Vulnerability as a Part of Human Nature. In *Human Dignity of the Vulnerable in the Age of Rights Interdisciplinary Perspectives*.
- Marcos, A. (2016). Vulnerability as a Part of Human Nature. In *Human Dignity of the Vulnerable in the Age of Rights. Ius Gentium: Comparative Perspectives on Law and Justice* (pp. 29–44). Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-319-32693-1_2
- Marcos, A. (2020). Con COVID y sin COVID: La Vulnerabilidad Humana. *Cuadernos de Bioética : Revista Oficial de La Asociación Española de Bioética y Ética Médica*, 31(102), 139–149. <https://doi.org/10.30444/CB.58>
- Marcuse, H. (1983). *Eros y Civilización* (Traducción). Sarpe.
- Marder, M. (2011). Plant-Soul: The Elusive Meanings of Vegetative Life. *Environmental Philosophy*, 8(1), 83–99. <https://doi.org/10.5840/envirophil2011815>
- Marmot, M. (2015). The Health Gap: The Challenge of an Unequal World. *The Lancet*, 386(10011), 1–3. [https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1016/S0140-6736\(15\)00150-6](https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1016/S0140-6736(15)00150-6)
- Marx, K. (1980). *Manuscritos de economía y filosofía*.
- Mathews, F. (2014). Environmental Philosophy. In N. N. T. G. Oppy (Ed.), *History of Philosophy in Australia and New Zealand* (pp. 543–591). Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-007-6958-8_22
- Maxwell, T. (2003). Considering spirituality. *Integral Spirituality, Deep Science, and Ecological Awareness*. *Zygon*, 4(12), 609–609. <https://doi.org/10.12968/bjnn.2008.4.12.31967>
- Mcallister, Joann & Sessions, G. (1994). Wilderness: Back to Basics. An Interview with George Sessions. *Trumpeter*, 11(2), 1–12. <http://www.icaap.org/iuicode?6.11.2.5>
- McGinnis, M. V. (1996). Deep ecology and the foundations of restoration. *Inquiry (United*

- Kingdom*), 39(2), 203–217. <https://doi.org/10.1080/00201749608602417>
- McKibben, B. (1989). *The End of Nature*. Anchor Books.
- McMahan, D. (2009). A Brief History of Interdependence. *The Making of Buddhist Modernism*, 10, 149–182. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195183276.003.0006>
- Mcwhirter, R. E. (2012). The History of Bioethics implications for current debates in health research. *Perspectives in Biology and Medicine*, 55(3), 329–338. <https://search-proquest-com.ezproxy.puc.cl/docview/1286684669/fulltextPDF/74B2FAA20BAF4398PQ/1?accountid=16788>
- Menn, S. (2002). Aristotle’s Definition of Soul and the Programme of the De Anima. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 22, 83–139. <https://www.philosophie.hu-berlin.de/de/lehrebereiche/antike/mitarbeiter/menn/deanimapfs.pdf>
- Menna et al. (2019). The human-animal relationship as the focus of animal-assisted interventions: A one health approach. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 16(19), 1–10. <https://doi.org/10.3390/ijerph16193660>
- Merchant, C. (2013). *Reinventing Eden: The Fate of Nature in Western Culture*. Routledge.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Planeta De Agostini.
- Miles, S. H. (2004). *The Hippocratic Oath and the ethics of medicine*. Oxford University Press.
- Miller, F. (1999). Aristotle’s Philosophy of Soul. *The Review of Metaphysics*, 53(2), 309–337.
- Milles, M. (1987). Hermeneutics of Generosity and Suspicion: Pluralism and Theological Education. *Theological Education*, 23, 34–53.
- Mix, L. (2018). *Life Concepts from Aristotle to Darwin. On Vegetable Souls*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/https://doi.org/10.1007/978-3-319-96047-0>
- Mohanty, J. (2000). *The Self and Its Other: Philosophical Essay*. Oxford University Press.
- Moolakkattu, J. (2017). Gandhi as a Human Ecologist. *Journal of Human Ecology*, 29(3), 151–158. <https://doi.org/10.1080/09709274.2010.11906257>
- Mooney, E. (2009). *Lost Intimacy in American Thought. Recovering Personal Philosophy From Thoreau to Cavell*. Continuum.
- Morton, T. (2019). *Humanidad. Solidaridad con los no-humanos* (T. P. C. Rocca (ed.)). Adriana Hidalgo editora.
- Moss, J. (2011). “Virtue Makes the Goal Right”: Virtue and Phronesis in Aristotle’s Ethics. *Phronesis*, 56(3), 204–261. <https://doi.org/10.1163/156852811x575907>
- Moss, J. (2012). Akrasia and the Apparent Good. In *Aristotle on the Apparent Good: Perception, Phantasia, Thought, and Desire* (Issue April 2016). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199656349.003.0005>

- Murphy, A. V. (2011). Corporeal vulnerability and the new humanism. *Hypatia*, 26(3), 575–590.
<https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01202.x>
- Muzur, A. & Rinčić, I. (2015). Two kinds of globality: a comparison of Fritz Jahr and Van Rensselaer Potter's bioethics. *Global Bioethics*, 26(1), 23–27.
<https://doi.org/10.1080/11287462.2015.1007616>
- Naess, Arne & Diehm, C. (2004). "Here I Stand": An Interview With Arne Naess. *Environmental Philosophy*, 1(2), 6–19. <https://doi.org/10.5840/envirophil2004122>
- Naess, Arne & Mysterud, I. (1987). Philosophy of Wolf Policies I: General Principles and Preliminary Exploration of Selected Norms. *Conservation Biology*, 1(1), 22–34.
<https://doi.org/10.1111/j.1523-1739.1987.tb00005.x>
- Naess, Arne & Sessions, G. (1984). Basic Principles of Deep Ecology. *The Anarchist Library*.
<https://theanarchistlibrary.org/library/arne-naess-and-george-sessions-basic-principles-of-deep-ecology.lt.pdf>
- Naess, Arne & van-Boeckel, J. (1995). *The Call of the Mountain (Interview with Norwegian eco-philosopher Arne Naess)* (pp. 1–42). Stichting ReRun Producties.
http://www.naturearteducation.org/Interview_Arne_Naess_1995.pdf
- Naess, Arne y Rothenberg, D. (1993). *Conversations with Arne Naess. Is it painful to think?* University of Minnesota Press.
- Naess, A. (2005). Spinoza and the Deep Ecology Movement. In A. Devall, Bill & Drengson (Ed.), *The Selected Works of Arne Naess*. (pp. 395–419). Springer.
https://doi.org/https://doi.org/10.1007/978-1-4020-4519-6_121
- Naess, Arne. (1951). The Norwegian Expedition to Tirich Mir. *Alpine Journal*, LVIII(282), 6–15.
https://www.alpinejournal.org.uk/Contents/Contents_1951_files/AJ58_1951_6-15_Naess_Tirich_Mir.pdf
- Naess, Arne. (1964). Reflections About Total Views. *Philosophy and Phenomenological Research*, 25(1), 16–29. <https://www.jstor.org/stable/2105501>
- Naess, Arne. (1973). The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary. *Inquiry (United Kingdom)*, 16(1–4), 95–100. <https://doi.org/10.1080/00201747308601682>
- Naess, Arne. (1974). *Gandhi and Group Conflict: An Exploration of Satyagraha, Theoretical Background*. Universitetsforlaget.
- Naess, Arne. (1977a). Spinoza and Ecology. *Philosophia*, 7, 45–54. <https://doi.org/https://doi-org.pucdechile.idm.oclc.org/10.1007/BF02379991>
- Naess, Arne. (1977b). Spinoza and ecology. *Philosophia*, 7(1), 45–54.
<https://doi.org/10.1007/BF02379991>

- Naess, Arne. (1980). Environmental ethics and spinoza's ethics. Comments on Genevieve Lloyd's article. *Inquiry*, 23(3), 313–325. <https://doi.org/10.1080/00201748008601911>
- Naess, Arne. (1989). Ecology, community and lifestyle: Outline of an ecosophy. *Cambridge University Press*, 323–324. [https://doi.org/10.1016/0169-5347\(89\)90047-5](https://doi.org/10.1016/0169-5347(89)90047-5)
- Naess, Arne. (1993). Beautiful Action. Its Function in the Ecological Crisis. *Environmental Values*, 2(1), 67–71. <https://www.jstor.org/stable/30301309>
- Naess, Arne. (1995). Mountains and Mythology. *Trumpeter*, 12(4), 1–2.
<http://www.icaap.org/iuicode?6.12.4.4>
- Naess, Arne. (1997). Heidegger, postmodern theory and deep ecology. *The Trumpeter*, 14(4), 1–7.
<http://trumpeter.athabascau.ca/index.php/trumpet/article/viewArticle/175/216>
- Naess, Arne. (2002). *Life's philosophy. Reason and feeling in a deeper world*. The University of Georgia Press.
- Naess, Arne. (2005a). An Example of a Place: Tvergastein. In A. Drengson (Ed.), *The Selected Works of Arne Naess*. (pp. 339–359). Springer.
https://doi.org/org.ezproxy1.acu.edu.au/10.1007/978-1-4020-4519-6_116
- Naess, Arne. (2005b). Equality, Sameness, and Rights. In A. Glasser, H. & Rodthenberg (Ed.), *The Selected Works of Arne Naess* (pp. 67–70). Springer. https://doi.org/https://doi-org.ezproxy2.acu.edu.au/10.1007/978-1-4020-4519-6_90
- Naess, Arne. (2005c). Gestalt Ontology and Gestalt Thinking. In *The Selected Works of Arne Naess* (pp. 2727–2733). Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-4519-6_124
- Naess, Arne. (2005d). Gestalt Thinking and Buddhism. In A. D. H. Glasser (Ed.), *The Selected Works of Arne Naess* (pp. 333–342). Springer.
https://doi.org/org.ezproxy1.acu.edu.au/10.1007/978-1-4020-4519-6_64
- Naess, Arne. (2005e). Joy. In A. Glasser, Harold & Drengson (Ed.), *The Selected Works of Arne Naess* (pp. 95–111). Springer. https://doi-org.ezproxy1.acu.edu.au/10.1007/978-1-4020-4519-6_35
- Naess, Arne. (2005f). Metaphysics of the Treeline. In Drengson A. (Ed.), *The Selected Works of Arne Naess* (pp. 555–558). Springer. https://link-springer-com.pucdechile.idm.oclc.org/content/pdf/10.1007%2F978-1-4020-4519-6_135.pdf
- Naess, Arne. (2005g). Ranking, Yes, but the Inherent Value Is the Same: An Answer to William C. French. In Alan Drengson (Ed.), *The Selected Works of Arne Naess* (pp. 547–550). Springer.
https://doi.org/https://doi-org.ezproxy1.acu.edu.au/10.1007/978-1-4020-4519-6_133
- Naess, Arne. (2005h). Reflections on Gestalt Ontology. *Trumpeter*, 21(1), 119–128.
- Naess, Arne. (2005i). Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World. In H. G. &

- A. Drengson (Ed.), *The Selected Works of Arne Naess* (pp. 515–530). Springer.
https://doi.org/10.1007/978-1-4020-4519-6_128
- Naess, Arne. (2005j). Spinoza and Attitudes Toward Nature. In A. Drengson (Ed.), *The Selected Works of Arne Naess* (pp. 381–384). Springer . https://doi.org/10.1007/978-1-4020-4519-6_120
- Naess, Arne. (2005k). The Connection of “Self-Realization!” with Diversity, Complexity, and Symbiosis. In Harold Glasser & Alan Drengson (Ed.), *The Selected Works of Arne Naess* (pp. 531–534). Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-4519-6_129
- Naess, Arne. (2006). Total Views, Personal or Not? *The Trumpeter*, 22(1), 78–79.
- Nash, R. (1989). *The Rights of Nature. A History of Environmental Ethics*. The University of Wisconsin Press.
- Natali, C. (1995). Oikonomia in Hellenistic Political Thought. In André Laks & Michael Schofield (Ed.), *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy* (pp. 95–128). Cambridge University Press.
- Natali, C. (2019). The Book on Wisdom. In Ronald Polansky (Ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics* (pp. 180–202). Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CCO9781139022484.009>
- Neely, M. (2019). Animals. In J. S. Finley (Ed.), *Henry David Thoreau in Context* (pp. 269–278). Cambridge University Press. <https://doi.org/https://doi.org/10.1017/9781316569214.028>
- Nemeth, E. (2005). *An improbable case of philosophy: Arne Naess between empiricism, existentialism and metaphysics*. https://link-springer-com.ezproxy.puc.cl/content/pdf/10.1007%2F978-90-481-3683-4_17.pdf
- Nestor, Michael & Wilson, R. (2020). Beyond Mendelian Genetics : Anticipatory Biomedical Ethics and Policy Implications for the Use of CRISPR Together with Gene Drive in Humans. *Bioethical Inquiry*.
- Neupane, D. (2020). How conservation will be impacted in the COVID-19 pandemic. *Wildlife Biology*, 2020(2), 1–2. <https://doi.org/10.2981/wlb.00727>
- Nietzsche, F. (2001). *La ciencia jovial (La gaya scienza)* (G. Cano (ed.)). Biblioteca Nueva.
- Nieuwland, J. & Meijboom, F. (2013). One-Health as a normative concep: implications for food safety at the wildlife interface. In *Know your food: Food ethics and innovation* (pp. 132–137). Wageningen Academic Publishers.
https://books.google.cl/books?hl=es&lr=&id=SBPTDwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PA132&dq=health+as+normative+concept&ots=xXXraWU2bs&sig=u1QCeeqo6xyCnpCziY3wxs6R7Lg&redir_esc=y#v=onepage&q&f=true

- Nieuwland, Joachim & Meijboom, F. (2020). One health: How interdependence enriches veterinary ethics education. *Animals*, 10(1). <https://doi.org/10.3390/ani10010013>
- Nussbaum, M. (1995). *La Fragilidad del Bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Visor.
- Oppermann, S. (2003). *Toward an Ecocentric Postmodern Theory: Fusing Deep Ecology and Quantum Mechanics*. 19(1).
- Ornell et al. (2020). “Pandemic fear” and COVID-19: Mental health burden and strategies. *Brazilian Journal of Psychiatry*, 42(3), 232–235. <https://doi.org/10.1590/1516-4446-2020-0008>
- Orr, D. (1993). Love It or Lose It: The Coming Biophilia Revolution. In S. R. K. and E. O. Wilson (Ed.), *The Biophilia Hypothesis* (pp. 415–440). Island Press.
- Paglia, de V. (2021a). *La vejez: Nuestro futuro. La condición de los ancianos después de la pandemia*. El Documento de La Pontificia Academia Por La Vida. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdlife/documents/rc_pont-acd_life_doc_20210202_vecchiaia-nostrofuturo_sp.html
- Paglia, de V. (2021b, February). Medida de la civilización de una época. *L'Osservatore Romano*. <https://www.osservatoreromano.va/es/news/2021-02/medida-de-la-civilizacion-de-una-epoca.html>
- Palmer, C. (1998). Whitehead's Philosophy and the Deep Ecology Movement. In *Environmental Ethics and Process Thinking* (Issue July 2019, pp. 164–211). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof>
- Panikkar, R. (2010). *La religión, el mundo y el cuerpo*. Herder. <http://library1.nida.ac.th/termpaper6/sd/2554/19755.pdf>
- Panikkar, R. (2021). *Ecosofía. La sabiduría de la Tierra*. Fragmenta Editorial.
- Páramo-Valero, V. (2012). El eterno dualismo antropológico alma-cuerpo: ¿roto por Laín? *THÉMATA. Revista de Filosofía*, 0(46), 563–569. <https://revistas.awpruebas.es/index.php/themata/article/viewFile/429/395>
- Pathak, Bindeshwar & Chakravarty, I. (2019). Sanitation and Health: A Movement Visualizing Gandhi's Dream'. *Indian Journal of Medical Research*, 149(7), 73–75. <https://doi.org/10.4103/0971-5916.251661>
- Patočka, J. (1989). The Movement of Human Existence: A Selection from Body, Community, Language, World. In E. Kohák (Ed.), *Patočka. Philosophy and Selected Writings*. The University of Chicago Press.
- Patten, D. (2016). The role of ecological wisdom in managing for sustainable interdependent urban

- and natural ecosystems. *Landscape and Urban Planning*, 155, 3–10.
<https://doi.org/10.1016/j.landurbplan.2016.01.013>
- Peck, D. (1990). *Thoreau's Morning Work: Memory and Perception in "A Week on the Concord and Merrimack Rivers", the Journal, and "Walden."* Yale University Press.
- Pellegrino, E. D. (1995). Toward a virtue-based normative ethics for the health professions. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 5(3), 253–277. <https://doi.org/10.2307/j.ctvpj7fgp.17>
- Pepper, D. (1996). *Modern Environmentalism: An Introduction*. Routledge.
- Peprah, P. (2020). Ageing out of place in COVID-19 pandemic era: How does the situation look like for older refugees in camps? *Archives of Gerontology and Geriatrics*, 90(January).
<https://doi.org/10.1016/j.archger.2020.104149>
- Philo, C., & Wilbert, C. (2004). Animal Spaces, Beastly Places. An Introduction. In C. P. and C. Wilbert (Ed.), *New geographies of human-animal relations* (pp. 1–35). Routledge.
<http://www.amazon.com/Animal-Spaces-Beastly-Critical-Geographies/dp/041519847X>
- Pierce J. & Jameton, A. (2004). *The Ethics of Environmentally Responsible Health Care*. Oxford University Press.
- Pierron, Jean Philippe & Pommier, E. (2016). Autonomie et vulnérabilité. La bioéthique à la lumière de la biologie philosophique de Hans Jonas. *Medicina e Morale*, 65(6).
<https://doi.org/10.4081/mem.2016.467>
- Pievani, T. (2014). The sixth mass extinction: Anthropocene and the human impact on biodiversity. *Rendiconti Lincei*, 25(1), 85–93. <https://doi.org/10.1007/s12210-013-0258-9>
- Pipkin, J. S. (2001). *Hiding Places : Thoreau 's Geographies*. 91(3), 527–545.
- Plumwood, V. (1991). Nature, Self, and Gender: Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism. *Hypatia*, 6(1), 3–27. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1991.tb00206.x>
- Plumwood, V. (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. Routledge.
https://takku.net/mediagallery/mediaobjects/orig/f/f_val-plumwood-feminism-and-the-mastery-of-nature-pdf.pdf
- Plumwood, V. (2000). Deep ecology, deep pockets, and deep problems: A feminist ecosocialist analysis. In D. Katz, Eric, Light, Andrew y Rothenberg (Ed.), *Beneath the Surface: Critical Essays in the Philosophy of Deep Ecology* (pp. 59–83). The MIT Press.
- Plumwood, V. (2002). *Environmental Culture: The ecological crisis of reason*. Routledge.
- Polansky, R. (2007). *Aristotle's De Anima: A Critical Commentary*. Cambridge University Press.
<https://doi.org/https://doi.org/10.1017/CBO9780511551017>
- Polt, R. (1999). *Heidegger – An Introduction*. Cornell University Press.

- Pommier, E. (2017). La posibilidad de la historia en la época de la responsabilidad. Vida, historia y ética en Hans Jonas. *Anuario Filosófico*, 50(3), 575–600.
<https://doi.org/10.15581/009.50.3.575-600>
- Pommier, E. (2019). The Problem of Environmental Democracy: Responsibility and Deliberation. *Environmental Ethics*, 41(4), 305–317. <https://doi.org/10.5840/enviroethics201941438>
- Potter, V.-R. (1988). Global Bioethics - Building On the Leopold Legacy. In *Environmental Ethics* (Vol. 11). Michigan State University Press. www.jstor.org/stable/10.14321/j.ctt7ztc2s.
- Potter, V. R. (1971). *Bioethics: bridge to the future*. Prentice-Hall.
<http://www.worldcat.org/title/bioethics-bridge-to-the-future/oclc/608585921>
- Puri, B. (2009). Interpreting Gandhi's Non-violence : A Study of the Influence of Buddhist Philosophy. *Journal of Peace Studies*, 16(1), 33–44.
- Quick, T. (2006). Holons or Gestalts ? A Response to Wilber and Zimmerman. *Trumpeter*, 22(2), 8–25. <http://trumpeter.athabascau.ca/index.php/trumpet/article/view/914>
- Quittkat et al. (2019). Body Dissatisfaction, Importance of Appearance, and Body Appreciation in Men and Women Over the Lifespan. *Frontiers in Psychiatry*, 10(December), 1–12.
<https://doi.org/10.3389/fpsy.2019.00864>
- Rabinowitz, P., Scotch, M., and Conti, L. (2010). Animals as Sentinels: Using Comparative Medicine To Move Beyond the Laboratory. *ILAR Journal*, 51, 262–267.
https://watermark.silverchair.com/ilar-51-262.pdf?token=AQECAHi208BE49Ooan9kKhW_Ercy7Dm3ZL_9Cf3qfKAc485ysgAAkkggJFBgkqhkiG9w0BBwagggI2MIICMgIBADCCAisGCSqGSIb3DQEHATAeBglghkgBZQMEAS4wEQQM2YWRBzIvy0f-RuBnAgEQgIIB_LX8kpp_j0sbwGb14FdFWRKpl1ZXDbBPvpHp0r1KuLT
- Rabinowitz, Peter, Odojin, L., & Dein, J. (2008). From “Us vs. Them” to “Shared Risk”: Can Animals Help Link Environmental Factors to Human Health? *EcoHealth*, 5, 224–229.
<https://doi.org/10.1007/s10393-008-0170-4>
- Randolph, R. (2009). Human health and environmental health are interdependent: removing an Unnatural Partition within Christian Bioethics. *Journal of the Society of Christian Ethic*, 29(1), 153–170.
<http://web.b.ebscohost.com.ezproxy.puc.cl/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=1&sid=9e9e96a7-3f76-4243-b39e-d4bf8bf6e77b%40sessionmgr101>
- Rees, T., Bosch, T., & Douglas, A. (2018). How the microbiome challenges our concept of self. *PLoS Biology*, 16(2), 1–7. <https://doi.org/10.1371/journal.pbio.2005358>
- Reichel, A., & Perey, R. (2018). Moving beyond growth in the Anthropocene. *The Anthropocene*

- Review*, 5(3), 242–249. <https://doi.org/10.1177/2053019618799104>
- Resnik, D. (2012). *Environmental Health Ethics*. Cambridge University Press.
- Resnik, D. B. (2009). Human health and the environment: in harmony or in conflict? *Health Care Analysis : HCA : Journal of Health Philosophy and Policy*, 17(3), 261–276. <https://doi.org/10.1007/s10728-008-0104-x>
- Resnik, D. B. (2012). An Overview of Environmental Health. *Environmental Health Ethics, Frumkin 2010*, 9–37. <https://doi.org/10.1017/cbo9781139161848.002>
- Richards, P. (1996). Limits to medicine. *The Lancet*, 347, 246. [https://doi.org/10.1016/0168-8510\(86\)90009-6](https://doi.org/10.1016/0168-8510(86)90009-6)
- Richie, C. (2014). A Brief History of Environmental Bioethics. *American Medical Association Journal of Ethics*, 16(9), 749–752. [10.1001/virtualmentor.2014.16.9.mhst2-1409](https://doi.org/10.1001/virtualmentor.2014.16.9.mhst2-1409).
- Ricoeur, P. (2006). *Camino de reconocimiento* (T. A. Neira (ed.)). Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (1990). Freud: Una interpretación de la cultura. In *Teoría* (8th ed.). Baktun.
- Ricoeur, P. (2002). *Del Texto a la Acción. Ensayos De Hermeneutica II* (p. 383). Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2003). *El Conflicto de las Interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2008a). *Hermenéutica y acción: De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Prometeo. <http://www.lecturasinegoismo.com/2013/11/hermeneutica-y-accion-paul-ricoeur.html>
- Ricoeur, P. (2008b). *Lo Justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada* (T. T. D. M. y A. Domingo (ed.)). Trotta.
- Rivas, R. (2013). Erich Fromm: bases para una antropología paradójica y una ética “negativa.” *En Claves Del Pensamiento*, VII(14), 103–122. <http://www.scielo.org.mx/pdf/enclav/v7n14/v7n14a5.pdf>
- Rolston, H. (1989). *Environmental Ethics. Duties and Values in The Natural World*. Temple University Press.
- Rolston, H. (2000). The land ethic at the turn of the millennium. *Biodiversity and Conservation*, 9, 1045–1058. <https://doi.org/10.1023/A:1008918517655>
- Rosales, J. (2008). Economic growth, climate change, biodiversity loss: Distributive justice for the global north and south. *Conservation Biology*, 22(6), 1409–1417. <https://doi.org/10.1111/j.1523-1739.2008.01091.x>
- Ruger, J. P. (2020). Positive Public Health Ethics : Toward Flourishing and Resilient Communities and Individuals Positive Public Health Ethics : Toward Flourishing and Resilient

- Communities. *The American Journal of Bioethics*, 20(7), 44–54.
<https://doi.org/10.1080/15265161.2020.1764145>
- Sacksteder, W. (1977). Spinoza on Part and Whole: The Worm’s Eye View. *The Southwestern Journal of Philosophy*, 8(3), 139–159. <https://www.jstor.org/stable/43155189>
- Salleh, A. (2017). Deeper than deep ecology: The eco-feminist connection. *Feminist Ecologies: Changing Environments in the Anthropocene*, 6, 25–33. https://doi.org/10.1007/978-3-319-64385-4_2
- Salleh, A. K. (1984). Deeper than Deep Ecology: The Eco-Feminist Connection. *Environmental Ethics*, 6(4), 339–345. <https://doi.org/10.5840/enviroethics1984645>
- Sandler, R. (2007). *Character and environment: A virtue oriented approach to environmental ethics*. Columbia University Press.
- Sandler, Ronald. (2019). Should We Engineer Species in Order to Save Them? *Environmental Ethics*, 41(3), 221–226. <https://doi.org/10.5840/enviroethics201941323>
- Sass, H.-M. (2007). Fritz Jar’s Concep of Bioethics. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 17(4), 279–295. <https://doi.org/10.1353/ken.2008.0006>
- Sass, H. M. (2011). El pensamiento bioético de Fritz Jahr 1927-1934 1. *Aesthetika*, 6(2), 20–33. http://www.aesthetika.org/IMG/pdf/03_Sass_El_pensamiento_bioetico_de_Fritz_Jahr.pdf
- Sayre, N. (2008). The genesis, history, and limits of carrying capacity. *Annals of the Association of American Geographers*, 98(1), 120–134. <https://doi.org/10.1080/00045600701734356>
- Schlottmann, Christopher & Sebo, J. (2019). *Food, Animals, and The Environment. An Ethical Approach*. Routledge.
- Schneider et al. (2000). *Thoreau’s Sense of Place. Essays in American Environmental Writing* (R. J. S. and L. Buell (ed.)). University of Iowa Press.
- Schutz, A. (1962). Scheler’s Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego. In N. M. (Ed.), *Collected Papers I. Phaenomenologica (Collection Publiée Sous le Patronage des Centres d’Archives-Husserl)*, vol 11. (pp. 150–179). Springer.
https://doi.org/https://doi.org/10.1007/978-94-010-2851-6_7
- Schweitzer et al. (2018). The human-nature experience: A phenomenological-psychoanalytic perspective. *Frontiers in Psychology*, 9(JUN), 1–12. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.00969>
- Seamon, D. (1979). *A Geography of the Lifeworld. Movement, Rest and Encounter*. Routledge.
- Seed et al. (1988). *Thinking like a mountain: Towards a council of all beings*. New Society Publishers.
- Seed, J. (2006). The Ecological Self. *The Trumpeter*, 22(2), 96–102.
<http://trumpeter.athabascau.ca/index.php/trumpet/article/view/909/1341>

- Seipel, P. (2015). In defense of the rationality of traditions. *Canadian Journal of Philosophy*, 45(3), 257–277. <https://doi.org/10.1080/00455091.2015.1073089>
- Sell, Susan & Williams, O. (2020). Review of International Political Economy Health under capitalism: a global political economy of structural pathogenesis. *Review of International Political Economy*, 27(1), 1–25. <https://doi.org/10.1080/09692290.2019.1659842>
- Sellers, C. (1999a). Thoreau’s Body : Towards an Embodied Environmental History. *Environmental History*, 4(4), 486–514. <https://www.jstor.org/stable/3985398>
- Sellers, C. (1999b). Thoreau’s Body: Towards an Embodied Environmental History. *Environmental History*, 4(4), 486–514. <https://www.jstor.org/stable/3985398>
- Selznick, P. (1951). Institutional Vulnerability in Mass Society. *American Journal of Sociology*, 4, 320–331. <https://doi.org/https://doi.org/10.1086/220756>
- Sessions, G. (1977). Spinoza and Jeffers on Man in Nature. *Inquiry*, 20(1–4), 481–528. <https://doi.org/10.1080/00201747708601829>
- Sessions, G. (1996). Arne Naess’ Conception of Being a Philosopher. *Trumpeter*, 13(3), 1–4.
- Sharf, B & Vanderford, M. (2009). Illness Narratives and The Social Construction of Health. In R. P. and K. M. Teresa L. Thompson, Alicia Dorsey (Ed.), *The Routledge Handbook of Health Communication* (pp. 9–34). Routledge.
- Sharma, A. (2019). “Gandhi and Health @ 150.” In A. Sharma (Ed.), *The Indian Journal of Medical Research*. <https://main.icmr.nic.in/sites/default/files/Parth/index.html#p=7>
- Simaika, John & Samways, M. (2010). Biophilia as a universal ethic for conserving biodiversity. *Conservation Biology*, 24(3), 903–906. <https://doi.org/10.1111/j.1523-1739.2010.01485.x>
- Simms, Les & Jeggo, M. (2014). Avian Influenza from an Ecohealth Perspective. *EcoHealth*, 11, 4–14. <https://doi.org/10.1007/s10393-014-0927-x>
- Smith, T. (2019). Ecological Ethics of Care and the Multiple Self: Revisiting the Roots of Environmentalism. In *Sustainability, Wellbeing and the Posthuman Turn* (pp. 60–90). Palgrave/Springer. https://doi.org/https://doi.org/10.1007/978-3-319-94078-6_4
- Smulewicz-Zucker, G. R. (2014). The relevance of Fromm’s concept of the distorted personality. In T. Miri, Seyed, Lake, Robert y Kress (Ed.), *Reclaiming the Sane Society: Essays on Erich Fromm’s Thought* (pp. 163–185). Sense Publishers. <https://doi.org/10.1007/978-94-6209-607-3>
- Soulé, M. (2013). The “New Conservation.” *Conservation Biology*, 27(5), 895–897. <https://doi.org/10.1111/cobi.12147>
- Sparke, M. (2020). Neoliberal regime change and the remaking of global health: from rollback disinvestment to rollout reinvestment and reterritorialization. *Review of International Political*

- Economy*, 27(1), 48–74. <https://doi.org/10.1080/09692290.2019.1624382>
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico* (E. y traducción de A. Domínguez (ed.)). Trotta.
- Stephano, O. (2017). Spinoza, Ecology, and Immanent Ethics. *Environmental Philosophy*, 14(2), 317–338. <https://doi.org/10.5840/envirophil201791855>
- Stewart, D. (1989). The Hermeneutics of Suspicion. *Literature and Theology*, 3(3), 296–307. <https://www.jstor.org/stable/23924920%0AJSTOR>
- Suzuki, D. T. (1964). *An Introduction to Zen Buddhism*. New Gove Press.
- Sylvan, R. (1985a). A Critique of Deep Ecology (Part I). *Radical Philosophy*, 1/Summer(040), 1–12. https://www.radicalphilosophy.com/wp-content/files_mf/rp40_article1_sylvan_deepecology1.pdf
- Sylvan, R. (1985b). A Critique of Deep Ecology (Part II). *Radical Philosophy*, 1/Autumn(041). https://www.radicalphilosophyarchive.com/wp-content/files_mf/rp41_article2_sylvan_deepecology2.pdf
- Talukder, M. (2018). *Nature and Life: Essays on Deep Ecology and Applied Ethics*. Cambridge Scholars Publishing.
- Taylor, B. (2001). Earth and nature-based spirituality (Part I): From deep ecology to radical environmentalism. *Religion*, 31(2), 175–193. <https://doi.org/10.1006/reli.2000.0256>
- Taylor, B. (2020). Michael Soulé (1936–2020) on spirituality, ethics, and conservation biology. *Conservation Biology*, 34(6), 1426–1432. <https://doi.org/10.1111/cobi.13634>
- Taylor, P. (1986). *Respect for nature: A theory of environmental ethics*. Princeton University Press. https://books.google.com.au/books?id=SzXwxu_PydUC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false
- Thomas, C. (2020). Simone Weil: The Ethics of Affliction and the Aesthetics of Attention. *International Journal of Philosophical Studies*, 28(2), 145–167. <https://doi.org/10.1080/09672559.2020.1736127>
- Thomasma et al. (2001). *Personhood and Health Care* (D. C. Thomasma, E. D. and Pellegrino, & C. Hervé (eds.)). Springer. <https://doi.org/10.1007/978-94-017-2572-9>
- Thompson, A. (1991). Freud’s Pessimism, the Death Instinct, and the Theme of Disintegration in “Analysis Terminable and Interminable.” *International Review of Psycho-Analysis*, 18, 165–179.
- Thompson et al. (2011). Ecological solidarity as a conceptual tool for rethinking ecological and social interdependence in conservation policy for protected areas and their surrounding landscape. *Comptes Rendus - Biologies*, 334(5–6), 412–419.

<https://doi.org/10.1016/j.crvi.2011.02.001>

- Thompson, M. (2014). Normative Humanism as Redemptive Critique. Knowledge and Judgment in Erich Fromm's Social Theory. In S.J. Miri et al. (eds.) (Ed.), *Reclaiming the Sane Society. Essays on Erich Fromm's Thought* (pp. 37–58). Sense Publishers. https://doi.org/10.1007/978-94-6209-607-3_4
- Thoreau, H. (1977). Walking. In *The Portable Thoreau*. Penguin Random House.
- Thoreau, H. (2001). *Walden. La Vida en los Bosques* (T. J. Lobato (ed.)). Universidad de Vigo. <https://consumoetico.webs.uvigo.es/carmenpereirappersonal.htm>
- Thoreau, H. (2004). *Civil disobedience* (C. Brantley (ed.)). Pocked Books.
- Thoreau, H. (2009). *Walden or Life in The Woods*. Cosimo Books.
- Thoreau, H. (2013). *The Maine Woods*. The Writings of Henry David Thoreau, Volume III; Houghton Mifflin. <http://www.gutenberg.org/files/42500/42500-h/42500-h.htm>
- Thoreau, H. (2017). *Thoreau's Journals by Henry David Thoreau*. Delphi Classics.
- Thoreau, H. D. (1989). *Walden: La vida en los Bosques*. Parsifal Ediciones.
- Tijmes, P. (1998). Home and Homelessness: Heidegger and Levinas on Dwelling. *Worldviews: Environment, Culture, Religion*, 2, 201–213.
- Tillich, P. (1955). Erich Fromm's The Sane Society. *Pastoral Psychology*, 6, 13–16.
- Toadvine, T. (2003). *The Primacy of Desire and Its Ecological Consequences* (T. Brown, Charles and Toadvine (ed.); pp. 139–233). State University of New York Press. <http://ovidsp.ovid.com/ovidweb.cgi?T=JS&PAGE=reference&D=emcl2&NEWS=N&AN=5059107>
- Toadvine, T. (2005). Gestalts and Refrains: On the Musical Structure of Nature. *Philosophy*, 2(2), 61–71. <https://doi.org/10.2307/26167928>
- Toews et al. (2018). Mammal responses to the human footprint vary across species and stressors. *Journal of Environmental Management*, 217, 690–699. <https://doi.org/10.1016/j.jenvman.2018.04.009>
- Tomasini, F. (2020). Solidarity in the Time of COVID-19? *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 1–22. <https://doi.org/10.1017/S0963180120000791>
- Trigger, David & Mulcock, J. (2005). Forests as Spiritually Significant Places: Nature, Culture and “Belonging” in Australia. *The Australian Journal of Anthropology*, 16(3), 306–320. <https://doi.org/https://doi.org/10.1111/j.1835-9310.2005.tb00313.x>
- Trilla, A. (2020). One world, one health: The novel coronavirus COVID-19 epidemic Un mundo, una salud: la epidemia por el nuevo coronavirus COVID-19. *Med Clin (Barc)*, 154(5), 175–177. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(20\)30251-8](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)30251-8)

- Tulku-Lama, D. (1996). *The Buddhist Path to Enlightenment: Tibetan Buddhist Philosophy and Practice*. Point Loma Publications.
- Tymieniecka et al. (2018). *Eco-Phenomenology: Life, Human Life, Post-Human Life in the Harmony of the Cosmos* (W. S. Smith, J. S. Smith, & D. Verducci (eds.)). Springer. <https://doi.org/8-3-319-77516-6> (eBook) <https://doi.org/10.1007/978-3-319-77516-6>
- UN. (2019). World Population Prospects 2019: Highlights. *Department of Economic and Social Affairs, Population Division.*, np. <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/12283219>
- Urabayen, J. (2010). El humanismo trágico de Gabriel Marcel: el ser humano en un mundo roto. *Estudios de Filosofía*, 0(41), 35–59. <http://www.scielo.org.co/pdf/ef/n41/n41a03.pdf>
- Utsler, D. (2009). Paul Ricoeur’s hermeneutics as a model for environmental philosophy. *Philosophy Today*, 53(2), 174–179. <https://doi.org/10.5840/philtoday200953259>
- Valera et al. (2020). Clinical research in Chile: do not block the way of inquiry. *The Lancet*, 396(10252), 668. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(20\)31829-8](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)31829-8)
- Valera, L. (2016). El futuro de la ecología: La sabiduría como centro especulativo de la ética ambiental. *Cuadernos de Bioética : Revista Oficial de La Asociación Española de Bioética y Ética Médica*, 27(3), 329–338.
- Valera, L. (2017). La bioética de Potter: la búsqueda de la sabiduría en el origen de la bioética y de la ética ambiental. *Medicina y Ética*, 2(August), 393–411. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7333443>
- Valera, L. (2018a). Home, Ecological Self and Self-Realization: Understanding Asymmetrical Relationships Through Arne Næss’s Ecosophy. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 1–15. <https://doi.org/10.1007/s10806-018-9715-x>
- Valera, L. (2018b). The spontaneous Experience to the Cosmos: Arne Naess’s Phenomenology. *Problemos*, 93(93), 142–153. <http://www.zurnalai.vu.lt/problemos/article/view/11758/10386>
- Valera, L. (2019a). Depth, Ecology, and the Deep Ecology Movement: Arne Næss’s Proposal for the Future. *Environmental Ethics*, 41(4), 293–303. <https://doi.org/10.5840/enviroethics201941437>
- Valera, L. (2019b). Human ecology. New challenges for ecology and philosophy. *Arbor*, 195(792). <https://doi.org/10.3989/arbor.2019.792n2010>
- Valera, L. (2020). ¿Tenemos una responsabilidad hacia nuestro genoma? El ser humano como “objeto de la técnica.” *Aurora*, 32(57), 639–652. <https://doi.org/http://doi.org/10.7213/1980-5934.32.057.DS02>
- van Herten, J., Bovenkerk, B., & Verweij, M. (2019). One Health as a moral dilemma: Towards a socially responsible zoonotic disease control. *Zoonoses and Public Health*, 66(1), 26–34.

- <https://doi.org/10.1111/zph.12536>
- VanDe Veer, D. (1979). Interspecific justice. *Inquiry (United Kingdom)*, 22(1–4), 55–79.
<https://doi.org/10.1080/00201747908601866>
- Vetlesen, A. J. (2017). Ethics and Value in Naess' Ecophilosophy. *Worldviews: Environment, Culture, Religion*, 21(3), 251–261. <https://doi.org/10.1163/15685357-02103004>
- Vikström, B. (2007). Master of the Universe or the Humble Servent: How the Concep of Sustainable Development is Afeccting Our Undertanding of Humanity and Nature. In *Nature, space, and the sacred : transdisciplinary perspectives* (pp. 85–95). Ashgate.
- Virilio, P., & Richard, B. (2012). *The administration of fear*. Semiotext(e).
- Vogel, S. (2002). Environmental Philosophy after the End of Nature. *Environmental Ethics*, 24(1), 23–39. <https://doi.org/https://doi.org/10.5840/enviroethics200224139>
- von Uexküll, J. (2014). *Cartas biológicas a una dama*. Cactus.
- von Uexküll, J. (2016). *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Cactus.
- Von Uexküll, J. (2012). A Foray into the Worlds of Animals and Humans, with A Theory of Meaning. In *Foray into the Worlds of Animals and Humans: With A Theory of Meaning*. University of Minnesota Press. <https://doi.org/10.1093/isle/isr115>
- Wabnitz et al. (2020). A pledge for planetary health to unite health professionals in the Anthropocene. *The Lancet*, 396(10261), 1471–1473. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(20\)32039-0](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)32039-0)
- Waite et al. (2015). *Vulnerability, Explotation and Migrants* (K. Waite, Louise, Craig, Gary, Lewis, Hannah and Skrivankova (ed.)). Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9781137460417>
- This
- Walh, D. (2019). Sustainability Is Not Enough: We Need Regenerative Cultures. In *Green Planet Blues: Critical Perspectives on Global Environmental Politics* (pp. 241–246). Routledge.
- Walker, B. (2001). Thoreau on Democratic Cultivation. *Political Theory*, 29(2), 155–189.
<https://www.jstor.org/stable/3072508>
- Wallace et al. (2020). COVID-19 and Circuits of Capital. *Monthly Review*, 72(1), 1–19.
<https://monthlyreview.org/2020/05/01/covid-19-and-circuits-of-capital/>
- Waltner-Toews, D. (2017). Zoonoses, One Health and complexity: wicked problems and constructive conflict. *Phil. Trans. R. Soc.*, 372, 1–9. <https://doi.org/10.1098/rstb.2016.0171>
- Wardrope, A. (2020). Health justice in the Anthropocene: Medical ethics and the Land Ethic. *Journal of Medical Ethics*, 46(12), 791–796. <https://doi.org/10.1136/medethics-2020-106855>
- Warren, Julianne & Kieffer, S. (2010). Risk management and the wisdom of Aldo Leopold. *Risk*

- Analysis*, 30(2), 165–174. <https://doi.org/10.1111/j.1539-6924.2009.01348.x>
- Warren, K. J. (1987). Feminism and Ecology: Making Connections. *Environmental Ethics*, 9, 3–20. <https://doi.org/10.5840/enviroethics19879113>
- Watson, R. (1981). A Critique of Anti-Anthropocentric Biocentrism. *Environmental Ethics*, 5(3), 245–256. <https://doi.org/10.5840/enviroethics19835325>
- Weber, A. (2017). Deep Physics. *Worldviews: Environment, Culture, Religion*, 21(3), 290–306. <https://doi.org/10.1163/15685357-02103007>
- Weil, S. (2002). Gravity and Grace. In *Gravity and Grace*. Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203168455_gravity_and_grace
- Weisburger, J. (2002). Lifestyle, health and disease prevention: the underlying mechanisms. *European Journal of Cancer Prevention (ECP)*, 2, 1–7. <https://europepmc.org/article/med/12570328>
- Welchman, A. (2017). Deleuze and Deep Ecology. In B. Herzogenrath (Ed.), *Deleuze and Deep Ecology An [Un] Likely Alliance: Thinking Environment[s] with Deleuze/Guattari* (Issue January 2008, pp. 116–138). Cambridge Scholars Publishing.
- Welters, R. (2019). *Towards a Sustainable Philosophy of Endurance Sport. Cycling for life*. (Vol. 37). Springer. <http://link.springer.com/10.1007/978-3-030-05294-2>
- Wernecke et al. (2020). ‘Preventing the next pandemic’ – A 2020 UNEP Frontiers Series Report on zoonotic diseases with reflections for South Africa. *South African Journal of Science*, 116(8), 8–11. <https://doi.org/10.17159/sajs.2020/8531>
- Whitehouse, P. J. (2003). The Rebirth of Bioethics: Extending the Original Formulations of Van Rensselaer Potter. *The American Journal of Bioethics*. <https://doi.org/10.1162/152651603322614751>
- Wilde, L. (1993). ‘The creatures, too, must become free’: Marx and the Animal/Human Distinction. *Capital and Class*, 72, 37–53.
- Wilde, L. (2000). In search of solidarity: The ethical politics of erich fromm (1900-1980). *International Journal of Phytoremediation*, 21(1), 37–54. <https://doi.org/10.1080/135697700109958>
- Wilde, L. (2004a). A “Radical Humanist” Approach to the Concept of Solidarity. *Political Studies*, 52(1), 162–178. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.2004.00470.x>
- Wilde, L. (2004b). *Erich Fromm and The Quest for Solidarity*. Palgrave macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-1-137-07511-6>
- Williams, Glyn & Mawdsley, E. (2006). Postcolonial environmental justice: Government and governance in India. *Geoforum*, 37(5), 660–670.

- <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2005.08.003>
- Willis, P. (2001). The “Things Themselves” in Phenomenology. *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, 1(1), 1–12. <https://doi.org/10.1080/20797222.2001.11433860>
- Wilson, E. (1984). *Biophilia. The human bond with other species*. Harvard University Press.
- Witoszek, N. (1997). Arne Naess and the Norwegian Nature Tradition. *Worldviews*, 1(1), 57–73. <https://www.jstor.org/stable/43809626>
- Wood, D. (2003). What is eco-phenomenology? *Research in Phenomenology*, 211–233. <https://doi.org/https://doi.org/10.1163/15691640160048577>
- Wu et al. (2016). One Health in China. *Infection Ecology & Epidemiology*, 6(1), 33843. <https://doi.org/10.3402/iee.v6.33843>
- Wu, S. (2019). Ecological Holism: Arne Naess’s Gestalt Ontology and Merleau-Ponty’s Bodily-Flesh Phenomenology. In A. Cumar Giri (Ed.), *Practical Spirituality and Human Development: Creative Experiments for Alternative Futures* (pp. 437–454). Palgrave Macmillan. <https://doi.org/https://doi.org/10.1007/978-981-13-3687-4>
- Xiang, W. N. (2014). Doing real and permanent good in landscape and urban planning: Ecological wisdom for urban sustainability. *Landscape and Urban Planning*, 121, 65–69. <https://doi.org/10.1016/j.landurbplan.2013.09.008>
- Xiang, W. N. (2016). Ecophronesis: The ecological practical wisdom for and from ecological practice. *Landscape and Urban Planning*, 155, 53–60. <https://doi.org/10.1016/j.landurbplan.2016.07.005>
- Zapffe, P. (1933). The Last Messiah. *Philosophy Now*, 9(June). https://philosophynow.org/issues/45/The_Last_Messiah
- Zhang, E. (2014). Vulnerability, Compassion, and Ethical Responsibility: A Buddhist Perspective on the Phenomenology of Illness and Health. In M. G. Tham J., Garcia A. (Ed.), *Religious Perspectives on Human Vulnerability in Bioethics. Advancing Global Bioethics, vol 2.* (pp. 41–52). Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-017-8736-9_5
- Zhu et al. (2019). Soil biota, antimicrobial resistance and planetary health. *Environment International*, 131(June), 105059. <https://doi.org/10.1016/j.envint.2019.105059>
- Zimmerman, D. (1992). Arne Naess, Celebrant of Diversity. *Trumpeter*, 9(2), 1–5. <http://trumpeter.athabascau.ca/index.php/trumpet/article/view/437/718>
- Zimmerman, M. (1997). Deep Ecology. In Lester Embree et al. (Ed.), *Encyclopedia of Phenomenology* (pp. 129–147). Springer. <https://doi.org/10.1007/978-94-015-8881-2>
- Zimmerman, M. (2001). Ken Wilber’s Critique of Ecological Spirituality. In D. L. B. & R. S. Gottlieb (Ed.), *Deep Ecology and World Religions : New Essays on Sacred Ground* (pp. 243–

- 270). State University of New York Press.
- Zimmerman, M. (2004). Humanity's Relation to Gaia: Part of the Whole, or Member of the Community? *The Trumpeter*, 20(1), 4–20.
<http://trumpeter.athabasca.ca/index.php/trumpet/article/view/71/68>
- Zimmerman, M. (2006). *Heidegger, Buddhism, and deep ecology*. Cambridge University Press.
<https://doi.org/https://doi-org.ezproxy2.acu.edu.au/10.1017/CCOL0521821363.012>
- Zimmerman, M. (2008). Rethinking the Heidegger-deep ecology relationship. *Environmental Ethics*, 4(4), 195–224. <https://doi.org/10.5840/enviroethics199315316>
- Zimmerman, M. E. (1987). Feminism, Deep Ecology, and Environmental Ethics. *Environmental Ethics*, 9(1), 21–44. <https://doi.org/10.5840/enviroethics19879112>
- Zimmerman, M. E. (1993). Rethinking the Heidegger-Deep Ecology Relationship. *Environmental Ethics*, 15(3), 195–224. <https://doi.org/10.5840/enviroethics199315316>
- Zinsstag et al. (2005). Potential of cooperation between human and animal health to strengthen health systems. *Lancet*, 366(9503), 2142–2145. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(05\)67731-8](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(05)67731-8)
- Zinsstag et al. (2012). Mainstreaming One Health. *EcoHealth*, 9(2), 107–110.
<https://doi.org/10.1007/s10393-012-0772-8>
- Zinsstag, J. (2012). Convergence of Ecohealth and One Health. *EcoHealth*, 9(4), 371–373.
<https://doi.org/10.1007/s10393-013-0812-z>
- Zowalaty, Mohamed & Järhult, J. (2020). From SARS to COVID-19: A previously unknown SARS- related coronavirus (SARS-CoV-2) of pandemic potential infecting humans – Call for a One Health approach. *One Health*, 9, 100124. <https://doi.org/10.1016/j.onehlt.2020.100124>