

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE EDUCACIÓN

Departamento de Teoría e Historia de la Educación



ECOLOGÍA PROFUNDA Y EDUCACIÓN

**MEMORIA PRESENTADA PARA OPTAR AL GRADO DE
DOCTOR POR**

Margarita García Notario

Bajo la dirección del Doctor:

Fernando Bárcena Orbe

Madrid, 2005

ISBN: 84-669-2737-9

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE EDUCACIÓN**

**ECOLOGÍA PROFUNDA
Y
EDUCACIÓN**

TESIS DOCTORAL

**MARGARITA GARCÍA NOTARIO
MADRID, 2005**

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE EDUCACIÓN**

**ECOLOGÍA PROFUNDA
Y
EDUCACIÓN**

**TESIS DOCTORAL
Mención Doctorado Europeo**

**Departamento:
Teoría e Historia de la Educación**

**Director:
Dr. Fernando Bárcena Orbe**

**MARGARITA GARCÍA NOTARIO
MADRID, 2005**

EL DIAGRAMA DELANTAL (APRON DIAGRAM)

- Últimas premisas

(religión/filosofía)

*Dirección de la
derivación lógica.*

NIVEL I

- Principios

de la Plataforma

NIVEL 2 *Direcciones
en la génesis
(motivaciones,
causas)*

- Visiones (normas,
estilos de vida) generales
(no concretas).

NIVEL 3

- Decisiones
prácticas /concretas

NIVEL 4

**Ecología profunda y
educación. Margarita
García Notario**

La relevancia de la ecología profunda y la historia de esta investigación	4
Agradecimientos.....	14

**PRIMERA PARTE: EL CONTEXTO AMERICANO: ASPECTOS
CONCEPTUALES E HISTÓRICOS..... 18**

Capítulo 1: Tres cuestiones introductorias: 19

1. Algunas aclaraciones sobre el contexto posmoderno en el que surge la <i>Reacción Ecológica</i>	19
2. ¿Por qué parece revelarse con <i>más</i> fuerza el movimiento ecológico en países con mejores condiciones medioambientales?	23
3. Los conceptos de naturaleza no-humana y de mundo salvaje	32

Capítulo 2: Apuntes sobre la historia de la ecología norteamericana..... 46

Orígenes del medioambientalismo norteamericano: la desaparición del mundo salvaje.....	48
El Movimiento Conservación Progresiva	55
La era de la ecología.....	65
Transformaciones científicas y epistemológicas ocurridas en el s. XX.....	72

SEGUNDA PARTE: LA ECOLOGÍA PROFUNDA..... 92

Capítulo 3: Nacimiento y primeros pasos de la ecología profunda..... 93

La irrupción de las ecofilosofías.....	93
Las tipologías ecológicas.....	98
Bucarest, 1972: Arne Naess acuña el término <i>ecología profunda</i>	105
Entre Bucarest y la Plataforma de la ecología profunda: de 1972 a 1984.....	121
El Diagrama Delantal	127
La Plataforma de la ecología profunda. California, 1984.....	135

Capítulo 4: Pubertad y madurez de la ecología profunda: las críticas..... 152

Clarificación conceptual del término “ecología profunda”.....	153
Si hay ecologistas <i>profundos</i> , ¿quiénes son los <i>ecologistas superficiales</i> ?	165

¿Es correcto identificar a Naess con el padre de la ecología profunda?	167
Los <i>pecados de omisión</i> de la ecología profunda	169
La ecología profunda y el fascismo	172
La ecología profunda y el ecofeminismo	176
Bookchin y Foreman: ¿Ecología Social versus Ecología Profunda?	180
La crítica desde el Tercer Mundo de Ramahandra Guha	186
Crítica de Al Gore a la ecología profunda en <i>Earth on the Balance</i>	190
Crítica de Jesús Ballesteros en <i>Ecologismo Personalista</i>	192
Douglas Tompkins: Chile	197
Ken Wilber: La ecología profunda y el concepto de jerarquía	198

TERCERA PARTE: ARNE NAESS, SU PERSONALIDAD Y SU FILOSOFÍA 206

Capítulo 5: Arne Naess: la experiencia ecológica 207

Arne Naess	207
Cuestionamiento profundo, experiencia profunda, compromiso profundo	214
El cuestionamiento profundo	214
Experiencia profunda. Intuición y sentimientos	220
El compromiso profundo	257

Conclusión 269

Apéndice 1	279
Presentación de la estructura lógica de Ecosofía T	279
Apéndice 2	282
Carta no respondida a Murray Bookchin, 1988	282

Bibliografía 285

Obras de Arne Naess	285
Obras y fuentes electrónicas relacionadas con el Movimiento de la Ecología Profunda. .	287
Otras fuentes bibliográficas	293

La relevancia de la ecología profunda y la historia de esta investigación

Si el tema de la ecología profunda hubiera figurado en una lista de “temas sugeridos” para mi tesis doctoral, habría tenido muy pocas posibilidades de ser *el elegido* (si alguna). Por eso, probablemente, nunca estuvo en esa lista, y triunfó como candidato elegido como triunfan tantas veces en la vida las cosas que aparecen inesperadamente, tomando esta palabra en su sentido *más* literal: sin esperarlas.

La ecología profunda es el tercer tema en mi andadura por el camino del doctorado. Llegó a mi vida como una sugerencia y terminó siendo uno de los contenidos que más me han impactado académica y personalmente. Por circunstancias que no vienen al caso ahora, tuve que abandonar los dos temas de tesis previos en fases bastante avanzadas de su elaboración. Por eso cuando empecé a buscar un nuevo tema para mi tesis, mi fe en terminarla se había debilitado considerablemente. Por si acaso este reto en mi vida académica no era suficiente distracción, simultáneamente tuve que enfrentarme a otro reto en mi vida personal: mudarme a vivir a Estados Unidos. Esto hacía increíblemente “entretenida” la elección del tercer tema, dado que, ahora, tenía a mi director y a las bibliotecas en castellano, a miles de kilómetros de distancia. Por eso, ahora, a la vista de este manuscrito, me produce gran satisfacción comprobar que esta tesis no se quedó en un proyecto no-terminado.

Decidí plantearme mi tesis con el máximo realismo posible y buscar un tema en el que pudiera “utilizar” a mi marido (a quien llamo “la biblioteca andante”) como guía y como abogado del diablo. –“¿Sabes que hay un tema bastante nuevo en ecología denominado *ecología profunda* y que abre perspectivas filosóficas y educativas muy interesantes?” –me dijo un día. –“¿Por qué no te lees este libro de Warwick Fox? Podría gustarte y darte alguna idea para empezar...”. Y ese fue el principio de este trabajo. Sin saberlo yo entonces, se me acababa de proporcionar un ámbito de estudio fascinante que

me iba a hacer entrar en contacto con espacios nunca antes visitados por mí, ni académica, ni personalmente y de los que probablemente no más de un tercio de ellos aparece directamente reflejado en este trabajo.

Hasta ese momento mi conocimiento de temas ecológicos se limitaba a las normas para el reciclado americanas (con las que me estaba empezando a familiarizar); a los problemas ocasionados por la contaminación atmosférica, al agujero en la capa de ozono, y a los grupos de protección de ballenas y delfines.

No se me podría haber sugerido un documento mejor que el libro de Warwick Fox para iniciar mi camino hacia la ecología y hacia su versión especial denominada *profunda* aunque, quizás, paradójicamente, para interrumpirlo por tercera vez. Me explico: el libro de Fox, Toward a Transpersonal Ecology¹, proporciona una información detalladísima sobre los orígenes y desarrollo del Movimiento Medioambiental Moderno en general y de la ecología profunda en particular; informa exhaustivamente sobre los principales ejecutores de ésta (presentando sus vidas y características académicas con decenas de anécdotas personales, lo que hace la lectura enormemente amena); realiza un estudio conceptual de la ecología profunda minucioso y retador; recorre las críticas fundamentales que ésta ha recibido y las contesta –en mi opinión- con enorme rigor académico y con excepcional sentido del humor (que también es un signo de agudeza intelectual); y ofrece una de las bibliografías más completas (si no la más completa) que se pueden encontrar para seguirle los pasos a la ecología profunda. No obstante, el libro de Fox ¡anuncia el fin de ésta! Fox propone el que se deje de utilizar el término “ecología profunda” y que se la trascienda: que se continúe en una nueva dirección académica (la de la *ecología transpersonal*) porque esta última constituye –según Fox- el siguiente paso evolutivo en la reflexión filosófica, psicológica y espiritual, llevada a cabo por la ecología profunda. Semejante anuncio no era muy animante (decir otra cosa sería mentir) y mi primera reacción fue la de que, una vez más, me había vuelto a quedar sin tema. (Quizás alguien se pregunte si no se me ocurrió dirigir la investigación en la

¹ Fox, Warwick. Toward a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism. 1990. 1ª ed. Totnes, Devon: Resurgence, 1995.

dirección sugerida por Fox: hacia la *ecología transpersonal*. Y, la verdad es que, aunque la lectura de Toward a Transpersonal Ecology, me había causado una enorme impresión, aún no había entendido bien la transcendencia espiritual de la ecología profunda. (Mejor dicho, aún no había entendido bien *muchas* cosas). Y, por otro lado, en ese momento, yo no tenía ningún interés en presentar una tesis en filosofía de la educación sobre algo que por aquel entonces tenía para mí “resonancias místicas”. Para cerrar este paréntesis, quiero indicar que las subsiguientes lecturas del libro de Fox y del resto de materiales consultados en este trabajo, han hecho cambiar radicalmente muchos de mis “prejuicios” iniciales).

Por tanto, a pesar de que me arriesgaba a que este tema no fuera suficiente como tal para una tesis (si me encontraba con que la reflexión bibliográfica posterior seguía la propuesta de Fox), decidí continuar investigando y ver si ese impulso del instinto (al que llamamos *corazonada*), que me decía que este tema tenía mucha importancia, lo corroboraba también una conclusión racional.

El libro de Fox había despertado en mí una curiosidad enorme; Toward a Transpersonal Ecology me había dejado, como decimos en español “el gusanillo dentro”. En primer lugar, su lectura me había dejado muy preocupada personalmente con la situación medioambiental. Nunca antes se me había informado tan a fondo sobre la gravedad de los problemas medioambientales por los que atraviesa actualmente la Tierra. Nunca antes, tampoco, había oído hablar de la distinción entre una ecología “de síntomas” y otra que, continuando con la terminología médica, podríamos llamar “de causas”. Y, a pesar de experimentar el natural pesimismo que suele invadir a los que se informan más a fondo sobre los pormenores del medioambiente, nació en mí un interés enorme por profundizar y conocer mejor las causas de la actual catástrofe ecológica y, al mismo tiempo, las posibles soluciones a esta situación.

Desde el punto de vista académico, me había interesado mucho toda la discusión filosófica presentada por Fox entre los modelos antropocentrista y ecocentrista. Y el hecho de que en estos escritos se presentara al cristianismo y a la filosofía moderna como principales responsables de la crisis medioambiental en la que nos encontramos, generó

en mí una acuciante necesidad de investigar la validez de tales argumentos desde la filosofía. Personalmente, además, me interesaba mucho saber si había una *tercera vía* entre el antropocentrismo y el ecocentrismo, que evitara las situaciones extremas de cada uno de estos dos grupos. Estaba, probablemente, resonando en mi interior la clásica frase aristotélica “in medio virtus”, dado lo que suele costarnos a los humanos encontrar el famoso “punto medio”. Pues, aunque las críticas a las *ideologías* que ponen al ser humano en la cumbre de todo lo vivo, en función de sus consecuencias relativas al deterioro del medioambiente tienen una gran fuerza persuasiva, no me resignaba a aceptar lo que parecía encaminar, en los principios de esta investigación, a ver como única solución a los problemas de la naturaleza, la colocación de todo lo viviente *en el mismo nivel*. ¿Existía alguna vía alternativa entre esos dos extremos: el antropocentrismo de los que ponen al hombre en la cima de los seres y asumen su *derecho* a dominar y servirse de manera irrestricta del mundo animal, vegetal y mineral; y el ecocentrismo de los que defienden la igualdad radical de todo lo que existe y terminan en determinados casos alcanzando posturas calificadas de misantrópicas? ¿Cuál es el papel del ser humano en la gran cadena del ser –si es que hubiera una respuesta para ello-? Dada la novedad de este tema para mí, la información que me fue llegando inicialmente parecía dirigirme hacia un camino de alternativas del tipo “si A, no B” y viceversa. Conforme progresaron mis lecturas y maduró mi comprensión, descubrí que había habido siempre *al menos una* vía alternativa a esas dos direcciones (además de una notable diversidad en posturas intermedias entre las dos indicadas) y que era, precisamente, la visión mantenida por varios de los principales teóricos de la ecología profunda, y especialmente por su fundador, el noruego Arne Naess.

Para finalizar el comentario al impacto causado en mí por la lectura de Warwick Fox, necesito decir que su excelente presentación de la figura de Arne Naess, despertó en mí un enorme deseo de conocer mejor el pensamiento y la persona de este misterioso noruego. Pienso que los principales rasgos de la personalidad y del pensamiento de Arne Naess se perciben con bastante nitidez a lo largo de las múltiples referencias que hago a él en este escrito. Pero sólo los *principales*, pues en mi documento, su figura está

íntimamente conectada con su trabajo en ecología profunda, el cual es inmenso; pero dentro de la producción total de este noruego, no representa más que una gota de agua en un vaso colmado. Un estudio más amplio de su figura y de su pensamiento filosófico, será, Dios mediante, mi próximo proyecto académico.

A la vista de todo lo que este trabajo me ha aportado, pienso que hice una gran elección, tanto desde el punto de vista académico como personal. Desde el *punto de vista académico*, la ecología profunda tiene una relevancia enorme pues sus preguntas y sus respuestas rozan hoy, en mayor o menor medida, a todas las ciencias. Existe ya un número importante de estudios que ha mostrado las conexiones entre ésta y las más modernas investigaciones en física, medicina y psicología, entre otras². También desde el *punto de vista educativo*, las consecuencias que se pueden seguir de la inspiración y de las sugerencias de la ecología profunda, son amplísimas. Por último, y dado que la ecología profunda proporciona un atractivo horizonte para re-pensar muchas de las clásicas enseñanzas espirituales de alcance universal, desde el *punto de vista personal* yo encuentro muy valioso y enriquecedor el impulso de la ecología profunda a tomarse en serio *esta* vida desde los parámetros del cuestionamiento profundo, la experiencia profunda y el compromiso profundo, eslogan en el que Stephan Harding condensó la esencia de la ecología profunda.

Si como se ha repetido tanto en el último tercio del siglo XX, el mundo necesita dar un importante giro y acogerse a un nuevo paradigma (y creo que es evidente que en ello estamos), la ecología profunda ofrece una perspectiva muy singular para observar tanto el anuncio de ese cambio como su encaminamiento. En unos aspectos la ecología profunda es “hija de su tiempo”, aunque “excepción a su tiempo” en muchos otros. Como he tratado de mostrar en este trabajo, la ecología profunda, posee, por ejemplo, muchas de las características del movimiento posmoderno, pero se distancia

² Obras relevantes en este aspecto son: Capra, Fritjof: The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism; Capra, Fritjof: The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture; LaChapelle, Dolores: “Sistemic Thinking and Deep Ecology”, en Ecological Consciousness; Laszlo, Ervin: The Whispering Pond: A Personal Guide to the Emerging Vision of Science; y Wilber, Ken: Sex, Ecology, Spirituality: The Spirit of Evolution. (Consúltese la bibliografía para la información completa sobre estas obras).

enormemente de él en otras. En esta investigación no podía entrar en detalle en el movimiento posmoderno, con lo que me he limitado a mostrar los aspectos de éste que facilitan la comprensión de la ecología profunda, en tanto que ésta los recoge y expresa, y los aspectos de él que son rebatidos y confrontados por ella. En líneas muy generales, se podría decir que la ecología profunda representa la *metodología* posmodernista (en el más puro sentido etimológico de la expresión griega μετα 'οδος): en el *camino* elegido. Y que se distancia del posmodernismo en los puntos de llegada o conclusiones.

En primer lugar, la ecología profunda tiene sus bases en un *pluralismo radical* en el nivel de los fundamentos o creencias básicas de quienes son sus seguidores (Nivel I del Diagrama Delantal, explicado en el tercer capítulo de este trabajo). Y también descansa en ese pluralismo en el nivel de la puesta en práctica del compromiso al que lleva la aceptación de principios de su *Plataforma* (la cual constituye otro apartado del citado capítulo). La ecología profunda es profundamente plural tanto en su aspecto teórico como en su práctica.

La ecología profunda surge también de un minucioso cuestionamiento acerca de la validez de lo establecido, de lo vigente. Al igual que el *de-construccionismo* posmodernista (sólo –repito– en lo que tiene de método), la ecología profunda de-construye, vuelve a analizar las premisas en las que cómodamente se asienta el mundo moderno para llegar a los cimientos más básicos del mismo, y los re-construye de nuevo. La ecología profunda, como dice su fundador, es un largo camino de *por qué y cómo*. Y en ese largo cuestionar, uno de los elementos cuestionados es la tecnología, la “mano larga” humana, esa herramienta contemporánea que se ha mostrado tan poderosa que, sus consecuencias, sobrepasan, cada vez más frecuentemente, el control de su hacedor: el hombre. Y hay que mirar con mucho cuidado a esas consecuencias, pues pueden llevarnos a perder, como en el cuento, al ganso de los huevos de oro.

Como consecuencia de este “pluralismo radical” en sus bases filosóficas, la ecología profunda es también típicamente posmoderna en su multiculturalismo. En el nivel I del Diagrama Delantal, como veremos, todas las culturas e ideologías están representadas. Todas caben y todas son compatibles.

Sin embargo, la ecología profunda se separa radicalmente del posmodernismo en sus logros. El de-construccionismo metodológico, el cuestionamiento crítico de lo establecido para probar su validez que sigue la ecología profunda no termina en un nihilismo, en una negación de todo en aras de *la* verdad de lo plural, la cual no se alcanza en ninguno de los componentes de esa pluralidad. La ecología profunda sigue un camino de preguntas para alcanzar una verdad, la verdad de cada uno de los que la buscan que, si es verdad, es también una verdad compartida o “para compartir”, y no para imponer (pues “la” verdad, si es “tal”, se impone siempre por sí sola).

En ese cuestionamiento minucioso que la ecología profunda exige para establecer los cimientos del edificio personal y social, ésta utiliza al máximo las aportaciones científicas más recientes. Mira especialmente hacia los últimos descubrimientos de la física, de la química y de la biología, que tratan de seguir entendiendo y conociendo mejor este mundo en el que nos ha tocado vivir. Pero no los mira como “logros aislados”, fruto del devenir de una cultura o de otra. Los mira en cuanto persiguen la llegada a un escenario común en el que nos podamos sentir miembros de un todo. Frente a la actitud posmodernista que niega todos los universales y con ellos, el de naturaleza, la ecología profunda busca el universal que integre sin perder las diferencias y sin dejar de mirar a la naturaleza.

El fundamental descubrimiento científico alumbrado en el siglo XX, fundamento de la ecología como ciencia, es el de la profunda interconexión e interdependencia entre todo lo viviente. Hoy, si seguimos las conclusiones más recientes, por ejemplo, en física cuántica, tenemos que ampliar esa interconexión e interdependencia a *todo lo que existe*. Y una afirmación como ésta tiene un alcance aún por descubrir cuando se lleva a ámbitos educativos, empresariales, arquitectónicos, médicos, religiosos, etc.

Apenas existe información en España sobre la ecología profunda. El único libro que mantiene una perspectiva bastante acertada sobre ella es el de Antonio Campillo El gran experimento: Ensayos sobre la sociedad global³. Otro libro que dedica bastante

³ Campillo, Antonio. El Gran Experimento. Ensayos Sobre La Sociedad Global. Madrid: Libros de la Catarata, 2001.

atención a la ecología profunda, pero que refleja principalmente interpretaciones y asociaciones erróneas, es el de Jesús Ballesteros: Ecologismo Personalista⁴. En Sudamérica, el número de artículos relacionados con la ecología profunda es considerablemente mayor. Pero la mayor parte de ellos (que además están publicados en Internet) presentan posturas extremas, o bien de crítica, o bien de elogio y admiración. Que yo haya sido capaz de encontrar, no hay en castellano ninguna presentación detallada de la misma. Me hace ilusión y me honra al mismo tiempo ser quien presenta un tema con tanto contenido para reflexionar, para aprender, para mejorar. En primer lugar me entusiasma ser una más de los que colabora con el despertar de la sensibilidad medioambiental para cooperar en el cuidado de nuestro país y, con él, y desde él, en el del resto del planeta. Pero también tengo un interés enorme en compartir una profunda enseñanza personal: la de descubrir los aspectos positivos de la ecología y hacerla atractiva (porque lo es), frente a los más *popularizados* aspectos negativos de ella. Con aspectos poco atractivos de la ecología me refiero, por ejemplo, a los *miedos* provocados por las *amenazas* sobre las consecuencias de la destrucción y daños al medioambiente, que llevan, o bien a la precipitada aplicación de medidas que sólo tienen resultados *a corto plazo* (y que pueden resultar altamente nocivas *a largo plazo*), o bien, a esa actitud pasiva de muchos ciudadanos relativamente informados, ante el desbordamiento que suele producir el reconocimiento de la enormidad del problema que se nos ofrece. También me refiero como aspectos negativos de la ecología a los planteamientos de desprecio hacia el ser humano y hacia su “lugar” en la cadena del ser que, desafortunadamente, han hecho algunos ecologistas; y lo que se ha interpretado, erróneamente, como *desprecio* a la tecnología en general. Todos estos puntos necesitan ser clarificados, pero yo pretendo poner un énfasis especial en este escrito en los *aspectos positivos y estimulantes de la ecología*. Entre éstos yo coloco, entre otros, los siguientes: uno, el conjunto de consecuencias que en tantos ámbitos pueden derivarse del principio ecológico de interconexión e interdependencia entre todo lo que existe; dos, la reflexión

⁴ Ballesteros, Jesús. Ecologismo Personalista: Cuidar La Naturaleza, Cuidar Al Hombre. Madrid: Tecnos, 1995.

promovida sobre el *justo* lugar ocupado por el hombre en la cadena del ser; tres, la reinterpretación de la ciencia y de la tecnología, desde el horizonte ecológico; cuatro, la promoción de la autoestima de los seres humanos revitalizando el papel que juega nuestro cuerpo físico; y cinco, la cantidad de iniciativas que ya existen actualmente en la creación de empresas y nuevos productos que además de colaborar con el cuidado del medioambiente, representan una extraordinaria ayuda para el mismo.

En cuanto a la estructura, este trabajo tiene tres partes, organizadas en cinco capítulos. La primera parte (capítulos 1 y 2), tiene carácter contextual y su objetivo es el de ofrecer al lector los aspectos más significativos tanto de carácter intelectual como histórico en el que surge la ecología profunda, objeto principal de este escrito. Aunque la preocupación por el medioambiente es tan antigua como la historia misma del hombre, este trabajo he tratado de enfatizar la importancia que tuvo Norteamérica en su actuación como “caldo de cultivo” principal del surgir de la conciencia ecológica contemporánea. La historia recopilada del movimiento medioambiental recorre principalmente los pasos que la preocupación por el medioambiente da en Estados Unidos, (ámbito de estudio de este trabajo) y apunta sólo de pasada a los hechos más representativos en el fortalecimiento de la misma ocurridos en otros espacios geográficos.

La segunda parte la dedico a la ecología profunda: al momento en el que surge y a su más temprana descripción de contenidos, a su llegada y difusión en América, a la creación de su Plataforma en 1984 con la explicación detallada de sus ocho puntos, a las críticas que ha recibido y a las respuestas y comentarios a las mismas. Esta parte ocupa los capítulos tercero y cuarto de este trabajo.

La tercera parte añade abundante información sobre la biografía de Arne Naess y sobre sus interesantes características intelectuales y de personalidad. Esta parte trae también contenidos que subyacen a la filosofía de la ecología profunda, que facilitan enormemente su comprensión y que son típicamente naessianos, como el concepto de *sí-mismo ecológico* de Arne Naess y el rol de los sentimientos y las emociones en su filosofía. Como guía de esta parte he utilizado un eslogan del investigador Stephan Harding, que considero que aúna de modo magnífico los contenidos añadidos por esta

sección. Dicho eslogan reza así: Cuestionamiento profundo, experiencia profunda y compromiso profundo. En esta parte he presentado también tres ejemplos de distintos usos de tecnología contemporánea que compaginan el beneficio al medioambiente con una más que satisfactoria rentabilidad económica. La introducción de estos ejemplos responde a mi interés en mostrar que el progreso tecnológico y económico y el cuidado y mejora del medioambiente *no* son incompatibles.

Por último, en la conclusión, proporciono, por un lado, mi opinión personal en los dos aspectos más controvertidos de la ecología profunda: su postura hacia el problema poblacional y hacia la tecnología en general. Y segundo, un campo no representado *directamente* en el trabajo, y que es la transcendencia espiritual de la ecología profunda. Aunque la conexión con lo espiritual se alumbra en muchos momentos del manuscrito, con las reflexiones finales intento hacer aún más claras las conexiones con este ámbito, al cual el trasfondo teórico de la ecología enriquece enormemente, dado que, según yo lo veo, lo espiritual sólo se entiende adecuadamente y sólo coopera en hacernos verdaderamente más humanos cuando está adecuadamente *anclado*, es decir, cuando no lo des-corporeizamos, cuando no lo excluimos de nuestra condición material.

Agradecimientos

No me parece posible que alguien escriba sobre ideas y no desarrolle, al menos, un cierto grado de conciencia ecológica. Ese tipo de escritos conducen a uno inevitablemente a darse cuenta de en qué medida las ideas “propias” son, siempre, una compleja función de carácter interactivo con las ideas que uno ha absorbido de otros; otros cuyas ideas “propias” son, a su vez, una compleja función de carácter interactivo con las ideas que *ellos* han absorbido de otros, etcétera, etcétera⁵.

Estas palabras de Warwick Fox me impactaron profundamente la primera vez que las leí, que era cuando aún no sabía *casi* nada de ecología y *nada* de ecología profunda, porque las vi como un símbolo muy expresivo de la experiencia que el proceso de aprendizaje había constituido en mi propia vida. Quizás, porque siempre he disfrutado mucho en cualquier contexto de aprendizaje, o quizás, porque pienso que he tenido la suerte de encontrar habitualmente en mi camino tanta gente *genial*. Unos, mis maestros, que tenían tanto que enseñar y que supieron enseñarlo *tan* bien transmitiendo *pasión* por saber y por aprender. (Sirva esta frase para honrar a todos aquellos que de una manera u otra han formado parte de mi proceso educativo, empezando por mis padres). Otros, los autores de tantos libros consultados que dedicaron su tiempo y esfuerzo a compartir con otros lo que ellos aprendieron y empezaron a vivir primero. Por último, todos los investigadores de la ecología profunda que tan generosamente me han ayudado en la elaboración de este estudio. A todos: gracias.

Al mirar hacia atrás y observar el proceso de elaboración de este trabajo, por supuesto que recuerdo algunos *malos* ratos. Pero ¿quién no los tiene?. En conjunto, mi percepción hacia todo este tiempo de trabajo es de haber estado invadida por un gran entusiasmo, mucha esperanza en la resolución de los problemas medioambientales, y continuos descubrimientos intelectuales y personales. Mi encuentro con la crisis medioambiental me ha hecho cambiar en muchos aspectos académicos y personales y, entre ellos, el más atractivo para mí ha sido la invitación de muchos de los que han

⁵ Fox, Warwick, op.cit., p. xiii.

escrito sobre el hombre y su entorno a *alimentar* una nueva actitud y compromiso a vivir *esta* vida, dure lo que dure, honrando -además de esa otra dimensión humana espiritual, mental o como cada cual quiera llamarla-, nuestra dimensión física. Y también, el reconocimiento de que ese mundo de plantas, piedras, animales, agua y aire que nos rodea, tiene mucho más que ver con nosotros de lo que en muchos casos estamos dispuestos a aceptar y que una gran parte de nuestra felicidad personal depende del *cómo* nos relacionemos con él.

El último año de trabajo en este documento ha estado íntimamente relacionado con el nuevo reto sugerido por Fernando Bárcena, (mi director de tesis y hacia quien no puedo sentir mayor respeto y gratitud), de intentar obtener el título de Doctor con la mención especial “doctorado europeo”. El proyecto implicaba numerosos retos de muchos tipos, pero ha constituido también una gran aventura. Entre las instituciones a las que solicité permiso para investigar durante tres meses en sus centros y que me aceptaron, la oferta más atractiva procedió de la Universidad de Oslo (donde vive y aún trabaja Arne Naess, fundador de la ecología profunda). Sin embargo, no pude elegirla porque ¡Noruega no es parte de la Comunidad Europea! (Y la burocracia es la burocracia). La siguiente mejor opción, fue la Universidad de Cambridge que además del prestigio que tiene, se encontraba relativamente cerca de los dos únicos investigadores en ecología profunda en Europa (con la excepción de los no-accesibles noruegos, claro): Stephan Harding (que además habla español porque es de origen venezolano) y el australiano Warwick Fox que vive actualmente en el Norte de Inglaterra y al que ya me he referido extensamente en los párrafos anteriores.

La “aventura” del doctorado europeo resultó muy gratificante y fecunda. Por un lado, la búsqueda de instituciones europeas que estuvieran de alguna manera relacionadas con la ecología profunda, me forzó a escribir cartas a casi todos los principales representantes de la misma en Estados Unidos y Canadá, para pedirles información y consejo. Sorprendentemente, *todos* estos investigadores respondieron a mis cartas, bien con otras cartas o con llamadas telefónicas. *Todos* me ofrecieron toda la ayuda que pudieron darme para ayudarme a encontrar un lugar en Europa y para responder a las

múltiples preguntas y curiosidades derivadas de mi estudio. (Alan Drengson, por ejemplo, me envió inmediatamente de regalo unos libros por si me podían ayudar). Y *todos* me dieron los mejores ánimos para continuar con mi investigación. Por si estos contactos fueran poco, a través de Bill Devall me puse en contacto con el mismísimo Arne Naess, quien me invitó a visitarle personalmente en su casa de Oslo, si tenía oportunidad, durante mi estancia en Europa. Gracias a la ayuda de mis padres tuve esa oportunidad que me trajo el enorme placer de conocerle y de charlar con él durante unas dos horas. (El resultado de esa conversación con Arne Naess fue un artículo en inglés que titulé “A Meeting with a Giant” (Encuentro con un gigante) y que ha sido aceptado para publicación por la revista académica *The Trumpeter*).

Durante mi estancia en Cambridge, tuve la oportunidad de trabajar directamente con Stephan Harding y con Warwick Fox, lo que considero un honor y a quienes siempre estaré agradecida. También pude trabajar con los profesores Michael Bonnet y Terence McLaughlin, de la Universidad de Cambridge, quienes aunque con menos conocimiento de la ecología profunda en concreto, me proporcionaron una ayuda valiosísima con sus preguntas y con sus comentarios a mi trabajo. (Terence McLaughlin ocupa actualmente la cátedra de R. S. Peters en Londres).

A mi vuelta a Estados Unidos, tuve también la suerte de entrevistarme con David Rothenberg, biógrafo de Arne Naess, traductor de la obra más importante de Naess en ecología profunda (*Ecology, Community and Lifestyle*), y uno de los mejores conocedores de la filosofía y del espíritu de la ecología profunda y de su fundador. (David Rothenberg ha tenido la delicadeza de concederme los derechos de traducción de su estudio biográfico de Naess *Is It Painful to Think?*)

Las circunstancias personales que han rodeado la elaboración de mi tesis (el tiempo requerido por mi trabajo en la universidad y la corta edad de mis dos hijas), han sido interpretadas por algunas personas como “obstáculos”. Contra lo que pudiera esperarse y junto con los inevitables inconvenientes que ambas situaciones conllevan para cualquier trabajo de investigación (o de cualquier otro tipo), tengo que decir que esas circunstancias le han proporcionado a mi trabajo enormes ventajas y que han

constituido, en lugar de una limitación, un trampolín. El trabajo en la universidad me ha facilitado el acceso gratuito a todos los materiales bibliográficos que he necesitado, consejo por parte de muchos de mis colegas y la oportunidad de ofrecer una sesión abierta a todos los miembros de la Universidad de Plattsburgh sobre esta investigación, lo que fue una excelente (aunque ardua), experiencia. Sirvan estas líneas como expresión de gratitud hacia dicha institución. Mis hijas, porque han sido un constante recordatorio de lo que significa la verdadera ecología y que es, en mi opinión, el respeto y aprecio que debemos a lo *físico*. Por un lado, los niños te hacen constantemente consciente de la influencia del entorno tanto sobre la salud como sobre los sentimientos. Y, por otro, no hay nada más físico que la relación con ellos: los abrazas, los besas, se ensucian, te ensucian, te hacen salir a la calle, correr, rebozarte en la arena de la playa, y te recuerdan que, al igual que el sol no sale antes porque uno tenga insomnio, ellos tampoco se duermen a conveniencia del horario de sus padres... ¡Ah! Y te hacen reír... y te enseñan que las cosas verdaderamente importantes son, en su mayoría, muy, muy... simples.

**Primera parte: El contexto
americano: aspectos
conceptuales e históricos**

Capítulo 1: Tres cuestiones introductorias:

1. Algunas aclaraciones sobre el contexto posmoderno en el que surge la *Reacción Ecológica*

A medida que avanza el s. XX se empieza a ver una crisis de fundamento detrás de la floración científica moderna. Se reconoce una desconexión entre las elaboraciones científicas y la vida de las gentes.

Las matemáticas –dice Alejandro Llano- entienden mejor la física que el físico, es decir, los conceptos tratados por el físico no pueden ser conocidos de manera intuitiva. Sólo matemáticamente se puede entender el quantum de un electrón. El hombre empieza a sentirse rodeado de un mundo en el que carece de conocimientos inmediatos y esto origina una situación de desorientación. El entorno humano está configurado por ciencias y técnicas desconocidas por la mayoría de nosotros⁶.

Por debajo de esa crisis se da también un escepticismo con respecto a la posibilidad humana de conocer la verdad. Hay duda y desconfianza hacia la capacidad del hombre de captar las cosas *tal y como ellas son*; tiene lugar una reacción hacia el denominado *cientificismo*, que no es otra cosa sino la reducción de toda objetividad a objetividad científica. El positivismo, por su parte, no había sido sino la reducción del conocimiento verdadero a los hechos empíricos formalizables matemáticamente. Fuera de la objetividad científica, en consecuencia, no se reconocía un conocimiento seguro: ni en la vida cotidiana, ni en las especulaciones que pretenden sobrepasar el plano científico, es decir, ni en lo pre-científico ni en lo meta-científico. La objetividad científica quedó aislada. En consecuencia, ¿cómo conecta el hombre con el *mundo de la vida*, con ese ámbito de las certezas originarias, con ese terreno en el que hay un “sentido” previo a los sentidos? ¿Cómo conecta el ser humano con el mundo que está siempre ahí, pre-dado o dado originariamente, anterior a nuestras objetivaciones

⁶ García Notario, “Lecciones orales de Introducción a la Filosofía”, impartidas por Alejandro Llano, 1985

científicas y culturales que lo presuponen? Ese mundo es la realidad tal y como ella misma se ofrece; y es también el mundo salvaje, o silvestre o libre (*aún no* colonizado por el hombre, cuya drástica reducción es una amenaza importante a la continuación de la vida humana en la Tierra). Surge la pregunta: ¿son las cosas algo con independencia de la actuación del hombre sobre ellas? La *poiesis* (el trabajo productivo, los resultados de nuestro actuar que quedan *fuera* de nosotros), es la práctica a la que se ha reducido la actividad humana en muchos casos. Apenas se cultiva la actividad más personal, la *praxis* (ese trabajo humano cuyos resultados permanecen en el interior del hombre y que se llaman *hábitos*). Y se ha devaluado completamente la *theoria*, la contemplación⁷.

Mientras que hasta hace poco -dice David Ray Griffin en su introducción al libro de David Orr, Ecological Literacy- se usaba la palabra “moderno” como elogio y como sinónimo de *contemporáneo*, ahora se evidencia un sentir creciente de que *se debería* dejar la Modernidad detrás; es más, de que *se tiene* que dejar detrás si queremos evitar el destruirnos a nosotros junto con la mayor parte de la vida del planeta⁸.

En el núcleo de la Posmodernidad hay una reacción frente al exclusivismo del pensar calculador. Las miras se empiezan a orientar hacia otro pensar basado en las diferencias, matices y *cualidades* de las cosas; hacia un pensar que respeta más la realidad *sensible*. Si se dice que la Modernidad es dialéctica, hay que definir la Posmodernidad como complementaria, donde una cosa no excluye a otra: la complementa o la completa (en el sentido griego, la *actualiza*: la hace de algún modo más *perfecta*, la deja mejor *terminada*).

El tipo de reflexión filosófica del que me hago eco en los párrafos anteriores, estuvo fuertemente estimulado durante el periodo que podría, quizás, denominarse “de reflexión” y que se inicia al concluir la IIª Guerra Mundial, en esos primeros años en los que europeos, norteamericanos y asiáticos se enfrentan “como vencedores” o “como vencidos” al mayor desastre humano y ambiental que ha tenido lugar desde que el hombre es hombre. La palabra *progreso* entra en crisis. Necesita ser redefinida: ¿qué

⁷ Ibidem.

⁸ Griffin, en Orr, Ecological Literacy, p. iii.

tipo de mejora representa este desarrollo tecnológico que ha devastado el territorio y segado miles de vidas humanas?

Este clima de insatisfacción hacia el nuevo modo de vivir ofrecido por la tecnología, de sensación de pérdida de fundamentos, de escepticismo, decepción y, como *novedad*, de rechazo a la destrucción medioambiental, iba a suscitar, entre otras cosas, lo que se ha denominado “Reacción Ecológica” o “Movimiento Medioambiental Moderno”. “En su intento de dominio de la naturaleza –dice Alejandro Llano-, la Modernidad se ha topado con el límite fáctico de la escasez de recursos naturales y con el límite ontológico del deterioro del medio ambiente, enfatizados por las resonancias ético-estéticas de la conciencia ecológica⁹”. En esta misma línea, otro autor también español, Antonio Campillo, dice:

...mientras que la *religión* –o razón- *tecnológica* ha sido la ideología dominante durante toda la época moderna, y como tal ha servido de legitimación al desarrollo y expansión mundial de la sociedad capitalista, en las últimas décadas está surgiendo una nueva *religión* –o razón- *ecológica*, que muy probablemente llegará a convertirse en la ideología dominante de la llamada época posmoderna y de la nascente sociedad global¹⁰.

El término posmodernismo, no obstante, acoge significados muy variados. David Griffin (en la citada introducción al libro de Orr) lo resume de la siguiente manera:

No es lo mismo el posmodernismo artístico y literario (que fue una reacción hacia el movimiento artístico-literario de finales del s. XIX y principios del s. XX), que el posmodernismo arquitectónico. A veces se aplica el término posmoderno a la llamada metafísica de la Nueva Era (que es en realidad más pre-moderna que pos-moderna). Incluso en los círculos filosófico-teológicos el término posmoderno tiene dos lecturas. (...) Hay una filosofía posmoderna inspirada por el pragmatismo, el *fisicismo*, por Wittgenstein, Heidegger, Derrida y otros pensadores franceses. A ésta se la suele llamar *de-constructivismo* [y] supera las cosmovisiones del mundo moderno con una anti-cosmovisión. Reconstruye o elimina los ingredientes necesarios de una cosmovisión (como Dios, el sí mismo, la finalidad, el significado, un mundo real y la verdad como correspondencia). Aunque motivado en algunos casos por la

⁹ Llano, *La nueva sensibilidad*, p. 33.

¹⁰ Campillo, Antonio, op. cit.

preocupación ética de eliminar los sistemas totalitarios, este tipo de posmodernismo degenera en relativismo y en nihilismo. Y también se le podría llamar *ultra* modernismo en tanto que sus eliminaciones resultan de llevar las premisas modernas a sus conclusiones lógicas.

El otro posmodernismo filosófico-teológico puede, por contraste, ser llamado constructivo o revisionista. Busca la superación de la cosmovisión moderna, pero no eliminando la posibilidad de cosmovisiones como tales, sino construyendo una cosmovisión posmoderna a través de la revisión de las premisas modernas y de los conceptos tradicionales. Este posmodernismo constructivo incorpora una nueva unidad de intuiciones científicas, éticas, estéticas y religiosas. No rechaza la ciencia como tal sino sólo el científicismo en el que sólo se autoriza la construcción de nuestra cosmovisión a los datos de las ciencias naturales modernas¹¹.

Griffin termina el contraste entre estos dos tipos de posmodernismo insistiendo en que el constructivo no se satisface con la revisión de la/-s cosmovisión/-es anteriores; que trasciende muchos aspectos clave del mundo moderno pero que reconoce las ventajas sin precedente del mundo moderno también, sin permitir que lo negativo de éste impida también ver lo positivo. Este movimiento acoge y apoya, entre otros, los movimientos emancipatorios como el de la ecología, el de la paz y el feminista.

El movimiento ecológico contemporáneo se encuadra mejor en la descripción realizada por Griffin del posmodernismo constructivo o revisionista, que con la del deconstructivo, pero cuenta con características de ambos (también por la gran cantidad de posturas que se dan dentro del mismo). Y la Ecología Profunda, una de las secciones de la llamada Ecología Radical, y a cuya presentación y estudio está dedicado este trabajo, va a reflejar, especialmente en la figura de su fundador Arne Naess, ese movimiento de zig-zag que, aun criticando duramente muchas de las características más importantes de la Modernidad, trata de encontrar un equilibrio entre ésta y las principales características posmodernas en general.

¹¹ Griffin, en Orr, Ecological Literacy, p. iv-v.

2. ¿Por qué parece revelarse con *más fuerza* el movimiento ecológico en países con mejores condiciones medioambientales?

Como preámbulo al recorrido que voy a hacer por la historia del movimiento medioambiental contemporáneo en su versión americana, he considerado importante hacer un paréntesis inicial para reflexionar brevemente sobre las posibles razones que hacen de Estados Unidos la cuna de la reacción ecológica del s. XX.

Un cambio de mentalidad o de actitud no se logra de la noche a la mañana. Como en la *Parábola del Sembrador*, cualquier intento humano de extender unas determinadas ideas, nuevos datos de conocimiento (adquiridos científicamente o no) o de promover el replanteamiento de un determinado quehacer erróneo, requiere habitualmente un intenso periodo de trabajo. Incluso las revoluciones que tienen lugar “inesperadamente” y que triunfan de manera inmediata, han ido precedidas de un periodo de preparación y/o necesitan un periodo de asentamiento. Como en la citada parábola, para recoger el fruto hay que limpiar la tierra de vegetación, labrarla, retirar rocas y piedras, hacer los surcos, arrojar la semilla y cubrirla, regarla, abonarla, protegerla de las malas hierbas, velar por los pájaros y roedores e intentar sobrevivir a las inclemencias del tiempo.

La reacción a los problemas medioambientales que están devastando el planeta se inicia como fenómeno en Estados Unidos a finales del siglo XVII. Esto no quiere decir que los problemas en Estados Unidos fueran peores que en otras partes del mundo. Probablemente si se consideran las dimensiones del país y se contrasta la riqueza natural de Estados Unidos con la de Europa, por ejemplo, se podría pensar que esta reacción ha surgido, paradójicamente, donde las circunstancias no eran tan alarmantes y que debería haber surgido en Europa, donde -principalmente por el desequilibrio entre población y recursos disponibles- el destrozo ecológico sí es un problema de primera categoría.

Las lecturas más tempranas que realicé sobre este tema despertaron en mí una gran curiosidad: ¿por qué se inicia cronológicamente la reacción ecológica en Estados Unidos, donde adquiere especial vigor, e inmediatamente después en Australia, Noruega y Canadá, todos ellos países en mucha mejor “forma ambiental” que nosotros (europeos),

por ejemplo?; ¿por qué no surge en esos países donde las circunstancias de daño ambiental son mucho más obvias y requieren una atención más urgente? Me parecía mucho más lógico que la *conmoción* ante la situación ecológica contemporánea se hubiera dado allí donde el daño era mayor o, al menos, más obvio.

Poco a poco fui recogiendo las ideas con las que iba a conjeturar una respuesta. En mi opinión hay una razón esencial que opera como *conditio sine qua non*, en este rol de Estados Unidos como “sala de partos” del movimiento ecológico. Y, ¿cuál es? El hecho de que *la naturaleza libre o salvaje sea aún, allí, un hecho* (en contraste, por ejemplo, con la situación en la mayoría del continente europeo, en el que –junto con Asia- se han desarrollado las principales civilizaciones de nuestra historia). La naturaleza es en Norteamérica un hecho *inescapable* e ineludible. En Estados Unidos las posibilidades de disfrutar la naturaleza libre o salvaje, de experimentarla (tanto en situaciones de placer como de dolor), de vivir cerca de ella o en ella, son mucho mayores que en cualquier otro país europeo, -por mencionar el continente que me resulta más familiar- con la excepción, quizás, de la Península Escandinava).

Si los estudios sobre la influencia del entorno familiar en el niño nos muestran que las preferencias (inclinaciones) de éste hacia, por ejemplo, la práctica de deportes en lugar de hacia “horas de televisión”, o hacia la cordialidad en el trato en lugar de hacia conductas agresivas, dependen en gran parte de las experiencias vividas en su entorno familiar o educativo, no es difícil entender que los niños (y los mayores) que tienen la posibilidad de conectar habitualmente con la naturaleza, la valoren más fácilmente y la echen también de menos mucho antes.

Roderick Nash, historiador y experto en ética medioambiental americana, explica en su libro *The American Environment: Readings in the History of Conservation*¹², que el Movimiento Conservacionista Americano (primera manifestación política internacional de la preocupación por el medioambiente, y al que me voy a dedicar en unos momentos)

¹² Nash, Roderick. *The American Environment: Readings in the History of Conservation*. Themes and Forces in American History. Ed. Robin W. Winks. 1ª ed. Reading, Massachussets: Addison-Wesley, 1968.

fue una de las reacciones más tempranas que se derivaron del reconocimiento al impacto causado por la acción humana en el medioambiente.

Casi como único ejemplo en la época moderna –dice-, los emigrantes que se asentaron en el Nuevo Mundo, fueron el único grupo de población que tuvo la oportunidad y la responsabilidad de *hacer* su propio ambiente vital o entorno. América es la construcción de una civilización a partir de la naturaleza salvaje. Asiáticos o europeos de la misma era, por el contrario, no tuvieron otra alternativa que la de vivir en un asentamiento físico al que se había dado forma a lo largo de años y años de ocupación. Excepto en un sentido muy limitado, el paisaje de estos últimos no podía expresar sus preferencias... Los norteamericanos, por el contrario, tuvieron y hasta cierto punto aún tienen, la posibilidad de hacer elecciones fundamentales sobre el “carácter” de su medioambiente¹³.

A esta reflexión de Nash sobre la influencia del entorno en la formación del carácter americano, quiero añadir unas palabras del filósofo euro-americano George Santayana pronunciadas en la Universidad de California en 1911, que también destacan la importancia del entorno, aunque en este caso con referencia al hacerse de la reflexión filosófica. Santayana, en la ponencia que presentó en su primera visita al continente americano, después de criticar el que la filosofía occidental posterior a Sócrates se hubiera inspirado casi exclusivamente en la idea de que el hombre, la razón humana o la distinción humana entre bueno y malo fuera el centro sobre el que pivota el universo, añadió: “Pero las cosas hubieran sido muy diferentes si los filósofos hubieran vivido entre vuestras montañas. La montaña y el bosque fuerzan a suspender el juicio de auto-importancia, no sólo en cuanto individuos, sino también en cuanto hombres”¹⁴.

Para cualquiera que haya tenido la oportunidad de viajar dentro de Estados Unidos, no requerirá ningún esfuerzo el asentir al hecho de la *obviedad de la naturaleza* que se experimenta en esa tierra americana y que reflejan los textos citados. Una gran parte de Estados Unidos permite aún al ser humano el experimentar el contacto con áreas de naturaleza libre, donde la presencia humana es mínima o inexistente y de vivirla en *estado salvaje*.

¹³ Nash, op. cit., p. xiv.

¹⁴ Cita en Warwick Fox, Toward a Transpersonal Ecology, p. 18

Esta presencia de lo silvestre en el continente americano, por contraste con el europeo, tuvo sin duda una importancia enorme en la formación del caldo de cultivo que daría lugar al nacimiento del movimiento medioambiental primero y al ecológico después. En este trabajo encuadro dentro del término “movimiento medioambiental” a las primeras reacciones contra el abuso humano hacia el entorno, iniciadas en el s. XVII en Estados Unidos y que maduran socialmente con la creación del fenómeno político denominado Conservación, el cual se desarrolló durante el s. XIX y la primera mitad del s. XX. (La prehistoria y posterior desarrollo del mencionado Movimiento de la Conservación tendrán lugar en el apartado titulado “Los orígenes del medioambientalismo norteamericano”). Y llamo “movimiento ecológico” a la versión contemporánea del movimiento medioambiental que se inicia en la segunda mitad del s. XX.

Quizás tras lo dicho, podría pensarse que mi opinión es que lo más relevante en ecología ha tenido lugar en Estados Unidos y luego en Canadá y Australia, y que Europa y los otros continentes se han quedado “de brazos cruzados”. Esto ni es cierto ni es mi opinión, pues este trabajo no ha llevado a cabo un estudio bibliográfico suficiente para hablar con autoridad ni sobre los puntos fuertes ni sobre las debilidades en la ecología europea. Y, si hiciéramos una evaluación de eficacia ecológica, comparando los Estados Unidos y Europa, muchos podrían quizás afirmar con Antonio Campillo que “hoy día los pasos más importantes hacia una política planetaria respetuosa con el medio ambiente los está dando Europa y no Estados Unidos, comenzando por la firma y aplicación del protocolo de Kioto”, y siguiendo con el hecho de que “el principal consumidor de energías no renovables y el principal contaminador en el mundo actual es Estados Unidos, responsable de más de la cuarta parte de los gases de efecto invernadero¹⁵”. Por el contrario, esta reflexión pretende sólo destacar dos hechos: primero, una “impresión” que se desprende de una determinada selección bibliográfica y que parece estar de acuerdo con la existencia de una orientación bastante diferente hacia la crisis medioambiental entre Europa y Norteamérica en particular. Segundo, la importancia que

¹⁵ Campillo, Antonio. Correspondencia personal con García Notario, 19 de Octubre, 2004.

tiene el análisis del concepto de lo salvaje, despertador cronológico y factual de la revolución ecológica, y sobre el que la reflexión americana ha sido mucho más abundante que la europea.

Diferencias en la aproximación a la ecología entre América y Europa

De manera muy general, se pueden distinguir dos orientaciones principales del hombre hacia la realidad sensible no-humana. La primera es de carácter teórico (filosófico-espiritual) y mira al hombre como parte del todo sensible, intrínsecamente relacionado con ello, aunque con peculiaridades (características) únicas. La segunda tiene un carácter eminentemente práctico (político) y mira al hombre como entidad sensible pero diferente de la realidad no-humana, y entiende que esta última está ahí, principalmente, para servir las necesidades del primero. Ambas orientaciones se dan tanto en América como en Europa. Ambas contienen gradaciones o niveles en sus interpretaciones, encontrándose posturas extremas en las dos que van desde los que “diluyen” al hombre con el resto de la realidad natural sin reconocerle diferencia alguna (como ocurre en el llamado *misticismo naturalista*), hasta los que desnudan a la realidad natural de todo valor y le otorgan como única finalidad su servicio al hombre (como defiende, por ejemplo, el movimiento denominado *Wise Use*). Y, entre ambos extremos, se encuentran múltiples versiones.

Los primeros resultados con carácter “social o político” resultantes de la preocupación hacia el medioambiente surgen en América (aunque el nombre de *ecología* lo acuñara el europeo Haeckel), y se materializan en el movimiento llamado *Conservación Americana*. Este movimiento tuvo una orientación fuertemente práctica, aunque su inspiración e impulso procedieron, en buena parte, de una percepción de la naturaleza fuertemente filosófica y religiosa. En Europa, por contraste, la fuerza ecológica ha progresado principalmente a través de instrumentos políticos aplicados a problemas concretos y las bases filosóficas o religiosas son apenas perceptibles en el

desarrollo de la misma¹⁶. Paralelamente, también la preocupación y la conciencia ecológicas de quienes reconocen los problemas que afectan al entorno silvestre, y las materializan en prácticas populares como promoción de productos “verdes” o práctica del reciclado a gran escala, entre otros ejemplos, son, al menos, mucho más obvias e intensas en América.

El alemán Johannes Dingler dice que en el campo de la ecología o del medioambientalismo apenas hay contacto alguno entre las tradiciones americana y europea y que cada una de ellas parece trabajar con independencia de la otra¹⁷. Apoyándome en la revisión bibliográfica que yo he realizado, considero apropiadas las siguientes conclusiones con relación a las diferencias entre los dos espacios mencionados:

_ 1) El movimiento ecológico contemporáneo surge en los años sesenta y setenta tanto en América como en Europa, pero los antecedentes del mismo (como el pensamiento naturalista) y sus concreciones (como el Movimiento de la Conservación Americana), dejan, en su mayor parte, una huella mucho más visible en América.

_ 2) En el movimiento ecológico se distinguen dos direcciones a las que se ha llamado respectivamente: la ambientalista y la ecológica. La primera dirección descansa en general en una actitud y visión predominante o exclusivamente antropocéntricas que entienden el mundo natural como pura fuente de recursos para el hombre, mientras que la segunda, promueve (o se acerca más a) lo que se ha denominado una perspectiva ecocéntrica, la cual defiende un fuerte carácter de igualdad (o nivelación) entre todos los seres vivos.

_ 3) La bibliografía revisada parece coincidir en que Europa ha seguido en general la perspectiva ambientalista¹⁸, y ha plasmado su preocupación por el entorno en

¹⁶ Hay, P. R.; Haward, M. G. "Comparative Green Politics: Beyond the European Context?" Political Studies 36.3 (1988): 433-48.

¹⁷ Dingler, Johannes. Phd Research Project. 2000. Webpage document: file:///E:/ \ project.htm. 29 de Enero 2002.

¹⁸ Richardson, Dick y Rootes, Chris, ed. The Green Challenge: The Development of Green Parties in Europe. London: Routledge, 1995. También, Bomberg, Elizabeth. Green Parties and

la creación de los *Partidos Verdes*, a los que popularmente se identifica con la ecología en general o con la preocupación hacia el medioambiente. Por su parte, la orientación ecocentrista ha tenido enorme influencia en América.

_ 4) En Europa fue la reacción antinuclear lo que disparó el comienzo de las preocupaciones medioambientales en los años sesenta. Las soluciones tecnológicas parecen ser, desde el principio, la principal esperanza que Europa considera con relación a la crisis medioambiental, y el movimiento ecológico funciona principalmente en Europa como una “tercera vía” o como una vía alternativa a las dos direcciones políticas de Europa: el comunismo/socialismo y el capitalismo. En América la preocupación por el medioambiente surge mucho antes y no responde en su inicio a problemas de la escala de la bomba nuclear, sino a otros de mucha menor escala, pero que tienen una gran influencia en el *sentir* de los americanos con relación a su espacio.

_ 5) El movimiento medioambiental, en consecuencia, se convierte en un movimiento eminentemente político-práctico en Europa, bien a través de los partidos verdes, o bien, del “teñirse de verde” de los partidos ya establecidos; y en un movimiento de carácter más filosófico-religioso (además de político) en América.

Muchos estudiosos del tema defienden que para tener influencia y poder públicos en Europa, es indispensable el convertirse en partido político (en unos países como Inglaterra, de modo más marcado, y en otros, menos), debido al modo de funcionamiento del sistema político aquí. La bibliografía europea que he revisado sobre ecología, gira principalmente en torno a estudios de casos comparativos sobre el éxito o fracaso de los partidos verdes. Un tema frecuente abordado por los investigadores se refiere a las contradicciones internas dentro del Movimiento Verde con respecto a la decisión de, o bien establecerse como partido independiente, o bien de asociarse con los ya establecidos; otro es la crítica a la constante mezcla de los partidos verdes con los movimientos de izquierdas, pacifistas o feministas, que desvían fácilmente el

Politics in the European Union. New York: Routledge, 1998. Véanse también: Wolfgang, Rudig. "Green Party Politics around the World." Environment 33.8 (1991): 8-31; y Caldwell, Lynton. "Cooperation and Conflict: International Response to Environmental Issues." Environment 27.1 (1985.): 6-11, 38-39.

medioambiente de tema central a categorías secundarias o terciarias, para atender otros problemas sociales como la explotación de la mujer o las rivalidades entre clases. Estos investigadores están de acuerdo en que la sensibilidad ecológica ha aumentado en Europa gracias a la generalización de los partidos verdes, pero advierten, no obstante, que la popularidad de éstos suele fluctuar dependiendo de que acontezcan o no catástrofes medioambientales.

Aunque esta misma tendencia a ver los problemas medioambientales desde una perspectiva *más* antropocéntrica, también existe en América, como señalé unas líneas más arriba, a mí me parece que dicha tendencia está combinada o equilibrada con otra de carácter más ecocéntrico y matizada por la constante revisión a que los americanos someten a las políticas, economías y tecnologías, con relación a sus resultados en el medioambiente. La gran influencia del socialismo en Europa es, probablemente, una de las causas por las que la gente se concentra fácilmente en los problemas sociales y políticos de maneras muy prácticas que conceden prioridad a la perspectiva tecnológica con relación a los problemas medioambientales. La concreción habitual de las ideas ecológicas en soluciones políticas concretas y prácticas, también refuerza en Europa la perspectiva ambientalista sobre la ecológica.

Para terminar este breve apartado relativo a las diferencias europeo-americanas en sus respectivas aproximaciones al problema ecológico, voy a traer dos citas de Arne Naess, el fundador de la Ecología Profunda, que condensan el modo en que él ve estas diferencias. Con ellas termino este apartado para dar paso a la reflexión sobre los conceptos de *naturaleza no-humana* y de *mundo salvaje*.

En Europa, muchos seguidores del movimiento de la ecología profunda prefieren el nombre de “ecología política”. Los europeos opinan que las tareas políticas son estratégicamente *las más* importantes, o tienden a decir que los componentes espiritual, filosófico o religioso, deberían ser siempre expresados de manera que no separe a la gente de sus compromisos políticos¹⁹.

Los términos Movimiento de la Ecología Profunda y Movimiento de la Ecología Superficial, fueron acuñados por mí en referencia a los

¹⁹ Naess, A. “A European looks...” en Witoszek, Philosophical Dialogues, 224.

movimientos sociales de los Estados Unidos y de Europa en los años sesenta. Con el término Movimiento de la Ecología Profunda de largo alcance, me he referido desde 1971 a un movimiento de múltiples ángulos, también llamado ecología política porque, en Europa, la necesidad de acción política verde, se enfatizaba en contra del clásico movimiento de protección de la naturaleza considerado idealísticamente a-político y elitista. El movimiento profundo implicaba cambios fundamentales en ideologías, tecnologías y economías y tenía sus más y sus menos filosóficos. El término “profunda” se refería al carácter fundamental de las premisas de los participantes del movimiento. La mayoría de los activistas en Europa era gente procedente de partidos de izquierdas que “se habían vuelto verdes”. A algunos les gustaba llamarse rojos-verdosos (como a Johan Galtung y a otros)²⁰.

²⁰ Naess, “Letter to the editor...” en Witoszek, Philosophical Dialogues, p. 225.

3. Los conceptos de naturaleza no-humana y de mundo salvaje

Gary Snyder, la figura americana que más ha contribuido con su inspiración al desarrollo de la ecología profunda, dice: "...[U]na cultura que se enajena a sí misma respecto de la naturaleza salvaje exterior... y de esa otra naturaleza salvaje, el salvaje interior, está destinada a una conducta muy destructiva [y], quizás, en último término, auto-destructiva"²¹.

¿Qué se entiende por mundo no-humano? ¿Abarca ese concepto todo aquello que existe diferente del hombre o sólo, por ejemplo, los otros seres animados? ¿Es Dios, la Divinidad, el Absoluto, la realidad trascendente, espiritual o sobrehumana, parte de ese mundo no-humano o, -si no lo es-, forma parte de otra categoría diferente? ¿Cómo se delimita ese mundo original o salvaje y qué importancia tiene experimentarlo?

No resultaría muy difícil comprobar que entre los no-expertos (o menos familiarizados con esta materia), una de las respuestas más frecuentes a “¿qué entiende usted por mundo salvaje?”, suele ser muy parecida a: “las escenas que aparecen en las fotografías y los programas de televisión del *National Geographic*”. (En España, dependiendo de la generación a que perteneciera el preguntado, se nos podrían mencionar los programas de Félix Rodríguez de la Fuente, o las series de naturaleza ofrecidas por la Cadena 2).

Los espacios más propiamente humanos quedan habitualmente excluidos de tal concepto y, además, a muy pocos se les ocurre pensar en el “salvaje interior”. Vamos, pues, a detenernos brevemente en la historia de este concepto de *mundo salvaje* o *naturaleza salvaje* (*wilderness* en inglés). Aquí sigo, principalmente, a Roderick Nash en su prestigiosa obra Wilderness and the American Mind y a Donald Worster en Nature's Economy: a History of Ecological ideas.

Cuando se estudia la historia del concepto de “lo salvaje”, la primera información sorprendente se refiere al hecho de que *lo salvaje como concepto* no existiera hasta la

²¹ Snyder, Gary, citado por Nash en Wilderness..., p. 253.

llegada de la agricultura y el pastoreo, es decir, hasta que desaparecieron las sociedades de cazadores y recolectores. Hace veinte millones de años, las poblaciones pre-humanas y, luego, humanas vivían en los bosques, en un entorno arbóreo. Cinco millones de años después, el cambio de clima originó fuegos que destruyeron los bosques de África Central y que hicieron al hombre trasladarse a las planicies y praderas. Este cambio climático junto con el crecimiento considerable en la población humana que empezó a dificultar enormemente la subsistencia con el estilo de vida típico de los grupos de cazadores y recolectores, promovieron el inicio de la agricultura y, con ella, de la civilización. El hombre primitivo anterior a esta transición, se había considerado a sí mismo como una parte más de la naturaleza. No existía para él, aún, el dualismo hombre-naturaleza y no había palabra alguna para indicar “lo salvaje”.

Para los indios sioux, aún hoy, –comenta Nash- tampoco existe lo salvaje porque para ellos la naturaleza no es peligrosa ni hostil. “Son los pastores blancos (*de raza blanca*), los granjeros y los constructores de ciudades los que tienen razones para reconocer y temer a la naturaleza que queda fuera de su control. Ellos son los que han inventado el concepto de *frontera* y, en consecuencia, el concepto de *lo salvaje*”²². Esta misma visión aparece en la entrevista realizada por Nash a un pastor nómada de Malasia, y que está recogida en el prefacio a esta misma obra. Nash, a través de su intérprete (pues él no hablaba la lengua de este hombre), no conseguía obtener ningún término en particular que definiera “lo salvaje” por parte de este pastor. Las respuestas que había ido facilitando eran del tipo de: “lo verde”, “lo que está fuera”, “la naturaleza”... Intentando agotar todos los recursos que tenía, Nash le pidió al intérprete que preguntara al indígena cómo expresaría él (este indígena) una frase como: “Estoy perdido en la selva”. El intérprete se rió mientras le traducía a Nash que “él (este indígena) nunca se perdía en la selva”. Efectivamente, como indica Nash unas líneas más abajo, la frase le sonó tan extraña al indígena como nos resultaría a nosotros decir: “Estoy perdido en mi casa o en mi apartamento”²³.

²² Nash, *Wilderness...*, xiii.

²³ Cfr. Nash, *Wilderness...*, p. xiv-xv.

Hace quince millones de años, con el traslado del hombre a las praderas, la *vista* y el *cerebro capaz de anticipar*, se convirtieron en las armas de supervivencia humana, en esa transición del periodo nómada al agrícola. *Espacio* empezó a significar para el hombre de entonces, *seguridad*. El criterio para los emplazamientos humanos después del periodo nómada reunía las características: visión-altura-apertura. En contraste con el resto de los animales, los sentidos humanos no están suficientemente desarrollados y el hombre sólo puede defenderse si es capaz de ver y, por tanto, de anticipar el posible peligro o amenaza. La civilización sacó a los grupos nómadas de los bosques. Llevó al hombre de la *oscuridad* (el bosque o selva) a la luz (la pradera, la colina desde donde se puede divisar un gran espacio); pues el hombre no está cómodo en la oscuridad.

La llegada de la civilización hace surgir, así, “lo salvaje” como concepto y, luego, *términos* para referirse a ello. Y aunque las palabras concretas no vieran la luz por bastante tiempo, los humanos y los prehumanos quedaron expuestos a “lo salvaje” desde que desconectaron sus vidas de los bosques, aun cuando, repito, no tuvieran una terminología para representarlo como tal. En la historia humana “lo salvaje” ha sido lo oscuro, lo desconocido, lo no controlado.

Es sumamente interesante, desde mi punto de vista, advertir que sólo las lenguas inglesa y alemana (las lenguas de origen teutónico del Norte de Europa) tienen un sustantivo para este concepto de “lo salvaje” y que, etimológicamente, dicho sustantivo está relacionado con el término que representa “el bosque, la vegetación intensa”, siendo su significado original el de “lugar de las bestias salvajes”. Por contraste, no existe como sustantivo (aunque sí como concepto) en las lenguas romances y éstas lo suelen representar con términos como “desierto”, “inmensidad”, como “lo no cultivado”... En hebreo, por ejemplo, en el Antiguo Testamento tal concepto es representado por el *desierto*: lo sin agua y, por tanto, lo sin posibilidad de supervivencia. Esta revisión lingüística suele aportarse como prueba de la profunda relación del término inglés *wilderness* con las zonas de bosques (hábitat humano inicial hasta el traslado a las

praderas)²⁴. Por mi parte, la única conexión que yo he encontrado en las lenguas mediterráneas entre “bosque” y el concepto de “lo salvaje” como “lo temible” ha sido el sustantivo *pánico*, que deriva del dios griego Pan, encargado del bosque. Interesante, ¿verdad?

La redefinición del concepto de “lo salvaje”

El término inglés *wilderness* (para el que yo considero “lo salvaje” como la traducción más apropiada), se popularizó en los siglos XIX y XX en Estados Unidos a través del *Movimiento de la Conservación* llevado a cabo por el gobierno americano. Sin embargo, éste término no representaba ya el concepto original. Si “lo salvaje” había representado hasta entonces “lo desconocido” o “lo temido”, entre los siglos XIX y XX, y especialmente en este último, “lo salvaje” se convierte en “lo valioso”, “lo imprescindible”, “lo anhelado”. Si la relación humana anterior con lo denominado “salvaje” era recelosa y estaba rodeada de temor y respeto, la nueva relación humana que trae la redefinición del término en inglés es de aprecio, de respeto, de consideración hacia algo valioso. Es la reacción a un mundo que está dejando de ofrecer experiencias originales, como consecuencia de la constante transformación que efectúa el hombre sobre todo lo que tiene a su alrededor, sobre todo lo económicamente relevante. Esta redefinición, en parte, fue una de las principales influencias del Movimiento Romántico del s. XIX.

Aldo Leopold, una de las figuras que más han influido en la revolución ecológica contemporánea, escribió en *A Sand County Almanac*, que el descubrimiento más importante del siglo XX no había sido ni la radio, ni la televisión, sino la complejidad e interrelación encontradas en los organismos de la Tierra²⁵. Sin duda alguna, esta

²⁴ Para más información sobre los orígenes y significado del término inglés *wilderness* y sus traducciones, véase: Roderick Nash, quien facilita una bibliografía muy completa al final de sus libros *The American Environment* y en *The Call of the Wild: 1900-1916*. Véase también, Max Oelschlaeger, *The Idea of Wilderness*. Oelschlaeger se separa de Nash en algunas de sus conclusiones.

²⁵ Aldo Leopold, *A Sand County*, 176-177.

perspectiva contemporánea hacia la naturaleza en general es revolucionaria, y significa un enorme cambio de punto de mira dentro de la historia occidental de los últimos 2500 años. La relectura del concepto de lo natural, sugiere que esto tiene mucho más que ver con el hombre de lo que se había pensado durante muchos años. “Lo salvaje” se vuelve a insertar en la vida humana, aunque dentro de la misma concepción dual. Ahora “lo salvaje” es “lo otro” ya no temido ni despreciado, sino exaltado.

No obstante, los antiguos prejuicios hacia “lo salvaje” están aún profundamente enraizados en la psicología humana y en el deseo humano de ordenar, controlar y transformar el medio ambiente para fines de supervivencia humana como han destacado los estudios de antropólogos como Konrad Lorenz y de biólogos como E. O. Wilson.²⁶

Hoy día, la supervivencia humana (o, al menos, una existencia humana de calidad, un modo de vida que merezca la pena ser vivido) se ve condicionada por la preservación de áreas salvajes. El progresivo reconocimiento y concienciación de la relación mutua entre el hombre y la biosfera, ha revelado que el *bienvivir* del hombre está íntimamente *ligado a* la continuada existencia de un mundo natural *sano* y que, además, *depende de* ella. Se ha transformado “lo salvaje” de ámbito que se debía *evitar* por los riesgos que conllevaba hacia el hombre, a ámbito que necesariamente tiene que promocionarse y ser cuidado como condición para una vida de calidad. Y todo esto se da simultáneamente junto al temor y respeto que seguimos sintiendo hacia la naturaleza libre, incluso si estos sentimientos se despliegan más en el nivel inconsciente que en el consciente.

Nash escribe que “la valoración actual del mundo salvaje representa una de las revoluciones más importantes en la historia del pensamiento humano. Irónicamente, ahora son las ciudades, consideradas en el pasado islas de seguridad y orden dentro del caótico mar de lo salvaje, las que han heredado buena parte del viejo terror sentido antes por lo salvaje”²⁷. La lectura de este tipo de textos a mí me ha recordado siempre mucho a lo que yo he llamado “los éxodos españoles de los fines de semana”: las salidas de los viernes de tantas personas “a sus pueblos”. A veces pienso en los pueblos españoles

²⁶ Para ampliar sobre este tema se puede leer el capítulo 2 de S. R. Kellert y E. O. Wilson The Biophilia Hypothesis.

²⁷ Nash, Wilderness, xii.

como ese “residuo salvaje” (haya muchos árboles o ninguno) en el que nos recuperamos de la semana de ruidos, pitazos, contaminación y prisas. Porque, al menos, en la mayoría de estos pueblos, el ritmo es aún “un poco más humano”. Y, desde esta perspectiva, yo me atrevería a sugerir que “los pueblos” representan una de las vías para la recuperación de la sensibilidad ecológica de los españoles.

Hay aún otro concepto de “lo salvaje”, aunque es menos conocido. Me refiero al concepto de “lo salvaje” característico de lo que conocemos como perspectiva “oriental”, y que es la visión singular de este concepto en el Extremo Oriente y en la India: un concepto, radicalmente diferente al occidental que acabo de describir. En estos lugares (¡tan lejanos en muchos sentidos para nosotros!), la relación hombre-naturaleza está marcada por un respeto y un afecto que raya frecuentemente en lo religioso. Estas actitudes están mayoritariamente ausentes en el modelo occidental con pocas excepciones como San Francisco de Asís.

Las religiones más antiguas en India -Jainismo, Budismo e Hinduismo-, enfatizan la compasión hacia todos los seres vivos. El hombre es una parte inextricablemente unida a la naturaleza. En consecuencia, el concepto de “lo salvaje”, no tiene en el pensamiento oriental una connotación mala o perversa, y contrariamente, es venerado como el símbolo e incluso la misma esencia de la deidad o lo divino. Y desde el siglo V a. de C., los taoístas chinos postularon la presencia de una fuerza benigna e infinita informando el mundo natural²⁸.

La inclusión de esta breve alusión al concepto de lo salvaje en la tradición oriental responde a dos razones: una, el hecho de que ofrece un interesante contraste con la mentalidad a la que estamos más acostumbrados. Y otra, la gran influencia que el modelo organicista y a-jerárquico de las religiones del Extremo Oriente, va a tener en la ecología profunda, como veremos más adelante.

Estas reflexiones sobre el concepto de lo salvaje en tanto que identificado con el mundo (lo otro), con lo que nos rodea, me gustaría completarlas con otra referida a la

²⁸ Cf. Basham, The Wonder that Was India, 276.

relación entre este concepto y, por último, el mismo ser humano. En el siguiente apartado voy, pues, a detenerme en la reflexión sobre la dimensión humana de “lo salvaje” o el “salvaje interior”, según la conocida expresión de Rousseau.

“Lo salvaje” como dimensión humana.

Henry David Thoreau, uno de los más clásicos y controvertidos profetas y representantes del movimiento medioambiental moderno, escribió en 1851 una frase radical y enigmática sobre la que han corrido ríos de tinta: “In *wildness* is the preservation of the world” (La preservación del mundo está en *lo salvaje*)²⁹. En inglés a veces se confunden los términos *wilderness* y *wildness* y se toman como sinónimos; pero esto es un error, de acuerdo con la opinión de numerosos comentaristas contemporáneos.

La diferencia entre ambos se puede apreciar con la diferencia gramatical entre sustantivos concretos y sustantivos abstractos. La siguiente serie de palabras sirve de ejemplo: árbol-arboreidad, cuerpo-corporeidad, animal-animalidad, círculo-circularidad, sueño-somnolencia. *Wilderness* y *wildness* se traducirían al español como “lo salvaje” y “salvajeidad” respectivamente; (nosotros necesitamos la ayuda del artículo neutro *lo* para transformar nuestro adjetivo *salvaje* en sustantivo, dado que no existe como tal). Y, claro, la palabra “salvajeidad”, no aparece en nuestro diccionario: la he compuesto “libremente” aplicando la regla que suele aplicarse para crear sustantivos abstractos en español. (El diccionario de la Real Academia Española tiene el término “salvajez”, pero a mí se me hace aún más extraño y creo que el término “salvajeidad”, me facilita más la explicación del inglés *wildness*).

Tras el comentario lingüístico anterior necesitamos recordar que el término “salvaje” tiene en castellano, principalmente, una connotación negativa. “Salvaje” es, en determinados contextos una característica que preferimos no tener que aplicar (sobre todo a las personas). Alguien podría señalar que en castellano tenemos también el término “salvajismo”, que también es un sustantivo abstracto, lo que es correcto. Sin embargo, no

²⁹ Thoreau, Henry David. Walden. New York, Bramhall House, 1951.

puedo utilizarlo para traducir *wildness*, dado que esta palabra inglesa no tiene necesariamente una connotación negativa, lo que no se puede decir del término “salvajismo”. Reflexionemos, pues, por unos instantes sobre este nuevo término, y sus implicaciones en la reflexión ecológica.

Jack Turner ha publicado recientemente un libro titulado The Abstract Wild³⁰ (literalmente: El Salvaje Abstracto) sobre el concepto de “salvajeidad” (*wildness*) y ha sido evaluado como uno de los mejores libros recientes en ese tema. (David Rothenberg, en concreto, lo describe como el mejor). Turner acusa a los conservacionistas y ambientalistas en general, de haber malinterpretado a Thoreau y de haberle citado inadecuadamente, reemplazando el término *wildness* (salvajeidad) por el de *wilderness* (lo salvaje). Al igualar el término original *wildness* con *wilderness*, se ha entendido como algo *concreto*, es decir, como un “lugar salvaje” (refiriéndose, por ejemplo, a *zonas* de naturaleza legalmente protegida). Sin embargo, *wildness* no se refiere a un lugar físico, sino a una *cualidad* tanto de los hombres, como de los animales, de las plantas e, incluso, de determinados fenómenos físicos (huracanes, erupciones volcánicas, etc.). Para Turner, entender correctamente este concepto evita muchas equivocaciones y muchas posturas extremas en ecología, pues, en su opinión, la presencia de humanos como co-habitantes de un lugar, no tiene por qué afectar la “salvajeidad” de éste. Lo que contaría para hablar de “áreas salvajes” o de “salvajeidad”, no sería la ausencia de gente, sino la relación entre la gente y el lugar, el área o la zona natural. Lo que Thoreau, por tanto, hubiera querido decir, según esta interpretación, sería algo parecido a “movimiento libre”, a “ausencia de límites externos”, o a “impulso natural (original)”. Aceptando esto, el término *wilderness* “lo salvaje”, podría aprovecharse de las implicaciones del término *wildness* incluyendo en su definición la característica del “auto-dirigirse libremente”, del “seguir la inclinación natural (original)”, del poder realizarse sin obstáculos, sin límites *externos*. Y, en consecuencia, un territorio podría recibir el título de “salvaje” siempre que la influencia humana no se hubiera convertido en dominante.

³⁰ Turner, Jack. The Abstract Wild. Tucson: University of Arizona Press, 1996.

La distinción entre los citados términos enriquece enormemente la reflexión ecológica. Personalmente, esta aproximación a lo natural no-humano, me parece más razonable y me distancia de las perspectivas ecológicas que ponen todo el énfasis en la preservación de áreas naturales que exigen la erradicación de la presencia humana de las mismas.

Muchos teóricos de la evolución han interpretado ésta (la evolución) como una progresiva preparación del mundo (cosmos) para la llegada del hombre. La existencia humana sólo fue posible cuando el desarrollo celular permitió la existencia de determinados organismos con cualidades *nuevas*, que fueron posibles cuando se dieron en conjunción con unas determinadas circunstancias ambientales. Desde este punto de vista, la existencia del hombre en el planeta Tierra, no distorsiona el orden natural, sino que lo completa. Y, en consecuencia, sería una *contradictio in terminis* el no distinguir entre: a) la “realización individual libre o natural” de los organismos del planeta que tiene lugar dentro de los límites impuestos por la, a su vez, “realización individual de otros seres”, y b) la “realización individual libre”, desconectada del desarrollo de *lo otro*, entendida de modo absoluto, sin limitación alguna. Esta última la “realización individual libre incondicional”, simplemente, no existe: ni entre los humanos y los reinos animal, vegetal y mineral, ni entre estos mismos reinos tomados independientemente, según muestra abundantemente la ciencia. Desde esta perspectiva, parece lógico contar con que la espontaneidad, el libre dirigirse o el libre lograrse de hombres, plantas y animales, estará siempre condicionado, y en el caso del hombre, será una libertad situada (término que yo prefiero a otros porque es más positivo). (Jesús Ballesteros usa un término que a mí me parece precioso, para describir al hombre ecológicamente y que es el de *humus pensante*).

Si, por el contrario, se entiende la aparición del hombre en la evolución, como la llegada del “peor parásito” que hubiera podido nunca aparecer (opinión muy extendida entre algunos *defensores* del medioambiente), la interpretación que acabo de hacer queda, lógicamente, invalidada. Pero ésta no es mi perspectiva personal (ni la de los miembros más importantes del Movimiento de la Ecología Profunda, como trataré de mostrar más adelante).

Educativamente yo veo posibilidades inmensas en ese re-considerar por parte de los educadores la riqueza y el potencial de la *espontaneidad* (o impulso natural) individual, cuando se entienden adecuadamente los *límites* que proceden de nuestra condición de seres *situados*. Pues esta visión capacita para mostrar dichos límites, no como “prisiones”, sino como “plataformas de despegue”: no como “menos” sino como “más”. Pues el ser humano es corpóreo, es social y es también “más” que ambas cosas. Pero sólo crecerá como hombre si no pierde ni desprecia esas condiciones corpóreas y sociales que le hacen, precisamente, hombre, ser humano.

Estas referencias a la dimensión salvaje del hombre, dirigen probablemente la atención hacia la filosofía de Jean Jacques Rousseau, cuyas ideas sobre educación (su “evangelio natural” como lo describió Goethe), inspiraron e influyeron profundamente en muy variados métodos pedagógicos modernos, empezando por Pestalozzi. Rousseau describió al hombre “en estado de naturaleza” como “buen salvaje” y defendió que las experiencias de la vida en sociedad corrompen a la “gente buena”. Con su filosofía, Rousseau trató de agarrar el lado *emocional* y *apasionado* del ser humano, el cual consideraba esencial y al que consideraba *dejado de lado* por la mayor parte de la filosofía anterior. Al tiempo que minimizó la importancia del aprender *sólo* con libros o a través de ellos, Rousseau recomendó que la educación de las emociones del niño fuera el paso primero e imprescindible en la educación de éste y, por tanto, previo a la educación de la razón. Además, Rousseau concedió un énfasis muy especial al aprendizaje que se logra a través de la experiencia.

Todos estos aspectos tienen un papel importantísimo en la reflexión ecológica que estoy desarrollando en este apartado. Pero, también, y precisamente por estas similitudes, quiero insistir, para evitar malinterpretaciones, que yo no estoy apelando a una educación basada exclusivamente en los impulsos o tendencias naturales, como he tratado de dejar claro unas líneas más arriba (además de que la absolutización de este aspecto como “lo típicamente” rousseauiano, supondría también una lectura inadecuada y parcial de la obra de Rousseau). El rol de lo social es importantísimo en ecología, entre otras muchas

razones, porque es la *ciencia de las relaciones*, y es también clave en la filosofía de Rousseau cuyo Emilio (principal obra de su teoría educativa) quedó adecuadamente equilibrada con su también altamente influyente obra El Contrato Social, que completa su teoría sobre la formación del hombre y no supone una contradicción respecto a su primer trabajo como a veces se ha interpretado. Históricamente, conviene también recordar que los escritos de Rousseau fueron una reacción contra el lado artificial de la sociedad de su tiempo y contra la corrupción de sus costumbres e instituciones; y, sobre El Contrato Social, en particular, conviene no perder de vista que en él, además de defender que todos los hombres nacen libres e iguales, el Estado se presenta como un contrato por el que los individuos no pierden sus derechos naturales, sino que garantiza la protección de ellos.

Volviendo al contexto del hombre como “libertad situada”, tengo que concluir que la asimilación de la perspectiva de la dimensión salvaje del ser humano como algo absoluto, sería incorrecta, al igual que lo sería toda interpretación “segmentada” de la obra de Rousseau. Y confío en que la *complementariedad* que yo veo, inspirada en lo que he aprendido de la ecología, entre lo “libre” (no-limitado) y lo “orientado” o “guiado”, se vea también con mayor claridad a medida que progresa este trabajo.

Conclusión

La primera versión del movimiento ecológico la representa el reclamo por la naturaleza no-humana, con el reconocimiento (y sufrimiento) por la pérdida de espacios naturales. Aunque el nuevo ecologismo que surge después de la Segunda Guerra Mundial, sustituye esa preocupación conservacionista con las denuncias a escala internacional por los estragos producidos por el militarismo, el industrialismo y el consumismo, en América la preocupación por la naturaleza salvaje continúa ocupando un lugar principal, que contrasta con el carácter más político-social del ecologismo europeo (a pesar de los importantes puntos en común entre ambos a partir de la segunda mitad del siglo XX). Y, en mi opinión, la reflexión que se ha desarrollado en filosofía como consecuencia de esa especial respuesta de los americanos hacia “lo salvaje” puede hoy proveer al movimiento ecológico contemporáneo, con herramientas muy fecundas que ayuden a valorar con mayor acierto las repercusiones de esta crisis.

El movimiento ecológico, con mucha frecuencia, está empapado de pesimismo, denuncias, amargura y amenazas. La crisis ecológica, en consecuencia, puede orientar nuestra actitud en muchas direcciones. Un posible encaminamiento (de nuestra actitud) es, por ejemplo, el de quienes adoptan una pasividad absoluta que justifican en la envergadura de los problemas medioambientales, y ante los que deciden que “no se puede hacer nada”. Otra posible dirección es la que eligen quienes adoptan una postura un poco más activa y acallan su conciencia comprando, por ejemplo, “productos verdes” y tomándose el reciclado en serio. Otra dirección posible es también la de quienes *intensifican* su visión sombría hacia el mundo y la vida en general y “reconocen” que nada podía haberle ocurrido al planeta tan malo como que llegáramos nosotros; de hecho (se recordarían a sí mismos) basta encender las noticias para comprobar que “mirar al mundo” es llenarse de angustia, resentimiento y desesperación. No obstante, además de las *tres* posibles actitudes entre miles señaladas aquí, a mí me gustaría notar una cuarta: la de reconocernos *parte* de la naturaleza sin renunciar por ello a nuestra *unicidad* (y valorándola), y empezar a hacer algo. Esto exige reconocer nuestra unicidad, no como un

factor de separación, sino de unión y empezar, quizás, a replantearnos nuestra actitud hacia lo no-humano (y en consecuencia) hacia los otros humanos para ver qué podríamos cambiar, qué deseáramos cambiar, cómo podríamos re-descubrir nuestra “salvajidad” y cómo la podemos re-dirigir para seguir *creciendo*.

A mí me gusta ver la crisis ecológica como una crisis de creatividad (¡y de imaginación!), que se ha iniciado en el momento en que hemos dejado de vernos como algo positivo que ha llegado a este planeta (tan bien preparado para nosotros) con una misión: la de continuar una “obra” (¿creación?, ¿evolución?, ¿autoconocimiento?..: el nombre da igual) que no sabemos exactamente cuándo empezó, y para la que deberíamos tener *habilidad* para cooperar además de para destruir. Y mi propuesta, inspirada en el estudio de los que forman parte del Movimiento de la Ecología Profunda, invita a elegir una actitud positiva que utilice el potencial creativo humano (creyendo, primero, en él) para no hacer artificialmente imposible (dado que yo, al menos, lo veo como naturalmente posible), la auto-realización humana en el contexto de auto-realización de todos los demás seres.

Pienso que la reflexión que he traído a estas páginas sobre el concepto de “salvajidad”, puede servir de ayuda para romper el dualismo creado entre el hombre y esa naturaleza no-humana, a la que se ha convertido o en *peligro* o en *lujo*, pero en definitiva, en algo ajeno o extraño. La “salvajidad”, de acuerdo con esta presentación, puede funcionar como una de las vías para re-pensar nuestra relación con el mundo no-humano de una manera más optimista y más realista. En mi opinión, la reflexión que la crisis medioambiental ha “despertado”, puede actuar como una oportunidad para volver a reconocer ese *misterio* de nuestra “libertad situada” y para optar por vivirla de un modo nuevo, aceptándola y permitiéndole convertirse en una “libertad situada y lograda” (que ayude a trascender al hombre, sin perderlo, sin exigir el dejar de ser hombres).

La frase de Thoreau: “En la *salvajidad* está la preservación del mundo” es un enorme reto personal y educativo. Es una invitación a reconocer esa intensísima fuerza, ese impulso individual (y social) que incita nuestro realizarse. Un impulso que en su hacerse, debe aceptar unas reglas, debe aceptar su “ser situado”, en definitiva, su *ser*

humano. Tarea difícil para nosotros esa de “dejar ser al ser” (usando la frase de Heidegger). Nuestra salvajeidad “como fuerza viva” nos habla también de *cambio constante*. Nos recuerda que el ser humano o cambia (o crece), o muere. Por más que nos empeñemos en instalarnos en un cómodo caparazón de seguridad física (seguros de vida, planes de pensiones, inversiones prudentes, etc.) una y otra vez nos enfrentamos con que a este ser situado (es decir, físico “y” social “y” espiritual) no se le permite amodorrarse. Tiene que seguir siendo, creciendo, ya que o *juega a ser* o *deja de ser...*

Con esto voy a dar por terminado este capítulo de cuestiones introductorias y a abrir la parte dedicada a la historia de la ecología americana.

Capítulo 2: Apuntes sobre la historia de la ecología norteamericana

En su reciente obra The Environmental Crisis (1999), Miguel Santos destaca que *el modo* en que la Humanidad ha intentado lograr un equilibrio con la naturaleza, es uno de los acontecimientos más importantes del siglo XX³¹. Santos identifica cuatro fuerzas que, consideradas desde una perspectiva ecológica, permitieron concentrar la atención de la población (norteamericana primero y global después) en la crisis medioambiental. Según Santos, tales fuerzas son, por un lado, *tres realidades de hecho* y, por otro, *una nueva perspectiva* promovida por los últimos descubrimientos científicos. Las tres realidades de hecho son: la desaparición de lo salvaje, la contaminación y la superpoblación. La nueva perspectiva y cuarta fuerza es la interrelación e interdependencia biológicas entre el hombre y su ambiente³².

El esquema de Santos mencionado proporciona un marco idóneo para soportar la estructura que subyace a mi presentación de la historia del Movimiento Medioambiental Moderno en América. El acercamiento a la primera de esas fuerzas inspiradoras de la ecología contemporánea (la desaparición del mundo salvaje), ocupa en este trabajo el apartado denominado “Los orígenes del medioambientalismo norteamericano”. En él presento brevemente las primeras voces que llamaron la atención sobre la pérdida y daño de determinados espacios naturales en América y facilito un breve perfil de las mismas. Estas figuras fueron quienes prepararon el camino hacia la “política para el medioambiente” conocida como Conservación Americana, y constituyeron su más temprana manifestación. En el apartado siguiente titulado “El Movimiento Conservación Progresiva”, presento las figuras que materializaron las bases políticas de un plan para salvar el medioambiente, reclamadas por las voces anteriores. La conciencia ecológica se

³¹ Santos, The Environmental Crisis, p. 13.

³² *Ibidem*, p. xiv

había ido extendiendo, y los americanos empezaban a reaccionar ante la ya obvia pérdida de sus fabulosos paisajes. En el apartado “La Era de la Ecología”, presento el desarrollo de la segunda y tercera fuerzas señaladas por Santos (contaminación y superpoblación), recogiendo los acontecimientos históricos más relevantes en el devenir de una concienciación que tiene ya carácter global sobre los problemas medioambientales. El mundo occidental en conjunto, empezaba a sufrir y a quejarse de los resultados que determinadas tecnologías estaban produciendo; la gente empezó a rebelarse contra el militarismo, a alarmarse con los datos proporcionados sobre el colosal aumento de población ocurrido en los últimos dos siglos, a criticar el consumo excesivo, etc. Por su parte, el principio científico-filosófico de la interrelación biológica-existencial de todos los seres vivos (cuarta fuerza señalada por Santos), ocupará parte de la reflexión en ambos apartados dado que está en el origen y subyace a toda la historia del surgimiento de la conciencia o sensibilidad ecológica (o medioambiental). Esta cuarta fuerza recibe también una atención especial en la parte dedicada a la ecología profunda, dado que es el pilar de sostenimiento más básico de ella. En expresión de Arne Naess, fundador de ésta, la ecología profunda se asienta en el principio biológico de que *todo cuelga junto*.

Este capítulo concluye con una presentación de la revolución científica, tecnológica y epistemológica que tiene lugar en el siglo XX, y que sostiene y refuerza el gran desarrollo que ha experimentado la ecología como ciencia.

Orígenes del medioambientalismo norteamericano: la desaparición del mundo salvaje

El brotar del Movimiento Moderno Medioambiental sigue desde su mismo brotar dos rutas claramente diferenciadas. Por un lado está la reacción de aquéllos que, aterrorizados ante la amenaza que para el hombre representa el desastre medioambiental, vuelcan todos sus esfuerzos en la búsqueda de tecnologías más eficientes y menos dañinas hacia el medioambiente, y en la mentalización y educación de la población hacia actitudes más *prudentes* (como reciclado, control de natalidad, disminución del consumo, uso de fuentes de energía más *ecológicas*, etc.) De éstos se ha dicho que actúan desde un punto de vista exclusivamente antropocéntrico en su relación con la naturaleza. Por otro lado, están los científicos, filósofos y místicos que van más allá del mero “poner parches” a los problemas del medioambiente y reclaman un cambio *radical en la actitud humana hacia el mundo no-humano* como condición para salvar el planeta con todo lo que incluye. Estos segundos son aquéllos cuyo punto de vista hacia lo natural, frente al anterior, se ajusta más al denominado modelo *ecocéntrico* (a pesar de que este concepto necesita algunas clarificaciones que haré en la parte dedicada a las críticas recibidas por la ecología profunda). Aunque esta clasificación es muy general, proporciona una inicial representación gráfica de los dos tipos de reacción principales hacia la crisis ecológica y del modo en que van a determinar el curso que toma la historia de ésta.

Los precursores de la Conservación Americana

Cuando los primeros colonizadores llegaron a América, quedaron estupefactos ante la desbordante riqueza natural existente y empezaron a usarla y a transformarla con la ayuda de las herramientas más poderosas que ninguna otra civilización anterior había tenido en el proceso de uso modificación del paisaje. En aquellos primeros tiempos hubiera sido imposible entender, desde todos los puntos de vista, la necesidad de retraerse en una explotación de la tierra “sin restricciones”, dada la desorbitante abundancia

natural y las circunstancias de justa búsqueda, en aquel entonces, de medios necesarios para sobrevivir en esa nueva tierra.

La conciencia de daño al espacio natural no tarda, sin embargo, en aparecer dentro del arrollador movimiento de invasión de América, aunque apenas tenga repercusión pública al principio.

Algunas voces famosas colaboran en esta inicial toma de conciencia hacia el cuidado del entorno. Un ejemplo fue, en 1681, William Penn (1644-1718), propietario de Pensilvania, quien estableció para los colonialistas en el “Charter of Rights” (Carta de los Derechos) de dicho año, que por cada cinco acres de bosque desforestado, se preservara uno³³. Otros dos ejemplos los constituyen también George Washington (1732-1799) y Thomas Jefferson (1743-1826), que alzaron también su voz, intentando preservar la naturaleza libre en sus propiedades privadas (algo totalmente inusual y nuevo como práctica social y legal hasta aquel entonces).

La progresiva, aunque lenta, aparición de voces preocupadas por el destrozado del medioambiente constituye la prehistoria del movimiento medioambiental americano cuyo primer nombre va a ser *Conservación*. América sólo ofrecía a los primeros conquistadores su naturaleza aún no dominada, y la transformación de ésta está íntimamente ligada con la historia moderna del Nuevo Continente. El impulso hacedor de Norteamérica fue el deseo de dominar el Oeste o, lo que es lo mismo, de extender los límites, la frontera, sin preocupación alguna inicial por una posible amenaza a los abundantísimos recursos encontrados. Esta frontera, este *siempre encontrar más* conforme se seguía avanzando, parecía no tener límites. Por eso la historia de la Conservación, hay que entenderla como un estudio de acontecimientos, a la vez, políticos y económicos. El Conservacionismo está inextricablemente relacionado desde los primeros colonizadores, con el desarrollo de las ideas americanas de identidad nacional y de las convicciones sociales de carácter estético, religioso y ético. Como dice Roderick Nash en el prólogo a su obra *American Environment*, la historia de la Conservación

³³“Pennsylvania’s Wildlife Conservation History”, URL: <http://www.pgc.state.pa.us>, (13 de Noviembre del 2003)

desvela la tensión entre los conceptos de libertad y bien social americanos. En un contexto de supervaloración de lo privado, los conservacionistas advirtieron que algunas propiedades eran menos privadas que otras, refiriéndose al espacio natural común (tierras y ríos en aquel entonces) que todo el mundo comparte (o tiene derecho a compartir)³⁴.

Los primeros conservacionistas deseaban retar la concepción ideológica dominante de que la única misión del suelo y de los animales, era el servicio al hombre, y de demostrar que la creencia ampliamente extendida de que la explotación de los recursos era un pozo sin fondo, no era más que un mito (con el sentido de *quimera* que se suele aplicar a esta palabra). Ellos fueron también los que empezaron las críticas hacia la empresa privada en América.

A continuación voy a recoger las ideas de los precursores del Movimiento Conservacionista, duramente despreciados en su época, pero fuente básica de inspiración posterior. La presentación de estos autores pretende mostrar el “goteo” en el que se sucedieron las ideas teóricas y prácticas que dieron lugar al Movimiento de la Conservación, primero, y a la Ecología, después. A los tres autores considerados clásicamente como los *sementales* o principales inspiradores de la ecología contemporánea, Henry David Thoreau, John Muir y Aldo Leopold, les dedico un comentario un poco más detallado. A estas tres importantes figuras de la ecología, los ha denominado Roderick Nash respectivamente, el Filósofo (Thoreau), el Publicista (Muir) y el Profeta (Leopold). (Mi presentación de todos estos precursores sigue un orden cronológico y no es pretende ser una presentación exhaustiva de estos personajes, sino un relato que revela qué tipo de reacciones humanas han trascendido como resultado de las diferentes relaciones mantenidas entre determinados hombres y mujeres con su entorno natural).

³⁴ Nash, The American Environment, p. x.

George Catlin (1796-1872). La necesidad de espacios naturales protegidos.³⁵

Catlin era un artista que se dedicaba a pintar escenas tribales y retratos de los indios americanos, y este trabajo le convirtió en uno de los primeros testigos del impacto en el paisaje de una civilización que se desplazaba hacia el Oeste. Catlin fue el primero que reconoció que sin una preservación formal de lo que aún quedaba salvaje o libre en América, este residuo de naturaleza en la que aún no se había intervenido se desvanecería. Absolutamente innovador y visionario para su tiempo, Catlin creó la idea de Parque Nacional (usada actualmente en todo el mundo), aunque pasarían cincuenta años antes de ponerla en práctica con la creación de Yellowstone (Primer Parque Nacional Norteamericano). En Yellowstone se alzó un monumento a Catlin, reconociéndole como precursor del mismo.

Henry David Thoreau (1817-1862). El Filósofo

Las ideas de Henry David Thoreau fundamentan muchas de las interpretaciones posteriores sobre el significado de la naturaleza. Como transcendentalista se le enmarca en la tradición idealista de Platón y Kant, postulando la existencia de una realidad superior a la física. Como transcendentalista también, creyó que el mundo natural simbolizaba o reflejaba la verdad espiritual y la ley moral. Y que la naturaleza, sobre todo en sus formas más salvajes, poseía una fertilidad vitalizadora que proporcionaba a los hombres civilizados fuerza y creatividad. Sus escritos intentaron convencer a sus contemporáneos de que sólo era *un mirar miope* aquél de quienes sólo apreciaban la tierra por su potencial material o económico.

Opuestamente a muchos románticos contemporáneos, a Thoreau no le satisfizo el mero hecho de *anunciar* su pasión por la naturaleza. Quería entender su valor. Thoreau defendió que, en el momento en que una cultura o un individuo pierde contacto con lo salvaje, se debilita y entorpece.

³⁵ Sobre Catlin hay dos excelentes biografías: Harold McCracken, George Catlin and the Old Frontier, New York: Dial, 1959; y Lloyd Haberly, Pursuit of the Horizon. A Life of George Catlin, New York: Macmillan, 1948.

Para Thoreau –tal y como cuenta en Walking- no fue nunca una simple fábula la historia de que los fundadores de Roma, Rómulo y Remo, hubieran sido amamantados por una loba; sino una metáfora ilustrativa de una verdad fundamental: precisamente cuando los hijos del Imperio dejaron de ser criados por lobos –razonaba Thoreau- fueron conquistados y desplazados por los hijos de los bosques del Norte, a los que las bestias seguían criando. América, según Thoreau, era la loba del siglo XX. Describió a Inglaterra como un país moribundo y estéril como consecuencia de la extinción en ella del *hombre salvaje*. Sin miedo a mostrar su fuerte tendencia nacionalista, afirmó que la presencia de naturaleza libre y abundante, otorgaba a América un potencial cultural y moral inigualable.

Thoreau se enfrentó también a la mentalidad protestante de su época, en concreto a los puritanos. Por contraste con la creencia calvinista en el residuo de maldad que habita en cada corazón, Thoreau y sus colegas aseguraron vislumbrar la chispa divina en todo lo natural.

Según los biógrafos de Thoreau, su terrible carácter le llevó a enfrentarse a la mayoría de sus contemporáneos y a disminuir la popularidad de sus ideas. No obstante, el pensamiento de Thoreau guió la revolución intelectual que iba a llenar lo salvaje de cualidades atractivas, en lugar de repulsivas, como había ocurrido en el pasado³⁶. Thoreau fue uno de los precursores del quasi culto a lo salvaje que se dio en América en los años posteriores. Pero, sin embargo, Thoreau fue también, en muchos aspectos, un hombre de su tiempo. Después de una experiencia de retiro en los bosques de Maine, se quedó tan impresionado (y, en parte, horrorizado), que en la última parte de su pensamiento da un pequeño giro e intenta compaginar filosóficamente el concepto del hombre “mitad salvaje”–“mitad ciudadano”. Thoreau recorre las ventajas de la civilización así como las de la vida salvaje y establece como prototipo de perfección al *hombre rural*, que cuenta con ambas características. El hombre rural de Thoreau suaviza lo salvaje con su humanidad ética.

³⁶ Nash, Wilderness, p. 90.

George Perkins Marsh (1801-1882). Profeta de la interdependencia biológica

Marsh, con la publicación de su obra Man and Nature en 1864, es considerado por algunos como “la primera” manifestación de la Conservación³⁷. Marsh fue uno de los primeros americanos capaz de adelantar las preocupaciones del s. XX hacia el medioambiente y de anunciar solapadamente el principio de interrelación biológica: describió la interacción entre flora y fauna y la dependencia humana con respecto al equilibrio natural.

Como consecuencia de sus viajes por todo el mundo, Marsh entendió que la tierra era al mismo tiempo un producto humano y un producto natural. Exigió la responsabilidad humana en el uso del medioambiente y fue el primero que sugirió que el declinar de las Civilizaciones Antiguas había sido resultado en buena parte, del daño ocasionado al medioambiente, señalando como principal causante de la caída de las mismas la pérdida de sus bosques (sus recursos naturales). Sus especulaciones han sido demostradas por estudios geológicos recientes.

Marsh tuvo una gran influencia en el pensamiento medioambiental del presidente Americano Theodore Roosevelt y de Gifford Pinchot, ambos figuras clave en el primer periodo de conservación americana.

Frederick Law Olmsted (1822-1903). Los parques: pulmones de la ciudad.

Olmsted tuvo una enorme influencia en la constitución del Parque Yosemite, en California, como parque estatal, lo que representó otro paso importantísimo en la historia del cuidado y recuperación medioambiental americanos.

Como primer arquitecto profesional del paisaje en Estados Unidos, consiguió también el giro legal que creó Central Park en la ciudad de Nueva York. Mostró los valores de un parque natural en el corazón de una ciudad moderna y sugirió principios

³⁷ Miguel Santos, op. cit., p. 45.

para el desarrollo del mismo. Su pensamiento, no obstante, fue también, demasiado precoz para sus contemporáneos y escasamente apreciado por ellos³⁸.

Carl Schurz (1829-1906). La preocupación por los bosques desde el Gobierno

Como Secretario de Interior en 1890, fue una de las pocas excepciones al criterio de indiferencia federal de su tiempo hacia la conservación de los bosques. Consiguió que el Gobierno creara el Acta de Reserva de los Bosques (Forest Reserve Act) en 1891, iniciando la retirada de estas tierras del libre dominio público.

John Wesley Powell (1834-1902). La Reclamación como idea³⁹

John W. Powell hizo un descenso por el río Colorado para estudiar la erosión del suelo y participó en diversas expediciones al Gran Cañón. Estas dos experiencias le mostraron la precariedad del árido suelo de esas zonas y comprendió los enormes riesgos que implicaba, a no muy largo plazo, la aplicación de prácticas agrícolas inadecuadas (cegadas por la enorme extensión del terreno disponible en aquel momento). Powell advirtió sobre la muy posible destrucción de la capacidad productiva del suelo en pocos años. Defendió el uso de medidas de recuperación de tierras por parte del Estado (Reclamación) para promover una práctica agrícola sensata a través de un programa de irrigación de los suelos. Años más tarde, la implantación de esta idea de Reclamación de Powell, establecería el derecho gubernamental a reclamar determinados territorios por conveniencia pública, y pondría las bases para la creación del Bureau of Reclamation (Oficina de Reclamación) en 1902.

³⁸ Cf. Nash, The American Environment, p. 18.

³⁹ Una biografía muy completa sobre Powell es la de Donald Worster A River Running West... (consúltese la bibliografía). Otra interesante reflexión sobre Powell es la de Wallace Stegner, Beyond the Hundredth Meridian: John Wesley Powell and the Second Opening of the West, Boston: Houghton Mifflin, 1954. Véase también, William Culp Darrah, Powell of the Colorado, Princeton: Princeton University Press, 1954.

El Movimiento Conservación Progresiva

Hasta este momento la Conservación había consistido en las voces y acciones más bien sueltas de diferentes individuos que alentaron el nacimiento de una sensibilidad hacia el entorno y colaboraron en el establecimiento de las bases legales necesarias para que las iniciativas individuales se hicieran más eficaces a través de instrumentos políticos posteriores. Es, sin embargo, en el periodo que presento ahora cuando la Conservación se establece como acción política y recibe su nombre. George Sessions distingue dos etapas en él:

La inicial toma de conciencia estadounidense ante el abuso medioambiental, dio lugar a dos grandes Movimientos Sociales de Conservación: uno a principios de la Era Progresiva de Theodore Roosevelt (1901-1909), y otro durante la Era de Depresión de Franklin Roosevelt (1933-1945)⁴⁰. Estos movimientos surgieron, ya explícitamente, para detener el abuso destructivo que se estaba llevando a cabo sobre los recursos de la nación, para limitar la explotación de monopolio de la madera, el aceite, las tierras de cultivo, los minerales, etc. y para ayudar a crear una justicia social que asegurara el que todos los ciudadanos tenían acceso a un “justo compartir” de los recursos⁴¹.

Roderick Nash dice que el movimiento llamado Conservación Progresiva surge cuando los americanos estuvieron maduros para preocuparse por su entorno⁴². La proclamación en 1890 del *fin de la frontera* fue para muchos sinónimo del fin de la abundancia, de la oportunidad y de la unicidad del Nuevo Mundo. Era el final del “mito” sobre la existencia inagotable de recursos naturales.

⁴⁰ Franklin Delano Roosevelt (1882-1945) fue el trigésimo segundo presidente americano. Alcanzó la presidencia con la promesa del New Deal que estaba destinado a sacar a América de la terrible crisis de finales de los veinte y principios de los treinta. Su labor en temas medioambientales fue una de las más influyentes en la historia de Estados Unidos. Curiosamente, Franklin Roosevelt ha sido también el único presidente norteamericano reelegido tres veces consecutivas.

⁴¹ Sessions, “Shallow and Deep...”, en Schultz y Hugues, *Ecological Consciousness...*, p. 392.

⁴² Nash, *The American Environment*, p. 37

Para América la Conservación iba a ser, en cierto sentido, la “nueva” frontera, lo que mantendría a la nación joven, vigorosa, próspera, repleta de oportunidades para los individuos⁴³.

Además de la concienciación promovida por la desaparición de la frontera, otros factores que permitieron la Conservación americana fueron: la capacidad tecnológica de que disponía América en ese momento, con la que pudo utilizar lo que se denominó *ingeniería medioambiental*; la influencia social de las reacciones de algunos ricos como Washington y Jefferson a favor del conservar la naturaleza en su curso libre (mencionado en la introducción a este apartado); y la extensión en la aceptación de la filosofía de que el Gobierno Central debería tener poder suficiente para poder usarlo en beneficio público⁴⁴.

Theodore Roosevelt (1858-1919). Primeros pasos del medioambiente en la Casa Blanca

Theodore Roosevelt fue el vigésimo sexto presidente americano. Gobernó de 1901 a 1909 y ha sido considerado como el presidente que llevó el Ambientalismo a la Casa Blanca, a través de la puesta en marcha del movimiento de la Conservación.

Roosevelt era un ávido cazador y, a veces, se ponen en tela de juicio las razones últimas de sus gestiones medioambientales. No obstante, su Acta de Reclamación de 1902, permitió la creación del Bureau of Reclamation (Oficina de la Reclamación), y el inicio de grandes proyectos destinados a recuperar la tierra de los estados americanos occidentales. En 1905 se traspasaron casi ochenta y seis acres de bosque forestal, a una Oficina del Departamento de Agricultura, que se convertiría más tarde en el Servicio Forestal de Estados Unidos, con Gifford Pinchot al frente. Durante la administración de Roosevelt la posesión gubernamental de acres forestales, pasó de 42 millones a 172⁴⁵.

Roosevelt organizó también el primer Congreso sobre la Conservación en Mayo de 1908, en el que reunió a mil líderes nacionales incluyendo a los gobernadores de los

⁴³ Ibidem, p. 38.

⁴⁴ Ibidem, p. 39.

⁴⁵ Cf. Santos, The Environmental Crisis, p. 46.

distintos estados. Aunque dicho congreso se quedó más en palabras que en hechos, marcó un hito importantísimo en la historia de la Conservación, y representó la “puesta de largo” del Movimiento, con su promoción pública.

Gifford Pinchot (1865-1946) La recuperación de los bosques americanos

Pinchot fue el primer americano que eligió como carrera universitaria Ciencias Forestales⁴⁶. Fuertemente influenciado por George Perkins Marsh, quiso organizar los bosques como si de cosechas se tratase. Pinchot colabora como Jefe Forestal durante el Gobierno de Theodore Roosevelt en la unificación de un proyecto de conservación nacional centrado en salvar bosques, no sólo por su belleza y por ser refugio de la vida salvaje, sino por su valor como fuente de recursos futura para la construcción de casas y de empleo. Este programa perseguía el uso *óptimo* de los recursos naturales: el logro del máximo beneficio con el mínimo número de recursos para el mayor número posible de hombres. La perspectiva denominada antropocéntrica es aún la dominante en el modo de entender la relación hombre/naturaleza no-humana.

WJ McGee (1853-1912)⁴⁷: “El cerebro científico”⁴⁸

McGee fue otro de los precursores del movimiento medioambiental avistando un manejo comprensivo y sistemático del medioambiente al servicio del interés público. Junto con Pinchot, persuadió a Theodore Roosevelt sobre el nombramiento de la Inland Waterways Commission (Comisión para las aguas continentales)⁴⁹, lo que lanzó la Conservación como cruzada nacional.

⁴⁶ El sistema americano de estudios universitarios es diferente del español y de otros sistemas europeos. Las clases que se deben recibir para hacer una carrera, están sólo determinadas en parte. Hay un cierto margen de clases, más amplio en unos estudios y menos en otros, que el alumno puede elegir para obtener todos los créditos necesarios para obtener su titulación.

⁴⁷ Más información sobre McGee se puede encontrar en Whitney R. Cross, “Mc Gee and the Idea of Conservation”, *Historian*, 15 (1953).

⁴⁸ Gifford Pinchot fue quien otorgó este apodo al autodidacta William John McGee, uno de sus colaboradores más cercanos durante su participación activa en el Gobierno de T. Roosevelt.

⁴⁹ Información detallada sobre la “Inland Waterway Policy”, puede encontrarse en Harold Kelso, “Inland Waterway Policy in the United States”, Tesis doctoral, Universidad de Wisconsin, 1942.

Frederick Newell (1862-1932). La importancia del agua

Newell fue otro de los seguidores de Powell y de los impulsores de la puesta en marcha del Acta de Reclamación. Fue nombrado director del Bureau of Reclamation, y llevó a cabo un sinnúmero de proyectos de irrigación en las tierras áridas del oeste de los Estados Unidos. Pronto surgieron los enemigos: los que utilizaban el agua de esa zona, entendieron la acción federal como intromisión y como limitación a sus oportunidades económicas, al tiempo que se quejaban de los costos que conllevaba el Programa de la Reclamación. Newell fue despedido de su cargo, pero su entusiasmo ayudó a hacer del control del agua un aspecto central de la Conservación Progresiva.

John Muir (1838-1914). El publicista: un enamorado de la naturaleza salvaje

La preservación del mundo salvaje fue una de las causas favoritas de los conservacionistas “estéticos” como Robert Underwood Johnson y John Muir.

John Muir fue un enamorado de la naturaleza en estado libre y salvaje. A principios del s. XX se convirtió en el principal publicista nacional sobre el valor de la naturaleza en estado salvaje y, como fundador y primer Presidente del Club Sierra (1892) constituyó una gran fuerza para la protección de la misma. Muir fundó el Club Sierra “para explorar, disfrutar y hacer accesible las regiones montañosas de la costa del Pacífico” y también para recibir apoyo gubernamental para preservar dichas áreas⁵⁰.

El trascendentalismo de Emerson y Thoreau dio forma a su filosofía: una naturaleza sin distorsiones era, para Muir, una ventana abierta al Cielo, un espejo reflejando al Creador. A esto siguió la proclama de que proteger lo salvaje era un acto de adoración. Para Muir, la naturaleza tiene el derecho de existir y de seguir su propio camino con independencia del hombre.

Su filosofía fue profundamente espiritual: Muir defendió la visión de que la humanidad estaba profundamente inmersa en la naturaleza y que era parte de ella, en lugar de ser su encargada, su señora o su dueña.

⁵⁰ Santos, The Environmental Crisis, p. 163.

Robert Underwood Johnson (1853-1937). Del utilitarismo al esteticismo

Robert U. Johnson defendió la belleza de la naturaleza frente al uso utilitarista promovido por el Movimiento Conservacionista. Johnson adelanta la actitud del hombre de finales del s. XX, se va a volver hacia los valores estéticos de la naturaleza.

Samuel Hays ha catalogado esta *primera* Conservación americana –la Conservación Progresiva- como un capítulo en la historia de la *producción*, porque los conservacionistas tenían como meta principal el óptimo resultado y gestión de los recursos naturales. La Conservación –indica Hays- estaba centrada en los recursos renovables defendiendo un uso inteligente de los mismos, dirigido por profesionales expertos⁵¹. Frente a este uso “eficiente” de la naturaleza, contrastará la actitud dominante en el último tercio del s. XX, de valoración de la naturaleza por sí misma. Johnson profetiza esta nueva perspectiva.

Benton Mac Kaye (1879-1975). La ciudad y la naturaleza: diseño armónico del paisaje

Hijo de Steele Mac Kaye, fundador de la primera Escuela Americana de Arte Dramático, defendió que todo el entorno, no sólo los recursos naturales, se pueden planear para obtener el máximo beneficio social de ello. Mac Kaye propuso la altamente popular hoy, Appalachian Trail (Ruta de los Apalaches), como una alternativa natural e indígena al entorno completamente civilizado.

Aldo Leopold (1886-1948). El Profeta. La ética de la tierra

Los conservacionistas anteriores a Aldo Leopold habían justificado sus programas en términos de economía o democracia y, menos frecuentemente, en términos de estética y religión. El énfasis en ambos casos recaía sobre el bienestar del hombre. Leopold eligió como axioma el *derecho* de otras formas de vida y del mismo entorno a una existencia saludable. Leopold señaló que el medioambiente no le pertenecía al hombre sino que éste lo compartía con todos los seres vivos restantes y que, precisamente por su

⁵¹ Hays, “From Conservation to Environment” en Miller, *Out of the Woods*, pp. 101-126.

poder, había adquirido el hombre la responsabilidad de mantenerlo en el mejor interés posible hacia la vida de la comunidad.

Leopold entendió que los seres vivientes de la Tierra forman un único organismo vivo en unión con su entorno físico. Ésta afirmación constituye el concepto de *ética de la tierra* de Aldo Leopold. Su creciente toma de conciencia sobre las interrelaciones entre los organismos y su entorno le llevó a entender que el proteger una tierra salvaje era tanto una necesidad científica como un sentimiento. “Que la tierra es una comunidad es el concepto más básico de la ecología, pero que la tierra tiene que ser amada y respetada, es una prolongación de la ética”. Para él, en coherencia con su principio de la *ética de la tierra*, un acto contra una especie concreta es un acto contra el conjunto de la naturaleza. La *ética de la tierra* de Leopold no tenía raíces religiosas o sentimentales. Fue pionero en el comprender las complejas interrelaciones de los organismos entre sí y con su entorno, lo que se conoce hoy como ciencia de la ecología.

Esta síntesis entre la lógica de un científico y la sensibilidad ética y estética de un romántico, constituyó su armamento para la defensa de lo salvaje. Los preservacionistas vieron los conceptos de *ética de la tierra* y de *conciencia ecológica* de Aldo Leopold como el camino que apuntaba hacia una nueva relación del hombre con la tierra así como hacia un nuevo concepto de lo salvaje.

Leopold señala que la primera ética desarrollada en la filosofía occidental pretendía ordenar las relaciones entre individuos; las siguientes, las relaciones entre los individuos y la sociedad. Pero echa en falta la existencia de una ética que regule la relación del hombre con la tierra y los animales y plantas que crecen en ella. Leopold condena el hecho de que la relación con la tierra sea meramente económica y hable de privilegios pero no de obligaciones.

Leopold escribe en *A Sand County Almanac* que toda ética desarrollada descansa en una sola premisa: que el individuo es miembro de una comunidad de partes interdependientes. La tierra ética simplemente alarga los límites de la comunidad para incluir suelos, aguas, plantas y animales o, colectivamente, la tierra. Es inconcebible que una relación ética con la tierra pueda existir sin amor, respeto y admiración.

Una ética de la conservación y protección de la naturaleza no es sólo lujo o indulgencia. Es la celebración de la capacidad de la naturaleza para enriquecer y aumentar nuestra experiencia de vida. La diversidad biológica y los procesos ecológicos que hacen esta experiencia posible son los ejes en los que se ha forjado nuestro ser físico, mental y espiritual⁵².

“La *ética de la tierra* –escribe Aldo Leopold- cambia el rol del homo sapiens de conquistador de la tierra-comunidad a simple miembro y ciudadano de la misma. Implica respeto por sus miembros y también por la comunidad como tal” (*A Sand County*, viii).

Al final de su vida Aldo Leopold describió cómo su interés en la preservación de la naturaleza había ido haciéndose mayor y más profundo hasta convertirse en una filosofía acerca de la responsabilidad del hombre hacia el resto de la vida. La ecología muestra la interdependencia de todos los seres vivos que comparten un medioambiente.

Su estudio de la ecología también sugirió la necesidad de un *acercamiento nuevo*, basado en la ética, que hiciera a los hombres conscientes de que su entorno era una comunidad a la que ellos pertenecían, no un capricho que poseían. El cultivo y promoción de una “conciencia ecológica”, tal y como él la designó, permitiría producir una actitud de respeto genuino hacia toda forma de vida diferente de la propia. Advirtió que la Tierra tenía su equilibrio roto como consecuencia del nefasto uso de la tecnología llevado a cabo por la sociedad actual. Ahora ella (la Tierra) no puede cuidarse a sí misma: necesita la cooperación del hombre para su restablecimiento⁵³.

Alice Hamilton (1869-1970). La Medicina Industrial

Alice Hamilton es la única mujer con una presencia activa en el Movimiento de la Conservación del s. XX. Con la publicación en 1925 de su libro *Industrial Poisons in the United States* (Venenos Industriales en los Estados Unidos), Hamilton se convirtió en la voz más efectiva del país en la exploración de consecuencias medioambientales de la actividad industrial.

⁵² Leopold, *A Sand County Almanac*, pp. 239-261, cita en Kellert y Wilson, *The Biophilia Hypothesis*, 26.

⁵³ Nash, *Wilderness*.

Hamilton estudió Medicina, que era una de las pocas carreras universitarias abiertas (permitidas) en aquel tiempo a las mujeres. A Hamilton le atraían las actividades humanitarias y, al tiempo era una investigadora meticulosa. Ambas características facilitaron que su contacto con barrios pobres en los que la mayoría de los pacientes eran trabajadores industriales, le desvelaran los múltiples peligros de los venenos y sustancias tóxicas industriales a las que sus pacientes se exponían a diario.

Hamilton fue uno de los pioneros en Medicina Industrial, especialización acogida prontamente en Europa, pero no en América porque se la acusaba de ser una ciencia socialista y de estar impregnada de sentimentalismo femenino hacia los pobres⁵⁴.

Hugh Hammond Bennet (1881-1960). La importancia del suelo

Bennet fue uno de los impulsores y el primer director del Soil Conservation Service (Servicio de Conservación del Suelo). Sus estudios sobre los problemas del suelo fueron una ayuda imponente a los problemas de la enorme sequía y de las tormentas de polvo que asolaron Estados Unidos en 1930.

Gracias a la cruzada realizada por Bennet para la conservación del suelo, se reconoció que la erosión de éste era una amenaza para la humanidad y numerosos países siguieron el ejemplo americano e iniciaron sus propios programas de conservación del mismo⁵⁵.

Robert Marshall (1901 - 1939). Incoación de una fuerza política de presión para la preservación de la Naturaleza: The Wilderness Society

Marshall fue otro de los visionarios que adelanta el giro en la actitud americana hacia la naturaleza que iba a darse a partir de mediados del siglo XX. Luchador infatigable que puso su trabajo y su enorme fortuna al servicio de la promoción de lo salvaje, fue uno de los principales responsables de la fundación de la Sociedad de lo Salvaje (Wilderness Society) y sólo su muerte inesperada cuando contaba apenas con

⁵⁴ Gottlieb, "Reconstructing Environmentalism", en Miller, *Out of the Woods*, pp. 150-153.

⁵⁵ Camic, Caroline y otros. "Hugh Hammond Bennet", 1999. <http://library.thinkquest.org/26026/People/hugh_hammond_bennet.html> (13 de Noviembre del 2003).

treinta y ocho años, impidió que pudiera ver realizada esta importantísima batalla de su vida.

Bob Marshall creyó que el espíritu humano necesitaba renovaciones periódicas. En su opinión, la mejor manera de recargar el espíritu era abandonar las vistas, sonidos y olores del mundo moderno y hacer una inmersión en la naturaleza libre. En 1935, se juntó con otros como Aldo Leopold para fundar The Wilderness Society, Sociedad que tenía por finalidad salvar “esa fracción mínima del espacio exterior americano que aún se conserva libre de construcciones, sonidos y olores mecánicos”⁵⁶.

Marshall pensó que uno no podía vivir continuamente en la ciudad sin decaer moral, mental y físicamente. Marshall creyó que los bosques, las montañas y las demás áreas de naturaleza libre debían ser preservadas para el recreo y la inspiración, y llevó esta perspectiva al debate público.

Franklin D. Roosevelt. (1882-1945)

La Gran Depresión de finales de los años veinte y principios de los treinta, volvió a hacer a América consciente de la importancia de los fundamentos físicos de la prosperidad. El presidente Franklin D. Roosevelt inició una nueva era en la conservación medioambiental americana⁵⁷. Con menos de dos meses en el cargo, creó dos de las leyes mejor conocidas en la Conservación: El Cuerpo de Conservación Civil (Civilian Conservation Corps) y La Autoridad del Valle Tennessee (Tennessee Valley Authority)⁵⁸. El primero fue una estrategia inteligente que cubría dos objetivos: ayudar a la recuperación de economías locales y dar trabajo a jóvenes sin él. La segunda fue la aprobación de la construcción de un sistema de pantanos a lo largo del Río Tennessee que redujo inundaciones y ayudó a regular otros ríos de más al sur.

Nunca había sido el fenómeno político de la Conservación tan comprehensivo como cuando estuvo en manos de Franklin Roosevelt.

⁵⁶ Greg Aplet y Jerry Greenberg. “The Wilderness Society. Advocating for Wilderness in Changing Times”, International Journal of Wilderness, vol. 2, nº 3, Diciembre de 1996. <<http://www.wilderness.net/library/documents/aplet.pdf>>

⁵⁷ Santos, The Environmental Crisis, p. 47.

⁵⁸ Nash, The American Environment, p. 127.

La Segunda Guerra Mundial y la Nueva Conservación

Con la llegada de la Segunda Guerra Mundial, se da un giro en el Movimiento de la Conservación. Ya no es una búsqueda de la eficiencia en el *manejo* del medioambiente (sean suelos, bosques o aguas), sino una búsqueda de la *calidad* del medioambiente.

El problema nuevo que se le plantea irónicamente al medioambiente, es el peligro que representan aquéllos que lo defienden. El alto número de visitas en los espacios naturales abiertos al turismo, pone ahora en peligro la supervivencia de estos entornos.

Tras la Segunda Guerra Mundial, son dos los cambios sociales a escala internacional que afectan la nueva perspectiva hacia la naturaleza. El primero es la búsqueda de nuevos modos de vida menos dependientes de lo necesario y de lo conveniente: modos de vida que acogen diversiones. En este momento se empieza a invertir en lo social y en lo personal. El segundo es la generalización de niveles educativos más altos que promocionan la creatividad, el desarrollo personal, la relación con los ambientes naturales, y el estar en *buena forma* física y mental⁵⁹. El “impulso medioambiental” de después de la Segunda Guerra Mundial, es un impulso no reactivo, sino formativo: refleja el deseo de mejorar la calidad de vida.

Hasta 1900, el consumo se basaba en necesidades. En 1920, con la generalización de coches y electrodomésticos, se permite la separación entre el hogar y el trabajo. De la prioritaria preocupación por el trabajo, se pasa a encontrar espacio para la preocupación por la casa, la familia y el tiempo libre. El valor otorgado a la naturaleza se multiplica. La reacción ante la tecnología a gran escala y de fuerte impacto provoca un fortalecimiento del grupo pequeño. En 1940 se empieza a usar el tiempo libre.

El siguiente giro en la Conservación lo refleja el nombre que otorga a esta tercera versión del movimiento, Lyndon B. Johnson⁶⁰: Nueva Conservación (New Conservation). Johnson, como presidente americano que siguió los pasos de Roosevelt, pero con aún más entusiasmo, organizó el Congreso sobre la Belleza Natural (Conference on Natural

⁵⁹ Hays, op. cit., p. 108

⁶⁰ Lyndon B. Johnson (1908-1973), fue el trigésimo sexto presidente americano. Sucedió a JF Kennedy tras su asesinato. Introdujo un nuevo sabor en el último tercio del siglo XX en el Movimiento de la Conservación.

Beauty) en 1965. Y la ponencia del presidente estuvo basada, en lugar de en preocupaciones de carácter material, en otras muy diferentes de carácter estético⁶¹.

Las tres características, por tanto, de la Nueva Conservación que aparece después de la Segunda Guerra Mundial son: primero, el énfasis concedido a la importancia de las zonas de recreo, materializado legalmente en el Acta de lo Salvaje (Wilderness Act) de 1964, en el Acta de los Ríos Escénicos (Scenic Rivers Act) y en el Acta de las Rutas Nacionales (National Trails Act), estos dos últimos de 1968. Segundo: la preocupación por la contaminación ambiental o, lo que es lo mismo, por la protección ambiental. Y tercero: la búsqueda de tecnologías a pequeña escala o de bajo impacto para los hombres.

La era de la ecología

La Era de la Ecología –escribe Donald Worster en Nature's Economy– empezó en el desierto de las afueras de Almagordo, New Mexico, el 16 de Julio de 1945, con un cañonazo de luz deslumbrante y una nube con forma de champiñón, inflamada por gases radioactivos. Según explotaba la primera bomba de fisión nuclear, el color del cielo a esa primera hora de la mañana cambió bruscamente de un pálido azul a un blanco cegador⁶².

El impacto popular que tuvieron las primeras consecuencias de las pruebas de explosiones nucleares (la destrucción de las islas Bikini; el envenenamiento de la atmósfera con Strontium-90, la amenaza de daños genéticos irremediables en la población residente en zonas cercanas, y la tragedia de Pearl Harbor) no había tenido precedente en la historia humana.

A partir de los años 50 la creciente concienciación a escala mundial del aumento y gravedad de los problemas medioambientales que afectaban al planeta Tierra, promovió el que desde diversos ámbitos (política, sociología, medicina, ciencias aplicadas, etc.) se empezara a alarmar a la opinión pública con problemas como: la contaminación atmosférica y de las aguas; los riesgos asociados con la generación de energía nuclear y con sus experimentos y deshechos; los riesgos de una ingeniería genética irresponsable;

⁶¹ Lyndon B. Johnson, “Natural Beauty –Message from the President of the United States”, Congressional Record, 89º Cong., 1ª Ses., Vol. 111, Pto. 2 (8 de Febrero de 1965)

⁶² p. 339.

la erosión y desertización de los suelos; la destrucción del mundo salvaje; la extinción o la amenaza de extinción de especies concretas de plantas y animales; y un sinnúmero de nefastas consecuencias medioambientales cuya mención detallada excedería el propósito de esta investigación.

Sin embargo, en la comunidad científica no se generalizó “oficialmente” la preocupación por los problemas ambientales hasta 1958, año en el que se organizó el Comité para la Información Nuclear, uno de cuyos miembros era el fisiólogo Barry Commoner cuya influencia en la lucha activa por la ecología fue crucial. (Una presentación más completa de Barry Commoner tiene lugar unos párrafos más adelante en este mismo apartado).

A principios de los años sesenta, el nivel de contaminación y de degradación medioambiental se había hecho tan dramático como resultado de la industrialización y del incremento en los índices de consumo posteriores a la II Guerra Mundial, que el Departamento de Interior en Estados Unidos durante la administración del presidente Kennedy, se preparó para lanzar el Tercer Gran Movimiento de la Conservación.

Sin embargo, algo especial ocurrió a principios de los sesenta. George Sessions lo resume en la frase: “Desde la Conservación a la Ecología”. Aparece en ese momento un repentino y emergente reconocimiento de que problemas medioambientales como la explosión de la población, la contaminación, la desaparición irreversible de algunos recursos naturales y la radiación nuclear, entre otros, junto con el descenso consecuente en “calidad de vida” y el constante crecimiento económico bajo la retórica del *progreso*, se debían a una interrelación biológica subyacente. Iban creciendo las sospechas hacia la capacidad de los científicos de manejar con éxito el medio natural. Sin embargo, la conciencia de la verdadera naturaleza subversiva de la nueva ciencia de la ecología, se iba a hacer esperar todavía algunos años⁶³.

Cronológicamente el nacimiento del Movimiento Medioambiental Moderno se suele datar en 1962, con la publicación del libro de la bióloga norteamericana Rachel Carson Silent Spring, a la que Miguel Santos ha descrito como “un miembro de esa rara

⁶³ Sessions, “Shallow and Deep Ecology...”, en Schultz, Ecological Consciousness, p. 92

especie de científicos que son capaces de traducir los términos técnicos de sus propios campos al lenguaje ordinario”⁶⁴. Para Carson resultaba obvio que la bomba atómica era sólo la amenaza más obvia al santuario de la vida, pues, la reciente generalización del uso de pesticidas era otra amenaza que, aunque más sutil, era, no obstante, un arma igualmente devastadora. Aunque el libro estaba principalmente centrado en el daño biológico que los hombres estaban haciendo al planeta y, en consecuencia, a sí mismos, la crítica de Carson cuestionó también la dirección y las metas de la sociedad occidental, incluyendo la competencia y el “derecho” humanos a dominar y a organizar la Tierra. Carson sugirió que lo más necesario con relación a los problemas ecológicos no eran soluciones técnicas mayores ni mejores, sino un serio *re-pensar nuestras más básicas actitudes hacia nuestro “lugar”* (entorno) con una perspectiva más amplia. Con estas advertencias Carson ofrecía un reto filosófico al antropocentrismo de Occidente y se unía al grupo de esos primeros que criticaron la asunción de que la naturaleza existe para la conveniencia humana.

El impacto del libro de Carson fue enorme: generó una preocupación generalizada hacia los problemas medioambientales al tiempo que una controversia feroz en los círculos directamente implicados desde el punto de vista económico con el uso de los nuevos “productos químicos”. Silent Spring se mantuvo en la lista de libros más vendidos del New York Times durante treinta y una semanas. Debido al gran impacto social del libro, Robert B. Downs lo incluyó junto con la Biblia y otras obras de autores como Platón, Aristóteles, Copérnico, Newton, Darwin, Marx y Freud, como el libro más reciente entre los que seleccionó en la edición revisada de su obra Books That Changed the World (Libros que cambiaron el mundo).

Cuatro años más tarde, en una reunión de la American Association for the Advancement of Science (Asociación Americana para el Progreso de la Ciencia), Lynn White, historiador medieval, reforzaba la crítica de Carson a la incorrecta actitud humana hacia el mundo no-humano, tocando un nervio extremadamente sensible en nuestra cultura. White argüía que,

⁶⁴ Santos, The Environmental Crisis, p. 64.

especialmente en su forma occidental, el Cristianismo es la religión más antropocéntrica que el mundo ha visto. (...) En el Cristianismo reposa una enorme parte de la culpa de los problemas ecológicos como resultado de la creencia en esta transcendencia del hombre respecto de la naturaleza y en su derecho a dominarla. (...) Continuaremos empeorando la crisis ecológica mientras no rechacemos el axioma cristiano de que la naturaleza no tiene otra razón para existir que el servicio al hombre⁶⁵.

Según White, el cristianismo latino-occidental se desarrolló intentando “entender la mente de Dios a través del modo en que actúan sus seres creados”, por contraste con el cristianismo griego-oriental, que continuó concibiendo la naturaleza “primariamente como un sistema simbólico a través del cual Dios le habla al hombre”⁶⁶. La solución de White no es, sin embargo y tal como pudiera esperarse, el abandono de la religión sino el del antropocentrismo.

En 1968, Paul Ehrlich sacudió la opinión pública con alarmantes datos sobre el crecimiento desmesurado en la comunidad humana ocurrido en las dos últimas centurias. En frase de Worster “Paul Erlich escuchó el tic-tac de otra bomba de relojería lista para crear otra situación de caos: la explosión de la población humana”⁶⁷. ¿Podría la fertilidad humana convertirse en otra amenaza clave para la supervivencia humana o, al menos, para la calidad de vida de ésta? Paul Ehrlich predijo el hecho de que millones de personas se morirían de hambre a lo largo de los años 70, como consecuencia de la falta de fuentes necesarias de alimento⁶⁸.

En 1969, a través de una serie de programas de la BBC inglesa, el ecologista Frank Fraser Darling comunicó las ideas ecológicas a la mente popular, transmitiendo un significado y misión inconfundibles: alto, desarme, no más guerras. También a principios de los años setenta se publica la primera fotografía de la Tierra desde el espacio, lo que, según Worster, constituyó un paso fundamental, a escala internacional, para la toma de conciencia de la vulnerabilidad del planeta. Es en este momento cuando,

⁶⁵ Lynn White, “The Historical Roots of Our Ecological Crisis”, Science (1967), p. 1203.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Worster, Nature's Economy, p. 340

⁶⁸ Paul Ehrlich, The Population Bomb. New York, Ballantine Books, 1968.

desde algunos escritos filosóficos, se empieza a apelar a una solución llamada “revolución”⁶⁹.

Accidentes como el derrame de aceite en Santa Bárbara en ese mismo año, y el fuego provocado en el río Cuyahoga, cerca del estado americano de Cleveland, también como consecuencia del derramamiento de aceite y residuos combustibles, acabaron por sentar las cosas para la declaración del “Día de la Tierra” (Earth Day), el 22 de Abril de 1970. El “Día de la Tierra” fue promovido por el Senador Gaylord Nelson de Wisconsin, que fue el defensor del movimiento ambiental en el Congreso americano en ese momento. América fue testigo de una manifestación sin precedentes de personas procedentes de los más variados ámbitos sociales. Más de veinte millones de personas participaron en el evento. Ese día nació lo que podría considerarse la versión popular del Movimiento Medioambiental Contemporáneo. En una era de políticas de estudiantes y ciudadanos, el senador Nelson concibió *Earth Day* como una lección nacional para el país que apenas era consciente de los retos que representaba el medio ambiente. “Un país contaminado –dijo Nelson- representa la antítesis de la libertad”⁷⁰.

Un nuevo paso en la incoación de lo que se empezó a llamar ecofilosofía se dio también en 1970, cuando John Cobb patrocinó un congreso sobre Teología de la Supervivencia en Claremont, California. En su aportación al Congreso, Cobb aceptó el hecho de que la Cristiandad incluso más que el Judaísmo, había promovido una transcendencia de carácter radical del hombre respecto a la naturaleza. Sin embargo, Cobb encuentra, además del Cristianismo, un segundo responsable de los problemas ambientales: la actitud subjetivista de la filosofía occidental desde Descartes⁷¹.

En 1971 Barry Commoner publica *The Closing Circle* (El círculo que se cierra). En él acusa como responsables de la crisis medioambiental a dos tipos de productos sintéticos: los detergentes y los plásticos. Commoner alega dos razones fundamentales contra estos productos. La primera es el hecho de que tales productos proceden de

⁶⁹ Estos primeros escritos de 1970 fueron publicados por el Sierra Club.

⁷⁰ Andrew Hund “Earth Day 2002” <<http://groups.yahoo.com/group/AEDF/message/2613>>

⁷¹ Sessions, “Shallow and Deep”, en Schultz, *Ecological Consciousness*, p. 396.

fuentes de energía artificiales: los combustibles fósiles⁷². La segunda es que tales productos no son biodegradables⁷³. Barry Commoner fue uno de los principales ecologistas americanos responsables de dirigir la atención pública hacia la crisis medioambiental.

Otro libro clave para la propagación de las ideas ecológicas fue publicado al año siguiente, en 1972: The Limits to Growth (Los límites del crecimiento). Esta obra publicó un estudio de prospectivas estadísticas realizado con modelos informáticos. Los autores exponían los límites de los recursos existentes adelantando los problemas relacionados con el crecimiento poblacional, con la destrucción de recursos, con la provisión de alimentos, con el modo en que se estaban llevando a cabo las inversiones de capital, con la contaminación y con las limitaciones en un futuro próximo al crecimiento convencional.

Los cuatro libros mencionados a lo largo de este recorrido histórico (Silent Spring, de Carson; The Population Bomb, de Ehrlich; The Closing Circle, de Commoner y The Limits to Growth, de Meadows) fueron importantísimos en la toma de conciencia popular de la crisis medioambiental, pues tuvieron la ventaja añadida de que todos estos autores eran científicos que supieron hacer el lenguaje técnico accesible a los no expertos.

Junto con los libros citados, otros factores sociales como los conflictos en los campus universitarios, el movimiento de los derechos civiles, y las manifestaciones de protesta contra la guerra de Vietnam, fueron también clave para la movilización del movimiento ambiental. La generación de los 60 exigió nuevos valores y estilos de vida. Se alzó también el movimiento Hippie que volvió la mirada hacia las religiones orientales, experimentó con drogas, promovió la revolución sexual y constituyó un movimiento contra-cultural que trató de establecer un estilo de vida auto-subsistente⁷⁴.

⁷² Se entiende por *combustibles fósiles* los restos de especies extinguidas que son quemados para obtener energía como el carbón, el petróleo y el gas natural.

⁷³ Se entiende por *sustancia biodegradable* aquella que puede ser químicamente desintegrada por la acción de los microorganismos naturales.

⁷⁴ Santos, op. cit., p. 10

En Abril de 1974, el Congreso de los Derechos de la Naturaleza No-Humana en Pitzer College, Claremont, California, coordinado por John Rodman, estimuló la clarificación de *posiciones* ecofilosóficas. Este congreso abarcó desde intervenciones puramente prácticas como el “Trabajo Científico con Participación de Delfines” de John Lilly hasta discusiones sobre la valía de los desarrollos metafísicos de Whitehead y Spinoza en cuanto posibles bases de la nueva ecofilosofía, llevados a cabo por Charles Birch, John Cobb, Charles Hartshorne y George Sessions. (Por diversas razones, las actas de este congreso no fueron nunca publicadas).

Como resultado de todo este alboroto –la transición desde el movimiento de la Conservación al de la Ecología, las acusaciones dirigidas a la visión cristiana hacia la naturaleza, las críticas al humanismo y al subjetivismo de la filosofía y de la literatura modernas occidentales; y los reclamos a una vuelta, en parte, a la percepción romántica hacia la Naturaleza o/y al animismo primitivo, y a las visiones del mundo del Taoísmo y del Budismo- se inicia y se empieza a popularizar lo que pronto se conocerá como reflexión ecofilosófica, la cual traerá al estudio de la relación hombre-naturaleza perspectivas muy variadas. Llegados a este punto, resultaba obvio que la mera y sucesiva aplicación de tecnologías a los problemas medioambientales sin variar el modo de vida actual de los hombres, no era suficiente. La filosofía empieza una nueva reflexión sobre este nuevo objeto: el entorno, originando la Axiología Medioambiental, de la que hablaremos al comienzo de la segunda parte de este escrito. Pero también, dando un paso más, la filosofía empieza a cuestionarse la actitud del hombre hacia ese “nuevo” *objeto*.

Transformaciones científicas y epistemológicas ocurridas en el s. XX

Antes de pasar a relatar el diálogo filosófico del que nace la ecología profunda, objeto de este trabajo, necesito referirme a otro aspecto muy importante que permite una mejor comprensión de la génesis y de la influencia contemporánea del pensamiento ecologista, y que es, precisamente, el desarrollo de la ecología como ciencia y las transformaciones epistemológicas que tienen lugar en la física, la biología, la historia, etc. Desde finales del siglo XIX y a lo largo de todo el siglo XX, comienza a producirse un cambio de paradigma en el universo científico que produce la evolución desde el viejo mecanicismo newtoniano hasta el nuevo paradigma de la complejidad, y en este apartado voy a tratar de describir a grandes trazos en qué ha consistido este cambio de paradigma.

Una mirada a la “gran historia”.

Marco Aurelio dijo que “nuestra vida es lo que nuestros pensamientos hacen de ella”. Toda experiencia humana se imbrica en un contexto (pues nosotros somos seres significativos). Y el contexto que rodea *hoy*, en el siglo XXI, la experiencia humana, ha sufrido cambios gigantes respecto del otro contexto en el que se desenvolvían los seres humanos de hace tan sólo unos cien años. En este apartado voy a hablar un poco sobre ciencia, un poco sobre filosofía, un poco sobre historia, y un mucho sobre el constante aprender humano, que no puede dejar de darse sino en un contexto en el que las variables son siempre múltiples. En mi opinión, los que tenemos la *suerte* de vivir hoy, estamos siendo testigos de una serie de transformaciones en numerosos ámbitos nunca antes igualadas y de las que necesitamos ser lo más conscientes posible. El siglo XX cambió el concepto de ciencia, el de técnica, el de comunicación, el de mujer, el de raza, el de guerra, y el de religión (por nombrar los que yo considero más importantes). En este relato sobre “la gran transformación” ocurrida en tantos y tan diversos ámbitos en el siglo

XX de la que me hago eco, voy a seguir principalmente a Ken Wilber en su última obra Sex, Ecology and Spirituality⁷⁵.

Las ciencias de sistemas son, en un sentido, las ciencias de la totalidad y de las interconexiones. Cuando se les añade la noción de desarrollo o de evolución (la idea de que las totalidades crecen, mejoran y evolucionan), nos encontramos con la esencia de las ciencias modernas de sistemas. Estos sistemas nuevos que “tienen origen científico y profundidad y alcance filosóficos”, según Ervin Laszlo, tienen una fuerza insólita. Las nuevas ciencias están probando algo que tuvo máxima relevancia filosófica y religiosa muchos años atrás: la frase de que “todo está conectado con todo”. La evolución observada desde las nuevas ciencias afecta tres grandes ámbitos: el material, el biológico y el histórico.

La evidencia científica de las huellas dejadas por la evolución en el universo físico, en el mundo de lo vivo e, incluso, en el mundo de la historia, no hace sino crecer. Se apoya en la imagen de regularidades básicas que recurren y se repiten. Hoy nos es posible buscar estas irregularidades y obtener un destello de la naturaleza fundamental de la evolución: de la evolución del cosmos como un todo que incluye el mundo de la vida y el de la historia social humana⁷⁶.

El principal postulado de las ciencias de sistemas evolutivos es que, sea la que sea la *naturaleza* de cada uno de esos tres ámbitos (material, biológico e histórico), están todos unidos entre sí: no porque sus contenidos sean similares, sino porque todos ellos expresan las mismas leyes generales propias de los modelos dinámicos de comportamiento. Ludwig von Bertalanffy (fundador de la Teoría General de Sistemas), decía en 1968: “La unidad de la ciencia está garantizada, no por una reducción utópica de todas las ciencias a la física y a la química, sino por las uniformidades estructurales

⁷⁵ Consúltense la bibliografía.

⁷⁶ Ervin Laszlo, Evolution : The Grand Synthesis, pp. 9, 4. Cit. en Ken Wilber, Sex, Ecology, Spirituality : The Spirit of Evolution, p. 15.

(regularidades o modelos dinámicos de comportamiento) que tienen lugar en los distintos niveles de la realidad”⁷⁷.

Wilber destaca cómo históricamente, desde el tiempo de Platón y Aristóteles hasta el final del siglo XIX, se mantuvo que esos tres ámbitos (el material, el biológico y el espiritual), eran la manifestación única y omniabarcante del espíritu⁷⁸.

Arthur Lovejoy mostró que los llamados teóricos de la Gran Cadena del Ser, compartieron estos tres puntos esenciales: 1) que todos los fenómenos (cosas, acontecimientos, gente, animales, minerales, plantas...), son manifestaciones de la superabundancia y plenitud del Espíritu. El Espíritu estaría profundamente conectado con todo, lo que Platón describió como “el Dios visible, sensible”. 2) Que no hay eslabones perdidos entre ninguno de los tres ámbitos que representan la continuidad del ser. 3) Que este continuo del ser tiene gradaciones y que ciertas emergencias aparecen en unos niveles, pero no en otros⁷⁹. Según Lovejoy, esta doctrina de la Gran Cadena del Ser, ha sido la filosofía oficial de la mayor parte de la humanidad a lo largo de su historia.

“Se esté o no de acuerdo con las versiones de la Gran Cadena del Ser –nos dice Wilber-, los investigadores están de acuerdo con respecto a que esta visión del mundo vio la materia, los cuerpos y las mentes como una vasta red de órdenes que se entretrejan subsistiendo en el Espíritu, siendo cada uno de sus nudos, cada eslabón de su cadena, absolutamente necesario e intrínsecamente valioso”⁸⁰.

Con la aparición de la ciencia moderna (Copérnico, Kepler, Galileo, Bacon, Newton, Kelvin y Clausius), esta visión de unidad empezó a resquebrajarse. Todos estos científicos se concentraron en el ámbito físico. Sus descubrimientos revelaron el mundo material como un gran mecanismo o máquina universal gobernada por el principio de la causalidad. La mecánica clásica no ofreció especiales problemas porque en ella, *el tiempo* no contaba. Para las leyes de Newton todo proceso es reversible: puedes hacer

⁷⁷ Ludwig von Bertalanffy, General System Theory: Foundations, Development, Applications (New York, Braziller, 1968), p. 87. En Wilber, Sex, Ecology, Spirituality: The Spirit of Evolution, p. 16.

⁷⁸ Wilber, Sex, Ecology, Spirituality : The Spirit of Evolution, p. 16.

⁷⁹ Arthur O. Lovejoy, The Great Chain of Being, en Wilber, p. 16.

⁸⁰ Wilber, op. cit., p. 16.

funcionar tu reloj hacia la derecha o hacia la izquierda, sin que esto afecte los resultados. Y, por ejemplo, la órbita de un planeta responde a los mismos cálculos, gire alrededor del sol en una dirección o en la inversa. El problema aparece con la entrada en escena de las leyes de la termodinámica, en las que *el tiempo* se convierte en un factor absolutamente central. Una gota de tinta se disuelve en un vaso de agua de modo homogéneo. Pero tal proceso no es reversible: el agua tintada no nos devuelve nunca la gota de tinta original.

A la irreversibilidad de estos procesos, la segunda ley de la termodinámica añadió una información terriblemente desanimante: la dirección de esta *flecha del tiempo* indicaba hacia *abajo*, no hacia *arriba*. En consecuencia, todos los procesos estarían condenados a pasar de unas condiciones de más orden a otras de menos orden y, así, sucesivamente. La máquina que representaba el mundo estaba, por tanto, destinada a pararse de un modo u otro en un determinado momento.

Frente a esta información relativa al ámbito físico o material, aparecieron los sorprendentes estudios de Alfred Wallace y Charles Darwin demostrando la existencia de la evolución en el ámbito biológico. La prueba sobre la continuidad del ámbito de la vida no era una novedad: había sido, como hemos dicho, la creencia filosófica y religiosa más extendida y más prominente hasta entonces en el pensamiento humano. Lo que sí fue nuevo y terriblemente revolucionario, fue la demostración de que la vida hubiera surgido en etapas; que unas especies hubieran dado lugar a otras y que, en consecuencia, no todo hubiera sido puesto de manera definitiva *al principio* en el momento de la Creación. De esta tesis habían existido varios precedentes: Aristóteles con su propia versión de la Cadena del Ser; Leibniz, que dio importantes pasos en su intento de “temporalizar” la Gran Cadena; y Schelling y Hegel que dieron lugar por primera vez a un concepto de filosofía del desarrollo que se aplicaba a todas las esferas y aspectos de la existencia. No obstante, fue Darwin quien, con sus meticulosas descripciones e inusual claridad de presentación, aplicó esta hipótesis al mundo natural e hizo del concepto de desarrollo o evolución, un tema prioritario para la reflexión científica. En la biosfera, *el tiempo* es también, en los estudios de Darwin, un factor central. Eventualmente podría verse a las amebas convertirse en monos, pero jamás a los monos convertirse en amebas. En este

proceso las cosas proceden de una situación de orden menor, a otra de orden mayor. Frente a lo que indicaba *la flecha del tiempo* para los fenómenos físicos (todo tiende a su completa disolución), en el caso de los fenómenos del ámbito de lo viviente, *la flecha del tiempo* indicaba una continuidad constante, indetenible y siempre cualitativamente *a mejor*.

Estos descubrimientos dieron lugar a una de las más terribles contradicciones en la historia de la ciencia. Supuestamente, tanto la física como la biología formaban parte de las ciencias naturales. Y aunque sus métodos eran muy similares, sus resultados eran dramáticamente incompatibles. La separación entre estos dos ámbitos, traía además enormes problemas con relación al mundo de la mente y de los valores. En el modelo anterior, todo formaba parte, de una manera u otra, de la única manifestación del espíritu.

Fueron muchos los intentos de resucitar una visión del mundo coherente. Quizás el más influyente fuera el del reduccionismo materialista: el intento de reducir lo mental y lo corporal a diversas combinaciones entre la materia y el mecanismo (Hobbes, La Mettrie, Hollbach). También tuvo gran fuerza el esfuerzo opuesto: el de elevar toda la materia y los cuerpos al estado de acontecimientos mentales (Mach, Berkeley). Entre estos dos extremos de reduccionismo, se encontraban las diferentes versiones dualistas encabezadas por Descartes. El dualismo, no obstante, entre el cuerpo y la mente (o espíritu), es también tan viejo como la civilización, con lo que su colocación en primera fila, no fue especialmente sorprendente. (Lo que sí iba a originar, sin embargo, inmensos problemas en el siglo XIX, era la separación entre lo viviente y la materia -en la nueva forma revelada por la ciencia-, representada en la paradoja que tan bien expresó Bergson en su frase: “una realidad que se hace a sí misma en una realidad que se deshace a sí misma”).

Las ciencias, pues, se fracturaron: la física y la biología tomaron caminos separados; la filosofía de la naturaleza se separó de la filosofía moral; las ciencias naturales se desconectaron de las sociales. El mundo de lo físico se veía como el ámbito de *hechos* no afectados por la historia; ámbito de lo mental se convirtió en el ámbito de los *valores* y de la *moral* creados principalmente por la historia. Y la biología se quedó

situada entre las “ciencias duras” del ámbito físico y las “ciencias blandas” del ámbito mental, adquiriendo un perfil cada vez más esquizofrénico⁸¹.

La solución de este espacio de separación entre estos dos ámbitos tuvo lugar en el siglo XX con el descubrimiento de un mundo material que, bajo ciertas circunstancias, *se conduce a sí mismo* hacia estados de orden superior, de complejidad superior, y de organización superior. La ciencia más reciente ha observado que, bajo ciertas circunstancias, en lugar de seguir el proceso habitual de degradación, la materia se transforma hacia estados de orden superior. Un ejemplo de esto podría ser el chorro de agua que cae por la tubería y que deja de ser caótico para formar un embudo o un remolino perfectos. Aparentemente, según la ciencia moderna, cuando los procesos materiales se vuelven altamente caóticos y “están bien lejos de su situación de equilibrio”, tienden, impulsados *por su propio poder*, a escapar del caos y a transformarlo en un orden nuevo que es superior y que está mejor organizado. De ahí, la nueva expresión común sobre “el orden que surge del caos”.

El nuevo marco científico moderno. Las revoluciones en la física y en la biología.

El General Evolution Research Group (Grupo de investigación sobre la evolución general), fue iniciado por Ervin Laszlo en 1984 de manera clandestina en una reunión en Budapest, cuando este país y los que le circundaban estaban aún rodeados de torres de vigilancia, barreras eléctricas, soldados rusos armados hasta los dientes, y perros cuidadosamente entrenados para seguir obedientemente las órdenes de la cultura del terror.

De este grupo formaron parte muy pronto científicos e investigadores tanto de las ciencias sociales como de las naturales, procedentes de más de una docena de países. Estos científicos se plantearon como meta una tarea altamente impopular: el cuestionamiento y la búsqueda de alternativas hacia la tesis darwinista de “supervivencia del mejor”, que tan profundamente arraigada estaba (y aún está) en la mentalidad

⁸¹ Cfr. *ibidem*, pp. 16-20.

contemporánea, y que tan fuertemente ha sostenido (ideológicamente) la destrucción del Este por el Oeste (y viceversa), usando indiscriminadamente tanto las vidas humanas como los recursos naturales.

Las posibilidades sugeridas por la recientemente descubierta “teoría del caos”, habían fascinado a los primeros miembros de este grupo, y se propusieron estudiarla para ver qué mejoras podía traer a la concepción y a las prácticas de nuestra vida social. ¿Sería posible, -se preguntaron- usar la nueva ciencia representada por la teoría del caos para ayudar a llevar el creciente desastre global hacia un nuevo orden de paz? ¿Podría ayudar este nuevo saber a construir una teoría sobre la evolución que incentivara una acción pro-social, que ayudara a que Occidente y Oriente se unieran en el esfuerzo de guiar a nuestra especie desde el caos a la paz para intentar lograr un mundo mejor?⁸²

Los ordenadores modernos habían mostrado que todos los movimientos caóticos de un sistema daban lugar a una forma a la que se denominó “atrayente extraño” (strange attractor). El caos se había empezado a revelar para los científicos como el estado final de los movimientos de un sistema que había roto su (hasta entonces) orden. Lo que solía considerarse más desconcertante en estas observaciones fue la comprobación de que cuando el caos emerge, nunca sobrepasa los límites del “atrayente extraño” (strange attractor). Las observaciones de sistemas que van del orden al caos y del caos al orden, revelan una sucesión de procesos continuos y ordenados, que no refleja sino dos caras de *una misma* moneda. (Todo esto, además, ha recordado las historias míticas más antiguas en las que el dios Caos era uno de los tres *originadores* y *mantenedores* del universo, siendo los otros dos Gaia (la tierra) y Eros⁸³).

La teoría del caos exige que no se desprecien las minucias, los pequeños cambios a los que no se solía conceder mayor importancia en el pasado. Como muestran las ecuaciones realizadas en los ordenadores, incluso diferencias infinitesimales pueden dar lugar en su evolución a cambios explosivos⁸⁴. El mundo, según esta teoría, es mucho

⁸² Cfr. General Evolution Research Group, *The Darwin Project*.

⁸³ Ralph Abraham, Chaos, Gaia, Eros: A Chaos Pioneer Uncovers the Three Great Streams of History.

⁸⁴ Margaret J. Wheatley, Leadership and the New Science, pp. 123-126.

más sensible de lo que nunca nos hubiéramos podido imaginar y, desde su totalidad, se resiste a ser estudiado en partes. La forma final de algo parece depender, según esto, de sus partes más mínimas. La parte es así, en cierto sentido, el *todo*, dado que la acción de una sola parte puede dar lugar a una manifestación de éste (el todo) en forma caótica. (Otra consecuencia de esta teoría tiene que ver con la invitación a empezar a mirar las cosas “no cuantitativamente, sino desde el punto de vista de las cualidades”⁸⁵).

La teoría del caos muestra, pese a lo que pudiera parecer, que la predicción es posible; lo que ya no puede formar parte de nuestros cálculos es el determinismo. A cualquier nivel en un sistema en el que se inicie una situación de caos, las estructuras individuales (sean sistemas vivos o ecuaciones matemáticas elaboradas por un ordenador), son capaces de mantener su propia forma básica y, además, un grado de independencia con respecto a su entorno, porque cada parte del sistema es siempre libre para expresarse a sí misma dentro del contexto del sistema al que pertenece. Fue precisamente esta extraña combinación entre *predecibilidad* y *auto-determinación*, lo que atrajo a varios de los primeros estudiosos del fenómeno del caos⁸⁶. Los sistemas que se auto-organizan,

tienen la libertad de crecer y de evolucionar y están guiados sólo por una regla: deben permanecer consistentes consigo mismos y con su pasado. La presencia de esta regla-guía permite tanto la creatividad como los límites para la evolución y la coherencia, para el determinismo y la libre elección⁸⁷.

Además de en la teoría del caos, este grupo de científicos había puesto una enorme esperanza en las expectativas que parecían abrirse simultáneamente desde otros descubrimientos científicos del siglo XX, que han cambiado nuestra comprensión de la ciencia. Entre ellos me gustaría destacar los siguientes⁸⁸:

⁸⁵ Ibidem, 129.

⁸⁶ Ibidem, 132-33.

⁸⁷ Ibidem, 135.

⁸⁸ La información científica que recojo aquí, es el resultado del estudio de varias obras que recomiendo en la bibliografía, pero en la elaboración de la síntesis que aparece en este apartado, sigo especialmente a Wheatley, en Leadership and the New Science.

1_ El Quantum de la Física: En lo que se refiere a la ciencia, el comienzo del siglo XX actuó como el heraldo del final del dominio de Newton. Los descubrimientos de un *extraño* mundo en el nivel subatómico, no podían ser explicados por las leyes newtonianas (aunque éstas siguieran y sigan siendo válidas para explicar muchos otros ámbitos de nuestro mundo). La física atómica enseña que los elementos fundamentales de lo existente no son *partículas cada vez más pequeñas*, sino *conexiones*. El mundo del quantum revela que no hay destinos prefijados, ni completamente descriptibles y reta nuestro modo de pensar acerca de un mundo que, en frase de Heisenberg “aparece ahora como un complicado pañuelo de *acontecimientos* en el que se alternan, se superponen y se combinan conexiones de distinto tipo, que determinan la estructura del todo⁸⁹”. El astrónomo James Jeans dice también sobre la novedad que representa para nuestra mentalidad la información proporcionada por el quantum, que “el universo empieza a parecerse mucho más a un gran pensamiento que a una gran máquina”⁹⁰.

En el mundo del quantum, las relaciones no son sólo interesantes: para muchos físicos son la *única* realidad⁹¹.

En el trabajo de los teóricos del quantum, “las cosas” han desaparecido. (...) Se han encontrado “cosas” que cambian de forma y de propiedades cuando interactúan tanto entre sí como con respecto al científico que las observa. Zohar escribe que “en lugar de las pequeñísimas bolas de billar que se movían respondiendo a fuerzas de contacto, lo que hay son incontables modelos (patterns) de relaciones activas, de electrones y fotones, de mesones y núcleos, que se burlan de nosotros con sus elusivas dobles-vidas, dado que ahora son momento, ahora partícula, ahora ola, ahora masa, ahora energía. Y todo esto, simplemente como resultado de las respuestas de unos a otros entre sí y entre cada uno y su entorno⁹²”.

El universo parece jugar con nosotros desde esta nueva visión científica. La percepción adquiere una relevancia nunca antes soñada. En este universo (ahora)

⁸⁹ Werner Heisenberg, Physics and Philosophy: the Revolution in Modern Science, p. 107; cit. en Wheatley, op. cit., p. 10.

⁹⁰ James Jean, cit. en Fritjof Capra, The Tao of Physics, p. 86.

⁹¹ Wheatley, Leadership and the New Science: Learning, p. 32.

⁹² Danah Zohar y I. N. Marshall, The Quantum Self : Human Nature and Consciousness Defined by the New Physics, p. 98; citado en Wheatley, op. cit., p. 32.

relacional, ¡no podemos estudiar nada como separado de nosotros mismos! Nuestros actos de observación son parte del proceso que da lugar a la manifestación de lo que estamos observando. Esto no quiere decir, no obstante, que seamos nosotros los que *creamos* la realidad, pero sí, que somos una parte esencial de su aparición. El entorno permanece *no-creado* hasta que interactuamos con él; no existe descripción de éste hasta que nos implicamos en él. Estas desconcertantes revelaciones científicas han llevado a decir que “se ha reemplazado la era del individuo puro y duro, por la de los jugadores de un equipo”⁹³. El mundo del quantum exige dejar de ser entendido como un mundo de objetos y pasar a ser pensado como un mundo de “manojos de potencialidad”.

2_ Nuevo contexto para la segunda ley de la termodinámica. Esta ley se puede definir, como ya he explicado, como la tendencia de los sistemas cerrados a destruirse cuando llegan a un punto en el que sólo tienen lugar pérdidas de energía sin ocurrir ganancia alguna de ésta. “La vida sigue, pero sólo cuesta abajo”, se suele decir para representar coloquialmente esta ley.

Esta ley de la termodinámica se aplica a sistemas cerrados que, en un determinado momento, entran en una situación de equilibrio (estado final de la evolución de sistemas aislados). *Equilibrio* es el punto en el que un determinado sistema ha agotado su capacidad de cambio y su energía sólo puede transformarse en entropía inútil⁹⁴. (La entropía es la medida inversa a la capacidad de un sistema para el cambio: cuanto mayor sea la entropía, menor es la capacidad del sistema para cambiar).

Esta ley de la entropía ha afectado enormemente a nuestra cultura, porque se aplicó a todo, ignorándose el hecho de que esta ley *sólo* era válida para sistemas cerrados, como, por ejemplo, las máquinas, y que era lo vivo, los sistemas *abiertos*, comprometidos e implicados con su entorno y que continúan incesantemente su crecimiento y su evolución, la excepción más obvia a esta ley. Sobre nuestra cultura se extendió una “amenaza de muerte” procedente de estas revelaciones científicas, y el miedo que esto provocó, no hizo sino encender amplias reacciones de violencia.

⁹³ Wheatley, p. 38.

⁹⁴ Wheatley, Leadership and the New Science : Learning About Organization from an Orderly Universe.

Las imágenes de auto-degeneración contenidas en la ley clásica de la termodinámica, afectaron profundamente tanto a nuestra ciencia como a nuestra cultura. Cuando se ve el deterioro progresivo como lo inevitable, o a la sociedad como inevitablemente encaminada a su ruina, o el tiempo como una ruta inexorable hacia la muerte, se está *celebrando* (aunque sea de modo no intencional) esta Segunda Ley.

En un universo que se encuentra *irremediabilmente* de camino hacia la muerte, se vive con gran miedo. Quizás se debe a esto el que, en general, tengamos tanto miedo respecto al cambio, pues pensamos que éste (el cambio) implica un uso de energía valiosísima que podemos perder y que nos puede dejar sólo con la entropía inútil. Establecerse “fijos” en un punto o mantenerse en equilibrio, se convierten, en consecuencia, en los principales medios de defensa contra las erosivas fuerzas naturales. No queremos que nada mueva nuestro barco, porque lo único que (pensamos) nos espera, es un declinar. Cualquier forma de paralización se considera, entonces, preferible al conocido futuro de perdición⁹⁵.

Desde dentro de la ciencia iba a surgir una visión nueva, inspirada en parte por la filosofía de Bergson⁹⁶, que iba a revolucionar la ciencia y la cultura, pero, esta vez, ofreciendo una gran esperanza. Mientras que “hasta ese momento, la aproximación habitual científica había consistido en limitar el estudio de la termodinámica a la comprensión de las leyes de equilibrio, en las que la producción de entropía resultante era cero”⁹⁷, ahora se iba a descubrir que la entropía *no* era (no es) el final, pues se le va a encontrar una nueva *cara* a esta entropía e iba a ser el belga Ilya Prigogine, quien la hiciera pública.

3_ Las estructuras disipantes de Ilya Prigogine. Los estudios de Prigogine (Premio Nóbel de Química en 1977⁹⁸) demostraron la capacidad de los sistemas vivos para responder al desorden (o a las situaciones de no-equilibrio), con vida renovada. Estos estudios mostraron un nuevo aprecio de las relaciones entre caos y orden. Estas

⁹⁵ Ibidem, p. 77. Los subrayados son míos.

⁹⁶ Cfr. <http://www.nobel.se/chemistry/laureates/1977/prigogine-autobio.html>, Ilya Prigogine, *Autobiography*. 26 de febrero de 2004

⁹⁷ Ilya Prigogine, *Autobiography*, <<http://www.nobel.se/chemistry/laureates/1977/prigogine-autobio.html>>, 26 de febrero, 2004

⁹⁸ Este descubrimiento está relatado de una manera muy accesible en The Nobel Prize in Chemistry, 1977, <<http://www.nobel.se/chemistry/laureates/1977/index.html>>, 26 de febrero, 2004

dos fuerzas se entienden hoy como los “dos lados de un espejo”. Como dijimos más arriba, cualquier sistema puede entrar en una situación de caos impredecible, pero, sin embargo, aun dentro de ese estado, el sistema se mantiene siempre dentro de unos parámetros bien ordenados y predecibles⁹⁹.

Lo que ocurre en estos sistemas contradice nuestro modo normal de pensar. [Los nuevos descubrimientos revelan que] la apertura a la información medioambiental proporciona, dentro del tiempo, una sensación más firme de identidad, que es más permeable al cambio inducido desde el exterior. Siempre tendrán lugar ciertas fluctuaciones, pero lo que domina en el sistema no son las influencias del entorno sino los dinamismos de auto-organización del propio sistema. Así, niveles muy altos de autonomía y de identidad, son (paradójicamente) el resultado de mantenerse abiertos a la información que viene de fuera¹⁰⁰.

El trabajo de Prigogine sustituyó el interés prioritario que se había concedido anteriormente a las *estructuras* de los sistemas, por un interés nuevo hacia las *características dinámicas* de éstos, y ayudó a reconocer que los sistemas abiertos *utilizan precisamente el desequilibrio para evitar el deterioro*.

Una vez que se descubrió que todos los sistemas abiertos eran capaces de intercambiar energía y de tomar energía libre para reemplazar la entropía que se había originado, los científicos empezaron a pensar que el deterioro no era, quizás, inevitable. Siempre que un sistema mantuviera la “capacidad de reaccionar”, el cambio no debería verse como una amenaza, sino como una *oportunidad*. Esto, obviamente, origina una relación completamente nueva por nuestra parte con relación al desorden y a la degeneración.

Prigogine aplicó el calificativo de “estructuras disipantes” a los sistemas abiertos, porque *disipan* su energía como medio para *re-crearse* a sí mismos en nuevas formas de organización. Todo esto ha proporcionado, según Jantsch, una pintura completamente nueva del mundo que “permite sentir la *calidad* de un mundo que hace nacer

⁹⁹ Wheatley, Leadership and the New Science : Learning About Organization from an Orderly Universe, p. 11.

¹⁰⁰ Wheatley, op. cit. p. 92.

constantemente nuevas y más variadas manifestaciones de orden, siempre dentro de un contexto de cambio constante¹⁰¹”.

Nueva lectura de Darwin: ¿Competir para sobrevivir o amar para vivir?

Con toda esta información “sobre el tapete”, el GERG inició entre muchos otros proyectos, un estudio de los escritos y de la figura de Darwin, tarea a la que se dedicó personalmente el psicólogo y experto en teorías de sistemas, David Loye. En su obra Darwin’s Lost Theory of Love (La teoría perdida del amor de Darwin), Loye ha hecho unas revelaciones interesantísimas (que han recibido un apoyo inmenso desde una buena parte de la comunidad científica internacional).

Loye habla de una teoría de Darwin que ha estado *perdida* durante 120 años. La “mitad ignorada” de Darwin se encuentra, según los estudios de Loye, en la lectura detallada de la obra menos conocida de Darwin: *The Descent of Man* (La descendencia del hombre), y de sus diarios personales (que no fueron publicados hasta fechas muy recientes). ¿En qué consiste esta interesante aportación de la *nueva* lectura de la obra de Darwin? Por un lado, según Loye, la lectura de los escritos ignorados de Darwin desde la perspectiva contemporánea, fuerza a rechazar mucho de lo que se le ha atribuido a Darwin durante años y que hoy se conoce como la tradición darwiniana. Aunque en estos escritos Darwin reafirma la teoría básica presentada en El Origen de las Especies, añade, no obstante, dos aspectos importantísimos.

Uno es el salto de Darwin desde la biología y la ciencia natural a la psicología y a las ciencias sociales (...) en el que identifica algo mucho más importante que la selección natural o las variaciones al azar que tienen lugar en el nivel humano. Se trata del poder de la sensibilidad moral, nos dice: del amor, de la mutua ayuda, del razonamiento, de la imaginación, de los hábitos y de la educación.

El otro es aún más sorprendente desde el punto de vista científico, pues en este momento de entrada en el siglo XXI, el foco principal, además de en los procesos de selección natural y de variaciones al azar, se

¹⁰¹ Erich Jantsch, The Self-Organizing Universe: Scientific and Human Implications of the Emerging Paradigm of Evolution, p. 57; citado en Wheatley, op. cit. p. 90.

ha desviado hacia los procesos de auto-organización, como tercer candidato entre las principales fuerzas que han dado lugar a nuestras vidas; (...) ¡y la obra de Darwin de hace más de 100 años, ya contenía este anuncio!¹⁰².

Loye ofrece una documentación detalladísima con la que hace notar que, aunque en la obra más famosa de Darwin (*Sobre el origen de las especies*), Darwin hizo la escandalosa afirmación en aquel entonces, de que la raza humana provenía evolutivamente de especies *inferiores*, la aplicación de lo descubierto sobre la evolución animal a la humana, no tiene lugar hasta las primeras líneas del prefacio a La Descendencia del Hombre: “Voy ahora a organizar mis notas, para ver hasta qué punto las conclusiones a las que llegué en mi anterior trabajo, se pueden aplicar al hombre¹⁰³” – escribe Darwin.

No es, pues, *una teoría nueva* lo que presenta el nuevo estudio de las obras de Darwin de David Loye, sino una teoría perdida que parece mostrar que la segunda parte del trabajo de Darwin (La Descendencia del Hombre), es tan relevante como la primera y que no tiene otro propósito que el de *completar* la parte anterior. Por tanto,

[n]o se trata de que *una* teoría (primera) de la evolución muestre la brutalidad del proceso de selección natural y la “supervivencia del mejor” y que, luego, *otra* (segunda) teoría contradiga completamente la primera a través del desarrollo de una teoría de la evolución más noble y delicada acerca de la evolución del “sentido moral”¹⁰⁴.

Loye muestra cómo Darwin destaca que en el proceso de la evolución humana, las facultades mentales se han adquirido principal o exclusivamente, para *beneficio* de la humanidad (¡y a través del placer!)¹⁰⁵. Darwin se extiende en su obra sobre “las cualidades mentales más altas como la simpatía y el amor por sus semejantes¹⁰⁶”, y

¹⁰² C. Darwin, The Descent of Man, p. 9 (Versión de Princeton, 1981, citada en la bibliografía).

¹⁰³ Darwin, The Descent of Man, p. 2.

¹⁰⁴ David Loye, Darwin's Lost Theory of Love: A Healing Vision for the 21st Century, p. 2.

¹⁰⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 34.

¹⁰⁶ Darwin, The Descent of Man, p. 156.

explora “las cualidades sociales que conducen al hombre a ayudar a sus semejantes y, a recibir, a su vez, ayuda de éstos¹⁰⁷”.

Ayudándose de las nuevas posibilidades técnicas, Loye llevó a cabo una búsqueda por el documento informatizado de La Descendencia del Hombre, que le llevó a descubrir que, en éste, Darwin usa tan sólo en *dos* ocasiones el término “supervivencia del mejor” (indicando explícitamente, además, en una de ellas que “ha exagerado” la importancia de este concepto en El Origen de las Especies), *nueve* veces el término “competición”, *noventa y cinco* veces el término “amor” y *veinticuatro* veces el término “ayuda mutua” (que no es sino el equivalente en nuestros días al de “cooperación”)¹⁰⁸.

Según el estudio de Loye, Darwin entendió que era el *amor*, y no los “genes egoístas”, el fundamental motor en la historia humana. En la evolución humana, el amor y las conexiones no habrían sido vistas por él (muy al contrario de lo que se ha pensado), como anomalías, sino como factores intrínsecamente relacionados con la totalidad del proceso evolutivo.

Allan Combs dice que la interpretación de competitividad y exclusión que comúnmente se ha otorgado a la obra de Darwin, ha sido una de las causas principales por las que, durante años, se ha considerado el altruismo, el arte, la religión y la creatividad, como formas desviadas de egoísmo¹⁰⁹ y se ha asumido que la sexualidad estaba motivada sólo por las necesidades reproductivas, despreciándose tanto su poder de unión como el placer que conlleva. Por contraste con esto, Loye muestra que Darwin vio la evolución sexual como la base primaria de la conexión entre nosotros y del amor entre otras muchas especies animales, además de la nuestra¹¹⁰.

El mundialmente conocido biólogo chileno Humberto Maturana, ha dicho a favor de este libro de Loye, que abre una puerta de investigación importantísima a la hasta ahora dificultad de la biología para encontrar el origen de esas cualidades humanas que

¹⁰⁷ Ibidem, p. 157.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 5.

¹⁰⁹ Cfr. con Allan Combs: Comentarios introductorios a la obra de Loye, en Loye, op. cit.

¹¹⁰ Cfr. Daniel E. Levine, ibidem.

estamos inclinados a considerar superiores: la moralidad, la ética, la racionalidad, la autoconciencia y las experiencias espirituales.

Y Paul MacLean, un renombrado experto en teorías evolutivas cerebrales, también conecta los descubrimientos de Loye con los suyos. Sobre los paralelismos entre los estudios de MacLean y las conclusiones de Darwin aparecidas en la obra de Loye voy a extenderme a continuación.

Instintos, emociones, moralidad y desarrollo cerebral

Comparando gran cantidad de resultados recientes de la biología y de la investigación cerebral, Loye explica cómo el primer instinto que aparece y que da lugar a una *explosión* en la variedad y posibilidades de *novedad* en nuestro planeta, es el instinto sexual. Y explica cómo, en paralelo con el inicio de la reproducción sexual, aparece por primera vez a nivel cerebral la zona límbica más primitiva (asociada hoy con las emociones más básicas). Darwin había sugerido el que el sentido moral “podría haber surgido de nuestros fuertes instintos sexuales, paternos y sociales”.

Después del sexual, el siguiente instinto reconocido tanto por la paleontología, como por la biología, fue el paternal. Este instinto, a su vez, surge en paralelo con una nueva incorporación cerebral descubierta por primera vez en los reptiles. El siguiente instinto en esta escala es el social.

Durante muchísimos millones de años todos estos organismos que ya poseían los dos instintos anteriores, se empiezan a agrupar por especies, no sólo comiéndose unos a otros, sino compartiendo calor, pareja, a veces comida y, también, protegiéndose entre sí¹¹¹.

Este rudimentario estilo *de cuidado de los demás*, se desarrolló durante un larguísimo periodo de tiempo (desde la perspectiva humana, claro); pero hace aproximadamente unos 216 millones de años, en esta evolución del “sentir moral” se dio un paso de gran importancia. Con la llegada de los mamíferos apareció un tipo de criatura con una capacidad *inusual* para emplear esa capacidad de valorar a los demás

¹¹¹ Loye, op. cit.p. 83.

(necesitando la compañía o disfrutándola), que hoy llamamos sociabilidad. En términos de desarrollo neuronal, la llegada de estos animales sociales coincide con la emergencia de la tercera de las tres partes más importantes del sistema límbico¹¹².

Según los estudios de MacLean, esta tercera parte absolutamente ausente en los reptiles y común a todos los mamíferos, añade *neuronalmente* tres capacidades muy interesantes a la conducta de estos animales:

1) Una nueva capacidad que permite una situación más íntima y prolongada con respecto a la alimentación de las crías, primeramente por parte de la madre y, en ocasiones, también del padre. 2) La capacidad de mantener un contacto “auditivo-vocal” constante entre la cría y el padre/madre. Este avance, dio lugar al desarrollo del “grito de separación” de la cría hacia la madre solicitando ayuda. 3) la capacidad de obtención de placer a través del juego¹¹³.

Las dos primeras capacidades descritas de entre las tres nuevas aparecidas con los mamíferos, sientan las bases evolutivas para el establecimiento de la familia como unidad social básica. Pero la tercera, según MacLean, “sirvió originalmente para promover armonía en el nido y, luego, más tarde, para facilitar la afiliación entre los miembros de los distintos grupos¹¹⁴”.

Ningún desarrollo de la conducta podría haber sido más fundamental que esta capacidad cerebral para el juego. (Esta capacidad) establece las bases para el modo de ser de la vida familiar con las responsabilidades evolutivas y afiliaciones que han promovido el amplio proceso de enculturación. Y esta conexión social, a su vez, parece haber favorecido la evolución del sentido humano de la empatía y del altruismo¹¹⁵.

Loye continúa en su libro con una descripción fascinante del siguiente paso en la evolución del desarrollo moral reconocido por Darwin, y que es el momento en el que surge históricamente el concepto universal de lo que hoy conocemos como Regla de Oro: la obligación de amar al prójimo como a uno mismo, que aparece sincrónicamente en todas las religiones conocidas en nuestro planeta. Darwin, considerando lo que tendría

¹¹² Ibidem, p. 83-5.

¹¹³ Ibidem, p. 85.

¹¹⁴ Paul D. MacLean, The Triune Brain in Evolution: Role in Paleocerebral Functions, p. 397 y ss.; citado en Loye, op. cit., p. 85.

¹¹⁵ Ibidem, p. 86.

que ser el siguiente paso evolutivo para la aparición de este carácter moral, había hipotetizado que “quizás (las adquisiciones anteriores de sexualidad, paternidad y sociabilidad) podrían constituir la base del “haz a los demás lo que te gustaría que te hicieran a ti” y del “ama a tu vecino como a ti mismo”.

Reflexionando sobre la conducta del perro, Darwin se pregunta qué ocurriría si éste (o cualquier otro animal), estuviera de repente provisto tanto de nuestra amplitud emocional como de nuestra capacidad intelectual. ¿Tendría el perro esta sorprendente habilidad humana para distinguir el bien del mal, o una conciencia similar a la nuestra? Y Darwin responde que “si se diera la razón junto con la pasión, a la fuerza ese animal tendría conciencia”. Esta intuición de Darwin ha sido confirmada por las investigaciones actuales del cerebro, con la maduración que muestra nuestra zona límbica y con las extensiones que suponen las zonas sólo poseídas por los humanos del córtex y del neocórtex. Estas diferencias cerebrales están unidas a dos apariciones en la evolución del sentido moral, únicas. Una es la aparición de un enorme enriquecimiento en la variedad y en la intensidad emocionales. (Tal enriquecimiento de las emociones lo habría representado Darwin con el uso del término *pasión*). El otro desarrollo exclusivo de esta etapa del que también nos habla Darwin, es el enorme desarrollo racional: la capacidad más característica de nuestra especie y que, dentro del proceso evolutivo, es una especie de cohete que despega de pronto de la naturaleza.

A lo largo de las explicaciones de Darwin sobre cómo se desarrolla y opera el sentido moral tanto en los animales como en los humanos, se puede concluir que lo que mantiene todas las cosas juntas (...) es, precisamente, esta mayor implicación activa en el destino de los demás¹¹⁶.

Diversos estudios neuropsicológicos han mostrado que muchos bebés han muerto, sin aparente razón física, en instituciones en las que no recibían ninguna expresión física de cariño. La necesidad humana de amar radica en un hecho biológico: en que sin amor, sin un mínimo de conexiones amorosas, los humanos no sobrevivimos.

La antropóloga Ashley Montagu en su obra pionera Touching (Tocando), escribió que es “del tocar amoroso de donde se derivan nuestros sentimientos físicos y

¹¹⁶ Ibidem, p. 229.

emocionales más intensos¹¹⁷”. Para Humberto Maturana no es una exageración decir que nosotros, los humanos, “dependemos literalmente del amor y que enfermamos a lo largo de nuestras vidas cuando se nos niega¹¹⁸”.

Riane Eisler menciona estudios que indican que en el curso de nuestra evolución, la naturaleza empezó a experimentar con “premios químicos” que son los que proporcionan a nuestro cuerpo un enorme placer, tanto cuando somos amados, como cuando amamos. Las sustancias químicas llamadas endorfinas (y que son una cierta forma de morfina), parecen haber aparecido originalmente para enmascarar el dolor de una herida y para proporcionar energía adicional cuando es necesario huir de un depredador.

Pero en cierto momento en la evolución, estas sustancias químicas adquirieron una función nueva y diferente. En lugar de servir sólo como ayuda para aguantar el dolor en situaciones de “lucha o huida”, estas sustancias que producen placer, sirvieron para promover la conexión que existe en el cuidado por los demás, requerido para la supervivencia de especies más complejas¹¹⁹.

Hoy se sabe que los humanos liberamos una determinadas sustancias a las que se denomina neuropéptidos, cuando estamos envueltos en situaciones en las que, o somos cuidados (queridos), o cuidamos (queremos) a otros. (Mi profesor de antropología Jorge Vicente Arregui, solía dejarnos pasmados cuando nos decía que nuestros cuerpos guardaban *memoria física* de los besos y abrazos que se nos habían dado). Dichas sustancias son las responsables de proporcionarnos las sensaciones que van desde la euforia del “enamoramamiento”, al enorme placer que padres y cuidadores experimentan al abrazar, sujetar, besar y acariciar a los bebés y niños pequeños¹²⁰. Y es lo que también ha hecho decir arrogantemente a algunos que “el amor no es otra cosa que química”.

¹¹⁷ Ashley Montagu, citada en Riane Eisler, Sacred Pleasure: Sex, Myth, and..., p. 173.

¹¹⁸ Humberto Maturana, citado en Eisler, Sacred Pleasure..., p. 174.

¹¹⁹ Eisler, Sacred Pleasure : Sex, Myth, and the Politics of the Body, p. 174.

¹²⁰ Cfr. Riane Eisler, Tomorrow's Children: A Blueprint for Partnership Education..., p. 71.

Termino aquí esta parte introductoria y paso al estudio detallado de la ecología profunda con la confianza de que el contexto histórico, filosófico y científico presentado en estas páginas, sirva para ayudar a entender la enorme interconexión que se da actualmente en todas estas áreas y, por tanto, la mutua influencia de la ciencia moderna en el desarrollo de la ecología y de ésta en aquella. Espero también que esta información ayude a anticipar la enorme trascendencia que esa mutua interacción está teniendo (y está destinada a tener) en otros espacios como el social, el artístico, el educativo, el cultural y el económico.

Segunda parte: La ecología profunda

Capítulo 3: Nacimiento y primeros pasos de la ecología profunda

La irrupción de las ecofilosofías

La evolución del pensamiento filosófico que se vuelve hacia la *nueva* relación entre el hombre-naturaleza, dio lugar al nacimiento de una nueva rama en filosofía denominada ecofilosofía, una de cuyas versiones es, precisamente, la ecología profunda. Este *nuevo* pensamiento ecofilosófico adquirió gran vigor entre mediados y finales de los años 70 y adquirió su estatus como fuerza institucionalizada en filosofía contemporánea, en 1979, con la creación de la revista *Environmental Ethics* (Ética Medioambiental), que fue la primera publicación académica exclusivamente dedicada a los aspectos filosóficos y éticos de los problemas medioambientales.

La filosofía y el problema de reconocimiento o asignación de valor al mundo natural.

El tipo de reflexión filosófica conocida como ecofilosofía, se inicia con la aparición de una serie de preguntas sobre *el valor del mundo no-humano*, que irán tomando forma en lo que hoy se conoce como *Axiología Medioambiental*.

Las teorías axiológicas o del valor se suelen dividir en dos clases fundamentales. La primera la constituyen aquellos que conceden “valor intrínseco” al ser humano y “valor instrumental” al mundo no-humano (en función del servicio prestado a los humanos). Este “valor instrumental” se ha denominado también *valor de uso* o *valor de recurso*, aunque con menos frecuencia. Esta teoría entiende por medioambiente todo aquello que es *externo* o que materialmente *rodea* al mundo humano. La segunda clase de teorías axiológicas defienden que el medioambiente o entorno natural en general tiene *valor intrínseco*. Siguen este planteamiento los que consideran que, además de los hombres, al menos algunos de los miembros del mundo no-humano son también valiosos

por sí mismos y desde sí mismos, y la extensión de este valor intrínseco a más o menos miembros del mundo no-humano es muy variada.

Warwick Fox ha trabajado con gran detalle estas teorías del valor en Toward a Transpersonal Ecology, y la breve presentación de las mismas que aparece en las líneas siguientes, se apoya principalmente en dicho estudio¹²¹.

Las principales elaboraciones teóricas sobre el valor instrumental del medioambiente se conocen como: a) Explotación y extensionismo irrestrictos; b) Conservación y desarrollo de recursos, y c) Preservación de recursos. (La descripción que yo hago de ellas es muy básica, pues sólo pretende ayudar al lector menos informado en estos temas a tener una cierta idea sobre las principales diferencias ideológicas entre estas aproximaciones).

a) *Explotación y extensionismo irrestrictos*. Esta postura enfatiza el valor “transformación física del mundo” desde una perspectiva exclusivamente económica y tiende a igualar crecimiento económico y progreso. Se apoya en el *Mito de la Sobreabundancia* –que dice que la Tierra tiene recursos más que suficientes para todos y que es cuestión de repartirlos bien-; y no refleja preocupación alguna sobre posibles problemas o carencias de medios en el futuro, defendiendo un optimismo radical en las posibilidades de la ciencia.

b) *Conservación y desarrollo de recursos*. Desde esta postura se imponen ciertos límites al crecimiento material entendiendo que los recursos no son *un pozo sin fondo*. Hay una mayor preocupación hacia posibles problemas futuros provocados por el irrestricto crecimiento económico y se enfatiza el principio del “máximo rendimiento sostenible¹²²”.

c) *Preservación de recursos*. Los preservacionistas enfatizan la importancia del mundo no-humano, o bien en función de la satisfacción de preferencias experienciales particulares, o bien en función de la satisfacción de necesidades del desarrollo

¹²¹ Cf. Fox, Toward a Transpersonal Ecology, 151-161.

¹²² La palabra *sostenible* procede del carácter “conservacionista” de este grupo y se refiere a su capacidad de vislumbrar algunas amenazas medioambientales para el futuro; por contraste, el término *rendimiento* responde al principio desarrollista que también caracteriza a este grupo.

psicológico. Con otras palabras: o se enfatiza el conjunto de experiencias que a los humanos *les gustaría* tener para enriquecer sus vidas personales, o se destacan las experiencias *que les son indispensables* para crecer y madurar saludablemente como seres humanos.

Cualquiera de estos tres acercamientos puede justificarse desde planteamientos que, o bien restrinjan totalmente la característica de valor intrínseco a los humanos, o que consistentemente otorguen a éstos el máximo valor con relación al mundo no-humano. Tales planteamientos justifican esta postura aludiendo al carácter exclusivo de las siguientes características por parte de los hombres: la especial relación con Dios, la tenencia de un alma, la racionalidad, la conciencia del sí mismo, la voluntad libre, la capacidad de comunicación simbólica, la capacidad de establecer acuerdos con obligaciones o tareas recíprocas y la capacidad de anticipar o representar simbólicamente el futuro (lo que incluye el conocimiento de la propia mortalidad).

Los principales desarrollos dentro de las teorías que, por contraste, otorgan al mundo no-humano *valor intrínseco* son los siguientes¹²³:

a) *Sentientismo ético* (basado en la conciencia como percepción). Las figuras más representativas de esta tendencia son Peter Singer y Tom Regan, que son las cabezas del movimiento de liberación de los animales, o de los derechos de los animales. La asignación de valor intrínseco es mucho más extensa en la perspectiva de Peter Singer que de Tom Regan, pero ambos han colaborado en la popularización de una actitud más respetuosa y más compasiva hacia los animales.

b) *Ética biológica y ética autopoietica*. Aquí se encuentran versiones diferentes de la ética basadas en la vida, que defienden que todo lo vivo, en cuanto orientado a un fin y en cuanto autor de su propio hacerse, contiene valor en sí mismo.

c) *Ética de los ecosistemas y ética de la ecosfera (o Gaia)*. Este planteamiento no es sino un paso más dentro de la ética autopoietica, que enfatiza la capacidad de auto-regulación y de auto-regeneración de los organismos vivos singulares, extendiéndola a

¹²³ El resumen aquí presentado, ha sido extraído de Fox, Toward a Transpersonal Ecology, 161-184.

los ecosistemas y a la misma ecosfera. El principal representante de esta perspectiva es James Lovelock, creador de la teoría Gaia.

d) *Ética del plan cósmico*. Este planteamiento es el más comprehensivo de todos y corresponde a perspectivas principalmente evolutivas y con muy diversos fundamentos ideológicos: hay tanto posiciones ateas, como inmanentistas, como creacionistas. Lo que estos planteamientos tienen en común es el hecho de que, además de los humanos, se considera que algunas o todas las entidades no-humanas son moralmente considerables en virtud del hecho de que todas ellas, en cierto sentido, abarcan o son expresión de un cierto tipo de interés cósmico.

El estudio pormenorizado de todos estos acercamientos al problema del tipo de valor reconocido al mundo natural no puede tener lugar aquí. En primer lugar desbordaría los límites de este trabajo y, en segundo lugar, nos encaminaría principalmente por las rutas de la ética y, como trataré de clarificar en las páginas que siguen, la ecología profunda se desarrolla en el plano de la ontología y sólo de manera derivada, en el de la ética. Esta introducción, por tanto, sirve tan sólo al propósito de apuntar directamente al contexto ideológico en el que nace la ecología profunda.

La nueva orientación tomada por la filosofía, no tardó en mostrar importantes divergencias en su aproximación al tema del valor. Los analistas del pensamiento ecológico y medioambiental no tardaron en reconocer esta carencia de homogeneidad en los resultados de esta reflexión filosófica centrada en el medioambiente, y empiezan a surgir publicaciones con el objetivo de distinguir las dos orientaciones que determinan la disparidad en el rumbo tomado por estudios de la filosofía del valor. Todas ellas coincidieron en el contenido de las mismas, distanciándose sólo en las denominaciones elegidas para representarlas.

Fox identifica a las principales figuras que hablaron sobre la doble dirección tomada en la reflexión sobre el medioambiente y las agrupa bajo el título de *Tipologías*

*Ecológicas*¹²⁴. La diferencia fundamental en ellas va a descansar en el *tipo de acercamiento* elegido hacia los problemas medioambientales, según se elija una perspectiva con un punto de vista antropocéntrico o con uno no-antropocéntrico (lo que no es necesariamente lo mismo que ecocéntrico, como veremos unas páginas más adelante).

La presentación de estas tipologías tiene varios objetivos en mi trabajo. El primero es mostrar la increíble sincronización (13 años) con que se da la aparición de las obras que representan el pensamiento que distingue entre los dos tipos de aproximación a los problemas medioambientales. El segundo es facilitar la introducción de la ecología profunda (que constituye una de estas tipologías), a través de desarrollos conceptuales que le son afines y que facilitan su comprensión. El tercero es marcar la llegada a ámbitos académicos de la fuerte preocupación por los problemas medioambientales en la segunda mitad del siglo XX; y, el cuarto, enfatizar la extensión de la profunda crítica a la actitud humana hacia el mundo y al lugar ocupado por el hombre en la ideología occidental, que ocurre en los albores del movimiento ecológico contemporáneo.

Todas estas tipologías analizan el mismo hecho: la división de la “perspectiva”, del “punto de mira” que caracteriza la reflexión sobre el medioambiente: la división entre los que se plantean la crisis medioambiental como un nuevo reto “puramente” tecnológico, y la de los que se la plantean como un reto quasi-existencial, que conduce al cuestionamiento sobre el lugar del hombre en el mundo y de su relación con él. Conceptualmente, insisto, lo significado en ellas es sustancialmente lo mismo. Son los nombres otorgados a esa doble dirección lo que es distinto.

De todas ellas, fue la denominación elegida por el noruego Arne Naess (Ecología Profunda-Ecología Superficial), la que adquirió el liderazgo sobre las demás. El cuadro

¹²⁴ La recopilación de tipologías elaborada en este trabajo, fue indirectamente presentada por primera vez por George Sessions, en su artículo “Shallow and Deep Ecology” (véase la bibliografía); y, directamente, más tarde, por Warwick Fox en Toward a Transpersonal Ecology, que es el único estudio sobre éstas publicado en la literatura ecofilosófica hasta el momento. Para la presentación de estas tipologías ecológicas, yo he seguido un orden cronológico mientras que Fox sigue un orden más dependiente de los contenidos y aspectos comunes entre unas tipologías y otras.

que sigue agrupa a los representantes de estas tipologías, indicando el año en que su obra fue publicada y las denominaciones utilizadas por cada una de ellas para describir la doble orientación en la actitud humana hacia el mundo natural o salvaje.

Las tipologías ecológicas

Leo Marx, 1970*:	Punto de vista conservacionista/ Perspectiva ecológica.
Roszak, 1972:	Dominio de la naturaleza a través de la tecnología / Abrazo a la naturaleza como algo sagrado y parte de nuestro espíritu.
Arne Naess, 1972	Ecología Superficial/ Ecología Profunda.
Boochkin, 1974	Medioambientalismo/ Ecología Social.
O Riordan, 1976	Ideología tecnocrática / Ideología ecocéntrica.
Grange, 1977	Ecología de Dividendos/ Ecología Fundacional.
Worster, 1977	Ciencia de la manipulación y control del mundo/ Filosofía de la interrelación.
Rodman, 1978	Cuatro formas de Conciencia Ecológica: Conservación de los medios. Preservación del medio salvaje. Extensionismo moral. Sensibilidad Ecológica.
Drengson, 1980	Paradigma tecnocrático/ Paradigma Persona-Planetaria.
Meeker, 1981	Medioambientalismo homocéntrico/ Nueva Filosofía Natural (Medioambientalismo holístico).
Toulmin, 1982	Sentido utilitario de la ecología/ Ecologismo cosmológico.
Rifkin, 1983	Conocimiento tecnológico/ Conocimiento empático.

* Las fechas que siguen a los autores corresponden al año en que se publicó el texto que recoge la tipología mencionada.

Leo Marx, 1970: Punto de vista conservacionista/ Perspectiva ecológica

Marx critica el presupuesto teórico de que la naturaleza existe aparte del hombre y para beneficio del hombre en su artículo “American Institutions and Ecological Ideals” (Instituciones americanas e ideales ecológicos)¹²⁵; y aquéllos que mantienen tal concepto, según Marx, representan el *punto de vista conservacionista* de su tipología. En contraste con éste, están los que tienen una perspectiva ecológica: éstos son los que entienden que el ser humano está profundamente engarzado en el tejido de los procesos naturales. Según Marx, éste último punto de vista no se ha popularizado porque cuestiona muchos de los presupuestos de nuestra cultura. Marx se remite a la crítica que la literatura “pastoral” americana hizo del paradigma social industrial-urbano, y defiende que “lo escritos pastorales americanos que tienen sus raíces en el Movimiento Romántico, conservan esta conciencia ecológica radical de interpenetración con la naturaleza y de

¹²⁵ Science, Vol. 170, 645-952.

“sentido del lugar”¹²⁶. Estos escritos serían, en su opinión, una ayuda enorme para caminar en la dirección adecuada en este tema.

Theodore Roszak, 1972: Dominio de la naturaleza a través de la tecnología / Abrazo a la naturaleza como algo sagrado y parte de nuestro espíritu

Reconociendo esencialmente el mismo problema que Marx, en su libro Where the Wasteland Ends, Roszak reflexiona sobre la doble alternativa hacia el medioambiente que tiene el mundo moderno de, o bien elegir el dominio de la naturaleza a través de la tecnología, o de abrazar la naturaleza como algo sagrado y como parte de nuestro espíritu.

Arne Naess, 1972: Ecología Superficial/ Ecología Profunda

Paul Erlich presenta esta tipología en su obra The Machinery of Nature, de la siguiente manera: “El término *ecología profunda* fue acuñado en 1972 por Arne Naess de la Universidad de Oslo, para contrastar con esa otra orientación teórica de la reflexión medioambiental centrada en la lucha por la contaminación y la destrucción de recursos en países desarrollados, denominada por él *ecología superficial*”. El lanzamiento de estos términos tuvo lugar por primera vez en una ponencia introductoria al *Third World Future Research Conference* (Congreso de Investigación sobre el Futuro del Tercer Mundo), organizado en Bucarest (Rumania) en 1972. Este autor será objeto de un estudio detallado en la segunda parte de este trabajo, como fundador de la ecología profunda.

Murray Boochkin, 1974: Medioambientalismo/ Ecología Social

Boochkin define el medioambientalismo como una percepción mecanicista e instrumental que ve la naturaleza como un hábitat pasivo compuesto de “objetos” tales como animales, plantas y minerales y que sólo merecen *ser* en tanto en cuanto constituyen un servicio al ser humano. Tal planteamiento, en consecuencia, promueve el dominio del hombre sobre la naturaleza.

¹²⁶ El estudio clásico de Marx sobre la conciencia ecológica de los escritores de la pastoral americana, es The Machine in the Garden, Oxford, 1964. Se puede ver también Marx, “Pastoral Ideals and City Troubles” en Ian G. Babour, ed., Western Man and Environmental Ethics, Addison Wesley, 1973.

La alternativa de Bookchin recibe el nombre de Ecología Social y, según él, por contraste con la anterior, es la visión que descansa en los principios ecológicos de unidad en la diversidad y de espontaneidad, así como en la naturaleza no jerárquica de las comunidades ecológicas, lo que Bookchin utiliza como punto de apoyo en su propuesta para tratar de “superar las divisiones entre sociedad y naturaleza, mente y cuerpo y pensamiento y realidad, que marcan la imagen occidental del mundo¹²⁷”.

Timothy O’Riordan, 1976: Ideología tecnocrática / Ideología ecocéntrica

La presentación de esta tipología, la voy a hacer con una cita de un texto del propio O’Riordan en su obra Environmentalism.

La ideología tecnocrática –escribe- (...) es casi arrogante en su presunción de que el hombre es supremamente capaz de entender y controlar cualquier evento para lograr sus propósitos. (...)

El ecocentrismo predica las virtudes de la humildad, de la responsabilidad, del reverenciar y del cuidado; defiende la tecnología de bajo impacto (pues no es antitecnológico); rechaza la grandiosidad y la despersonalización en todas sus formas (pero especialmente en las ciudades); y exige un código de conducta que busque la permanencia y la estabilidad basadas en los principios ecológicos de la diversidad y la homeostasis. (...) El ecocentrismo se preocupa de los fines y del tipo apropiado de medios, mientras que el tecnocentrismo se centra más en los medios *per se* y, particularmente, en la aplicación de principios administrativos, dado que su optimismo en la continua mejora de la condición humana le permite estar mucho menos preocupado sobre el significado evaluativo de sus logros¹²⁸.

Joseph Grange, 1977: Ecología de Dividendos/ Ecología Fundacional

En su artículo “On the Way Towards Foundational Ecology”, Grange diferencia entre lo que él denomina Ecología de Dividendos (la que simplemente actúa como consecuencia del obvio hecho de que si continuamos destruyendo nuestro entorno

¹²⁷ Esta distinción puede encontrarse en el ensayo de Bookchin de 1974 “Toward an Ecological Society”, publicado en su libro del mismo nombre, pp. 57-71; también en su ensayo de 1980 “An Open Letter to the Ecology Movement” (ibid. pp. 75-83); en su formulación principal sobre Ecología Social The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy; y en su escrito, “Toward a Philosophy of Nature. The Bases for An Ecological Ethics” en Deep Ecology, ed. Michael Tobias.

¹²⁸ O’Riordan, Environmentalism, p. 1. Citado por Fox, Toward..., p. 29.

pereceremos) y lo que también él denomina, Ecología Fundacional. Esta última recibe este nombre porque es una disciplina que busca los cimientos de nuestra relación con la naturaleza así como su correspondiente impronta en la psique humana. La Ecología Fundacional es el esfuerzo por estructurar nuestros modos de ser de tal modo que reflejen de manera auténtica y esencial el auténtico *modo de ser* humano. Este camino es una existencia que *se abre* a la naturaleza en vez de *reconstruirla* agresivamente de acuerdo con fines personales (Economía de Dividendos).

Donald Worster, 1977: Ciencia de la manipulación y control del mundo/ Filosofía de la interrelación

Worster en su libro Nature's Economy, -valiosísimo estudio de la historia de las ideas ecológicas desde el s. XVIII-, muestra que la tensión entre las dos perspectivas a las que Leo Marx se refirió pocos años antes, ha existido *siempre* entre las teorías que han competido por determinar el modo en que la ecología debe ser entendida. Aquí Worster no se refiere exclusivamente a la versión contemporánea de la ecología: su estudio se remonta a los orígenes mucho más lejanos de la Filosofía de la Naturaleza. Según Worster, la ecología ha sufrido desde sus orígenes un constante problema de identidad: “¿Es la ecología una ciencia de la manipulación y control del mundo no-humano o es una filosofía de la interrelación?”¹²⁹. “La separación en ecología entre un ideal comunitario y orgánico y otro utilitarista y más pragmático, sigue –en palabras de Worster- sin resolverse”. Y, por eso, –advierte-, “la tarea más importante de la actual Era Ecológica es la elección entre esos dos caminos morales”¹³⁰.

John Rodman, 1978: Cuatro formas de Conciencia Ecológica: Conservación de los recursos, Preservación del medio salvaje, Extensionismo moral y Sensibilidad Ecológica

Rodman distingue y analiza cuatro corrientes de pensamiento discernibles en la historia del Movimiento Medioambiental.

¹²⁹ Worster, Nature's Economy, p. 378, cita en Fox, Toward, p. 27.

¹³⁰ Worster, op. cit., en Fox, p. 27.

La conciencia ecológica denominada *conservación de los recursos* es una de las formas *más prudentes* de explotación que atiende a los daños que sufren determinados grupos humanos con el deterioro ecológico.

El tipo de conciencia denominado *preservación del medio salvaje* retoma el planteamiento de John Muir, según el cual la naturaleza es un marco estético-religioso, y el mal uso de ésta constituye un acto de-sacralizante.

El tercer tipo de conciencia ecológica es el llamado *extensionismo moral*, que no es otra cosa que la simple extensión de valor moral intrínseco a otros seres por el mero hecho de existir.

El último recibe el nombre de *sensibilidad ecológica* y es el cultivo de un modelo complejo de percepciones, actitudes y juicios que, completamente desarrollados, constituirían una disposición hacia la conducta ecológica apropiada¹³¹.

Alan Drengson, 1980: Paradigma tecnocrático/ Paradigma Persona-Planetaria¹³²

En el paradigma tecnocrático descrito por Drengson, el mundo es entendido, manipulado y controlado *para el beneficio humano* a través de su descomposición en piezas reemplazables e intercambiables como si se tratara de una máquina. Por el contrario, en el paradigma Persona-Planetaria, uno se acerca al mundo con respeto y humildad. Se entiende que los individuos no existen aislados sino en relación con otros, y que los existentes individuales son únicos e irremplazables en el futuro en virtud del complejo de relaciones en las que están engarzados.

Joseph Meeker, 1981: Medioambientalismo homocéntrico/ Nueva Filosofía Natural (New Natural Philosophy: medioambientalismo holístico¹³³)

¹³¹ John Rodman, "Theory and Practice in the Environmental Movement: Notes Towards an Ecology of Experience", en The Search for Absolute Values in a Changing World. (Consúltese la bibliografía).

¹³² Alan R. Drengson, *Shifting Paradigms: From the Technocratic to the Person-Planetary*. (Consúltese la bibliografía).

¹³³ El término *medioambientalismo holístico* no es original de Meeker: lo elabora Fox en su estudio de esta tipología, para facilitar un contraste con el único término acuñado por Meeker.

La actitud llamada medioambientalismo homocéntrico no es sino la continuación de la larga tradición de la filosofía humanística de Occidente. La Nueva Filosofía Natural busca el todo (la completitud) para la humanidad en un mundo completo. Quienes se aproximen al mundo no-humano con esta actitud holística usarán la mente humana para indagar el mundo, para entenderlo y respetarán la especie humana por lo interesante y valiosa que es en sí misma; pero no pretenderán colocarla la primera en una jerarquía de las especies. El “bien ser” y la integridad de este complejo conjunto de sistemas interconectados es la preocupación primaria de la Nueva Filosofía Natural de Meeker¹³⁴.

Stephen Toulmin, 1982: Sentido utilitario de la ecología/ Ecologismo cosmológico

El bien conocido filósofo de la ciencia Stephen Toulmin, en la conclusión de su libro The Return to Cosmology distingue dos grupos entre los ecologistas: aquéllos que siguiendo el modelo antropocéntrico entienden la ecología con sentido “utilitario” para el ser humano, y los que son genuinamente cosmológicos y extienden a otros seres la ciudadanía honorífica del *Reino de los Fines* Kantiano, junto con la dignidad y el respeto que a tal ciudadanía se debe.

Jeremy Rifkin, 1983: Conocimiento tecnológico/ Conocimiento empático

Algeny, el controvertido libro de Rifkin es una crítica a la manipulación y división genéticas y a la biotecnología en general. De ahí el título, que no es sino un juego de palabras entre *alchemy* (alquimia) y *genes* (genes). En palabras textuales, Rifkin señala: “Tenemos dos futuros frente a nosotros. Podemos elegir el someter a ingeniería la vida del planeta para crear una segunda naturaleza a nuestra imagen y semejanza, o participar en esta vida con el resto de los seres vivos”. De acuerdo con esto, Rifkin establece la diferencia entre conocimiento tecnológico (aquél que nos posibilita apropiarnos de la vida de nuestro alrededor) y conocimiento empático (el que nos permite

¹³⁴ Meeker, Joseph W, “Toward a New Natural Philosophy”, en Robert Schultz y Donald Hugues Ecological Consciousness: Essays from the Earthday X Colloquium, pp. 251-264. (Consúltese la bibliografía).

cooperar mejor con la comunidad de vida). Cuando los hombres usan el conocimiento tecnológico, la seguridad humana procede del ejercicio del poder sobre la naturaleza. Cuando, por el contrario, se usa el conocimiento empático, la seguridad procede del hecho de pertenecer a una comunidad¹³⁵.

Tras esta breve presentación de los problemas teóricos nuevos a que da lugar la llamada *teoría del valor* y de la forma inicial que toman estas reflexiones sobre la relación entre el hombre y su mundo, por parte de los que le asignan valor intrínseco, inicio ahora la parte del trabajo dedicada al estudio detallado de la aproximación filosófica a estos problemas conocida como ecología profunda.

¹³⁵ Cf. Fox, op. cit., p. 32.

Bucarest, 1972: Arne Naess acuña el término *ecología profunda*

Arne Naess utilizó el término *ecología profunda* por primera vez en el *Third World Future Research Conference* (Congreso de Investigación sobre el Futuro del Tercer Mundo), celebrado en Bucarest en 1972. Esta ponencia sería publicada en la revista filosófica *Inquiry*¹³⁶ al año siguiente. El documento es altamente relevante, no sólo por constituir el momento de incoación del término *ecología profunda* y por presentar “en germen” las ideas que la inspiran, sino también, porque es una interesante lección práctica sobre las enseñanzas que la vida social puede recibir desde la natural (o silvestre), y porque muestra una de las convicciones más asentadas en Naess: la continuidad entre el conocimiento científico y el filosófico. Dadas la relevancia del contenido de este artículo y la brevedad del mismo, mi presentación contiene transcripciones de amplias partes de éste. (Aunque este artículo fue publicado en inglés por primera vez en la revista académica *Inquiry*, todas mis citas corresponden a la publicación del mismo en el libro *Deep Ecology for the 21st Century*, editado por George Sessions en 1995).

Arne Naess comienza este artículo señalando la importancia del movimiento ecológico para la comunidad científica y hace notar la existencia de dos corrientes u orientaciones dentro de éste. Naess elige el nombre de *ecología profunda* para describir una de ellas, y designa a la otra con el de *ecología superficial*. Antes de proseguir con el comentario a este artículo necesito aclarar que los nombres *profunda* y *superficial*, se asignan a las dos subdivisiones señaladas dentro del movimiento ecológico, y nunca a sus componentes, es decir, nunca a las personas individuales. De ahí que Arne Naess señale con frecuencia lo desacertado del término “ecologista profundo” y señale su preferencia por el de “seguidor de o persona que apoya el movimiento de la ecología profunda”. Hecha esta matización, continúo con el comentario al documento.

¹³⁶ La revista *Inquiry* fue fundada por Arne Naess en Oslo en 1958.

“Un movimiento superficial, aunque actualmente bastante poderoso, y otro movimiento profundo, aunque menos influyente, compiten (dentro del ecologismo) por nuestra atención”¹³⁷. El movimiento de la *ecología superficial* –según Naess- se caracteriza por la “lucha contra la contaminación y el agotamiento de los recursos [y su] objetivo central [es] la salud y la abundancia de la gente de los países desarrollados”¹³⁸. Al movimiento de la *ecología profunda* lo caracterizan, por contraste, los siete puntos que expongo a continuación.

Primero: Rechazo y sustitución de la imagen del “hombre-en-el-medio (entorno)” por la (imagen) de “campo total” o “relacional”.

Presentando indirectamente las conclusiones más actuales de la biología contemporánea, Naess dice que los “organismos son entendidos como nudos de la red biosférica” en un contexto (el espacio global) “de relaciones intrínsecas”.

“Una relación intrínseca –prosigue- entre dos cosas A y B es algo que pertenece a la definición o a la constitución básica de A y de B, pues, sin dicha relación, A y B ya no son la misma cosa. El modelo de campo-total disuelve, no sólo la imagen del *hombre-en-el-entorno*, sino también todo concepto compacto de *cosa-en-el-entorno*, con la excepción de cuando se habla en un nivel de comunicación preliminar o superficial”¹³⁹.

El modo en que escribe Naess aquí, permite notar la presencia en su pensamiento de dos ámbitos filosóficos: la lógica y la semántica. A ambas ha dedicado Naess muchos años de estudio y las dos han influido y proporcionado un sabor peculiar a su filosofía, que está aderezada también por su condición de escéptico (por muy incompatibles que todos estos aspectos parezcan entre sí). La lógica le ayuda a Naess a clarificar y a examinar su pensamiento “en detalle”. La semántica le hace *no olvidar* el significado inmediato o no-elaborado de las palabras: ese significado otorgado por la intuición, no-mediato y no-contaminado con “procesos de pensamiento” interesados... El significado

¹³⁷ Naess, A. "The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movements: A Summary", en Sessions *Deep Ecology for the 21st Century*, p. 151.

¹³⁸ Ibidem.

¹³⁹ Ibidem.

del lenguaje en su uso común ha tenido siempre para Naess un enorme atractivo y a él ha dedicado dos de sus obras más controvertidas: Democracy, Ideology and Objectivity (Democracia, Ideología y Objetividad) (1956) y "Truth" as Conceived by Those Who Are Not Professional Philosophers. (La verdad tal y como la conciben los que no son filósofos profesionales) (1938).

Este primer punto del artículo de Naess contiene lo que los seguidores de la ecología profunda han llamado la intuición primordial de ésta: la interconexión e interdependencia entre todo lo real, de la que habló primero (y siempre) la mística, y que actualmente es la regla de oro en biología, al tiempo que un principio irrenunciable en la física cuántica. En el momento en que Naess presentó esta ponencia, varios filósofos contemporáneos ya habían dado el salto a la “realidad relacional” que conllevó el abandono progresivo del modelo moderno (dualista), basado en opuestos o en alternativas excluyentes, y que dio la bienvenida a otro apoyado en elementos complementarios o en alternativas *incluyentes*. Este giro modificó la concepción del mundo, del hombre y de la relación entre ambos y asestó un vigoroso golpe a la tradición antropocéntrica que colocaba al hombre en el centro del Universo, en una relación o puesto superior a todo lo demás, y con el derecho adquirido de dominar *lo otro*, y de usarlo ilimitadamente para el propio beneficio. (El tipo de pensamiento calificado aquí de antropocéntrico y la visión informada por él, sólo pretenden representar a la ideología Occidental, con sus conocidas dicotomías *señor-siervo*, *dueño-esclavo*).

En el modelo sugerido por los hallazgos de la biología (y de la física cuántica) se nos habla de relaciones intrínsecas, de relaciones que afectan a la constitución de los seres que forman parte de ellas. En consecuencia, la definición del individuo –en estos modelos- queda completada con las características poseídas en función de sus relaciones con *los demás* y con *lo demás*. Quizás en cierto sentido, podríamos ver aquí parafraseada la famosa sentencia orteguiana de “Yo soy yo y mi circunstancia”, donde ambas instancias (el yo y la circunstancia), desde su ser diferenciado, in-forman (en el sentido griego de *dar forma*), complementan y modifican al otro y/o a lo otro, siendo a su vez in-formadas, complementadas y modificadas por el otro y/o lo otro.

A lo largo de este capítulo he hecho frecuentes incursiones en el área educativa porque, para mí, el mensaje de este primer punto tiene una relevancia especial en dicho ámbito. El contexto de este primer rasgo definitorio de la ecología profunda en el artículo seminal de Naess, la interrelación e interdependencia entre todo lo real, tienen, en mi opinión, fuertes resonancias en educación. Las consecuencias educativas de una docencia firmemente asentada en un todo de relaciones como las descritas por Naess, distan mucho de aquéllas promovidas por la docencia basada en la sobreestimación de lo individual como separado del entorno, y, las más de las veces, en situaciones de competitividad (de exclusión) del estilo “si yo, tú no”, donde el espacio no se comparte; más bien, se domina. Importante contenido que la ecología ofrece a la educación para reflexionar.

Segundo: Igualitarismo biosférico -como criterio general¹⁴⁰.

“La inclusión de la cláusula ‘como criterio’ -comienza diciendo este segundo punto-, se debe a que toda práctica realista implica cierta matanza, cierta explotación y cierta supresión”¹⁴¹. La radicalidad con que se suele interpretar la expresión *igualitarismo biosférico*, queda suavizada con la inclusión de la cláusula mencionada: Naess presenta aquí el axioma del idéntico derecho a vivir y a prosperar de todas las formas de vida sin excepción, sin dejar de tener los pies en la tierra, pues obviamente el modo en que se desenvuelven los vivientes, no sólo los humanos, siempre implica el *uso* de otros para el propio beneficio (alimento, refugio, etc.). Volveré con más detalle sobre esta cláusula unos párrafos más abajo.

El *igualitarismo biosférico* –continúa diciendo Naess en este segundo punto- tiene “carácter *intuitivo* para el trabajador ecológico. El intento de ignorar nuestra (inter-)

¹⁴⁰ El texto original, en lugar de *como criterio* dice, literalmente, *como principio*. He elegido esta traducción alternativa para evitar la ambigüedad que la traducción literal puede causar en español.

¹⁴¹ Artículo citado, pp. 151-152.

dependencia a través, por ejemplo, del establecimiento de los roles esclavo-señor, no ha contribuido sino a la alienación del hombre respecto de sí mismo¹⁴²”.

Del reconocimiento de la interdependencia que se da entre todo lo vivo, se sigue el reconocimiento del valor de todos y de cada uno de los vivientes. Esta percepción es *intuitiva*, según Naess, para el trabajador de campo: para el que desarrolla su trabajo en contacto con lo silvestre. La palabra *intuición* desempeña un papel muy importante en la filosofía de Naess. A pesar de la larga dedicación de Naess a la lógica¹⁴³ (o, quizás, precisamente por ella), para él la razón nunca trabaja sola. “Ni siquiera el matemático entre sus fórmulas puede evitar la afinidad que siente hacia unas, la indiferencia hacia otras, ni el reconocimiento de la pasión que informa su trabajo”¹⁴⁴. En buena parte, las consecuencias que se derivan de la ecología como ciencia, y de las que se hace eco la ecología profunda, dice Naess, no lo hacen de manera lógica, sino de manera intuitiva. La capacidad de sentirse parte del todo viviente (sin por ello desvanecerse en ese todo, es decir, sin perder nuestra *parteidad*), no es asunto de demostraciones sino de intuiciones. Naess otorga el mismo valor al conocimiento racional que al intuitivo y que a otros tipos de conocimiento. Y esto se debe, en parte, a la importancia que Naess otorga a la *experiencia* personal (a lo que dedico una extensa sección en el último capítulo de este trabajo). El peso concedido por Naess a la intuición, conecta igualmente muy bien con el interesante concepto de biofilia (“las conexiones que los seres humanos buscan de manera inconsciente con el resto de lo viviente”¹⁴⁵) defendido por el prestigioso profesor de Harvard, E. O. Wilson¹⁴⁶.

¹⁴² Ibidem p. 152.

¹⁴³ Arne Naess participó en las reuniones de los miembros del Círculo de Viena entre los años 1935 y 1938, con Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Frierich Waismann y Herbert Feigl, los cuales trabajaban “bajo la sombra de Ludwig Wittgenstein”. Cfr. con David Rothenberg y Arne Naess, *Is It Painful to Think?*, p. 23.

¹⁴⁴ García Notario, “A Meeting with a Giant”. Esta cita corresponde a una entrevista que yo mantuve con Arne Naess en Oslo, el 9 de Agosto del 2003, y que será publicada próximamente por la revista académica *The Trumpeter*.

¹⁴⁵ E. O. Wilson, *The Diversity of Life*.

¹⁴⁶ Para ampliar sobre esto, véase también Stephen R. Kellert y Edward O. Wilson, *The Biophilia Hypothesis*.

El reconocimiento de tal interdependencia entre todo lo real, debilita, en cierto sentido, las gradaciones de importancia y las rígidas escalas entre lo superior y lo inferior. Pues sin lo aparentemente inferior no es posible lo superior, como no hay posterior sin anterior. Arne Naess pone de ejemplo el reconocimiento de la interdependencia entre los seres, como una guía para el modo de organizar las relaciones sociales, y como una crítica al sistema social basado en el control de unos por otros. De nuevo, Naess mira a la naturaleza para obtener pautas de comportamiento en sociedad más *realistas* (¿o más *naturales*?). (Y, como se verá también más adelante, la propuesta de Naess no conlleva una igualación radical de niveles, es decir, no implica la erradicación de jerarquías (que son inevitables –en mi opinión- tanto en lo natural como en lo social), sino su reinterpretación).

No obstante, la aportación más importante en este segundo punto es precisamente, la cláusula “como criterio”. La presencia de esta cláusula altera sustancialmente la interpretación de este principio sobre el igualitarismo biosférico, pues hace que se desvanezca su radicalidad, su carácter definitivo. Con ella se convierte en un principio abierto: no es un dogma ni una ley inamovible. Esta cláusula contiene también un valor simbólico muy poderoso para representar la personalidad de Naess: una sorprendente combinación de firmeza en las ideas y de flexibilidad para cambiarlas cuando haya razones de peso para ello. Pedagógicamente esta cláusula es una pauta para nuestra actitud; es la dirección marcada por la brújula, y por tanto, la ruta que debe orientar al barco. Pero “dirección”, ni implica que la navegación tenga que darse en línea recta, ni determina el tiempo en el que debe alcanzarse el puerto previsto. La brújula se limita a mostrar la dirección, la meta. Dependiendo de las circunstancias, a veces el viaje tendrá que dilatarse pues podría ser necesario dar rodeos e incluso retroceder. Naess utiliza con frecuencia esta cláusula cuando escribe, para matizar o para debilitar los muros en los que, de vez en cuando, nos aprisiona el lenguaje cuando se somete a sólo *una* interpretación. (Y ¡con cuánta frecuencia se nos olvida que las cosas no son nunca –especialmente las humanas- de una sola manera!) Algunas veces, lectores sin suficiente contexto dentro de la filosofía de la ecología profunda, han pensado que el principio del

igualitarismo biosférico conduce hacia o sugiere una actitud misantrópica y un desprecio ingenuo hacia el hombre y sus necesidades, en su requerimiento de *igualdad* entre todos los miembros de la *biosfera*. Pero este principio, gracias precisamente a la cláusula “como criterio general”, no establece una línea horizontal en la que colocar a todos los seres sin gradación ni atención algunas a sus particularidades. Dicha cláusula representa también la preferencia de Naess por las *descripciones* frente a las *definiciones*. Una descripción tiene carácter abierto, mientras que una definición tiene que ser cerrada, y cuanto más claramente delimitada, mejor. La descripción admite faltas, ausencias, silencios: está abierta a que se la complete. Y, por contraste con la definición, que apunta hacia los *fines*, la descripción permite nuevos *comienzos*.

En mi opinión, esta cláusula es también un símbolo enormemente útil para unir metafóricamente la biografía y la producción académica de Naess. Pues tanto su vida como su pensamiento están llenos de *cláusulas* como la citada. La vida de Naess transcurre en constante cambio (lo que habría que mostrar con un estudio personal de Naess, proyecto que intentaré llevar a cabo en un futuro cercano); y su pensamiento está siempre abierto a correcciones, a precisiones y a rectificaciones. Por ejemplo, Naess, en contextos académicos, siguiendo su filosofía gandiana de la *no-violencia*¹⁴⁷ (cuyo punto fundamental es no perder el respeto hacia la humanidad fundamental de nuestro oponente), da siempre la bienvenida a las críticas que recibe, matizando sus expresiones con la información o perspectiva facilitada por sus críticos y corrigiéndolas siempre que lo considera adecuado. En las críticas Naess ve “oportunidades”, lo que otorga enorme elegancia y sentido común (por eso de que “cuatro ojos ven más que dos”) a su estilo académico. Y Naess reconoce abiertamente que las críticas que la ecología profunda ha recibido, han sido la mejor ayuda para que ésta delimitara sus posiciones y ampliara su influencia¹⁴⁸.

La cláusula de Naess “como criterio” *desdogmatiza* también el cómo comprometerse con este reconocimiento de igualdad entre los seres que forman parte de

¹⁴⁷ Gandi es, junto con Espinoza, la principal influencia filosófica en el pensamiento de Naess.

¹⁴⁸ Véase, por ejemplo, A. Naess, "A European Looks at North American Branches of the Movement", en Witoszek, *Philosophical Dialogues*, pp. 222-224.

la biosfera. Naess invita a implicarse personalmente en el modo de vivir con coherencia el principio de igualdad entre todo lo viviente *sin olvidar* las diferencias que se derivan, por ejemplo, de diferentes circunstancias culturales y personales. Arne Naess pone un ejemplo de esto cuando presenta el caso imaginario (y poco probable), de un padre cuyo hijo estuviera en peligro de ser atacado por el último tigre existente en el planeta. El padre, aun consciente de la importancia de la diversidad de especies, y respetando el valor de todo lo vivo, tendrá que tomar, no obstante, –según Naess- la decisión de acabar con el tigre.

En estos dos primeros principios descriptivos de la ecología profunda, yo veo también una llamada de atención implícita hacia la unidad del hombre con su cuerpo, con su dimensión material (por decirlo de otra manera). Además de los innumerables estudios realizados hasta la fecha sobre la influencia del entorno físico y social sobre el sentir psicológico, es obvio que el primer campo en el que se refleja la relación del individuo con su entorno físico es precisamente el cuerpo. Podemos, por tanto, ver incoada en estos primeros principios de la ecología profunda, la clara reivindicación actual que, desde múltiples ámbitos, se ha dedicado a la importancia de éste: el cuerpo¹⁴⁹.

Tercero: Principios de diversidad y simbiosis.

“La diversidad incrementa las posibilidades de supervivencia, las oportunidades para nuevas formas de vida, (y) la riqueza de formas de vida”¹⁵⁰. Naess dice en este punto que la tesis de

lucha por la vida y supervivencia del mejor debe reinterpretarse en el sentido de habilidad para coexistir y para cooperar en relaciones complejas (...). *Vive y deja vivir* es un principio ecológico mucho más poderoso que el de *o tú, o yo*. Las actitudes inspiradas ecológicamente favorecen la diversidad en los modos de vida humanos, en las culturas, en las ocupaciones y en las economías. (...) Estas actitudes apoyan la lucha

¹⁴⁹ Con respecto a este tema del cuerpo, puede leerse el artículo de Bárcena y otros, “El lenguaje del cuerpo. Políticas y poéticas del cuerpo en educación”, XXII Seminario de Teoría e Historia de la Educación: “Otros lenguajes en educación”, Junio, 2003, Madrid. Este artículo proporciona una amplia bibliografía también sobre este tema.

¹⁵⁰ Naess, “The Shallow and the Deep”, op. cit. p. 152.

contra la invasión y dominación económica, cultural y militar y se oponen tanto a la aniquilación de ballenas y orcas como a la de tribus y culturas humanas¹⁵¹.

En el punto anterior destacué el papel que el término *intuición* tiene en el pensamiento de Naess. Para interpretar adecuadamente este tercer principio es muy importante indicar la relevancia que tiene también para Naess el término *inspiración*. Naess entiende la naturaleza (entiéndase no-humana) como una referencia importantísima para el hombre en muchos aspectos. Pero nunca toma la naturaleza como *modelo literal* (lo que constituye una matización importantísima). Naess mira a la naturaleza y ve todas sus maravillas y su belleza. Pero también ve lo “no tan bello”, lo cruel de ésta, al menos *desde la perspectiva humana*, que es, precisamente, la perspectiva de Naess¹⁵².

En una entrevista en la que se le pregunta si él cree que hay crueldad objetiva en la naturaleza, dice:

La naturaleza no es brutal, pero desde el punto de vista humano (y ése es el mío), nosotros vemos brutalidad. Al igual que vemos lo amarillo del sol. Al igual que vemos estas fantásticas montañas azules desde esta ventana.

Hay un tipo de *profundo sí* hacia la naturaleza que es central en mi filosofía. ¿A qué digo sí? Pues es muy difícil de concretar –porque se trata de una profunda incondicionalidad [hacia ella], unida a un particular resentimiento, tristeza y ausencia de placer¹⁵³.

¿No son éstas sino (al menos) las *dos caras* que casi todo suele mostrar en la vida? En la misma entrevista en la que se encuentra la cita anterior, explica Naess unas líneas después la diferencia entre la simbiosis buena (aquella en la que la unión de los dos individuos conlleva la mejora de ambos, como puede ser el caso de los microbios que viven en nuestro intestino y que le hacen posible funcionar), y la simbiosis mala: aquella que se produce cuando uno de los que comparten un determinado entorno se convierte en dominador del mismo, como ocurre, por ejemplo, en el caso de las células cancerígenas.

¹⁵¹ Ibidem.

¹⁵² Cfr. con Peter Reed y David Rothenberg, *Wisdom in the Open Air*, pp. 106.

¹⁵³ Ibidem, p. 106

Llevar esto, por ejemplo, al ámbito educativo, implica sugerir que todo aquello que queramos tomar como *modelo* en nuestra vida, debe tener como condición el *no ser limitante*. Los *modelos* deben inspirar o sugerir, y no atrapar en sus límites. Hay que mirar todo más de una vez, o quizás hay que estar constantemente mirando y remirando... Es una invitación a cambiar nuestras expectativas en la vida, a dejar de buscar *asentamientos* definitivos y a dar la bienvenida a un cambio continuo, porque eso es estar vivo. Es justamente esa mirada de Naess al modelo representado por la naturaleza, la que le hace decir que “pensar es doloroso”¹⁵⁴. Con frecuencia, cambiar es también doloroso, pero si dejamos de cambiar, dejamos de vivir.

Cuarto: Postura anti-clase.

En este punto Naess enfatiza el hecho de que “la diversidad de modos de vida se debe en parte (sea de modo intencionado o no) a la explotación y supresión llevadas a cabo por parte de ciertos grupos”. Y subraya que

el principio de diversidad no tiene nada que ver con actitudes o comportamientos impedidos o reprimidos por la fuerza. Los principios de *igualitarismo ecológico* y *simbiosis* —continúa— también apoyan esta postura anti-clase. Una actitud ecológica favorece la extensión de estos tres principios a cualquier tipo de conflicto de grupo, incluyendo los que hoy tienen lugar entre naciones desarrolladas y en vías de desarrollo¹⁵⁵.

Una vez más Naess está utilizando aquí la naturaleza como fuente de inspiración para la vida social, como modelo abierto del que coger “lo que podamos”. Desde la política, la ecología profunda ha sido asociada tanto con posturas de izquierda, por su fuerte carga de igualitarismo, como con posturas de derecha radical al estilo de totalitarismos como el nazismo. En mi opinión la actitud de Naess otorga tal importancia al individuo, que considero incompatible la asimilación de su orientación política con ninguna de las dos posturas mencionadas. El individuo en la visión de Naess, a pesar de la actitud de identificación con todo lo que existe, nunca se funde ni se pierde en aquello

¹⁵⁴ Esta frase dio título al libro de carácter biográfico de Rothenberg y Naess, *Is It Painful to Think?*.

¹⁵⁵ Naess, “The Shallow and the Deep”, p. 152.

con lo que se identifica, lo que asesta un fuerte golpe al igualitarismo radical. Y, al mismo tiempo, lo *bueno*, (¡lo buenísimo!) que alguien pueda ofrecer, no se debe convertir en exclusivo, en dominante, pues debe estar siempre sujeto a mejoras procedentes de la inmensa red de relaciones en que se desarrolla todo lo vivo. En la naturaleza no hay totalitarismos porque no hay un solo sistema dominante; y, en los casos en los que lo hay, la muerte y desaparición de especies se expande en medidas de tiempo récord.

Los textos que cito a continuación son comentarios de Naess que clarifican su pensamiento con relación a posiciones políticas de izquierda y de derecha.

No, [la simbiosis] no puede formar parte de la definición [de Auto-realización]. Nosotros vemos que hay tipos de simbiosis buenos y malos; recuérdense los parásitos. Además un individuo puede quedar estrangulado, [cuando es o está] demasiado dependiente de los demás. [Tales situaciones] llevan al socialismo idealista¹⁵⁶.

Yo veo todo lo que se convierta en un incondicional “culto a la vida” como anti-ético. Fue esta orientación la que, en parte, llevó al nazismo: uno lee la naturaleza de un modo determinado. Se ve al león y a su presa. Se hace una analogía con lo humano. Emerge una jerarquía con sistemas, con totems en el poder. Uno empieza a decir *sí* a la brutalidad. *Sí* a la explotación. Y entre los humanos, *sí* al sadismo. Uno tiene que tener mucho cuidado, entonces, si quiere utilizar la premisa “¡Vida!”, en el centro de una ética. Y tendría que ser una concepción de la vida amplia en unos aspectos y estrecha en muchos otros¹⁵⁷.

Quinto: Lucha contra la contaminación y el agotamiento de los recursos.

En esta lucha los ecologistas han encontrado colaboradores muy poderosos, pero, con frecuencia, (este apoyo) ha resultado en detrimento del propósito original. Esto ocurre cuando la atención se centra prioritariamente en la contaminación y en el agotamiento de los recursos, y se descuidan otros aspectos, o cuando los procesos anti-contaminación originan otro tipo de males. [Por ejemplo], si los precios de productos básicos para la vida aumentan como consecuencia de la instalación de mecanismos anti-contaminantes, también aumentan –en consecuencia– las diferencias entre clases sociales. Una ética responsable exige que los ecologistas no sirvan al movimiento *superficial* de la ecología, sino al

¹⁵⁶ Reed y Rothenberg, Wisdom in the Open Air, p. 107

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 106.

*profundo*¹⁵⁸. Y esto significa no absolutizar este punto cinco sobre los demás aquí señalados, sino equilibrarlo con los seis restantes. (...) En ocasiones los ecologistas sirven a *señores* que ignoran deliberadamente perspectivas más amplias¹⁵⁹.

Pienso que este quinto principio no presenta problemas de interpretación, y que contribuye a resaltar, una vez más, la fijación de Naess con un constante cuestionar tanto las metas como los medios para alcanzarlas. La aplicación de medidas tecnológicas o de otro tipo, para poner fin a daños ambientales como la contaminación, es muy importante (¡importantísima!). Pero no podemos quedarnos tranquilos *poniendo parches*. La ética requiere el análisis de las consecuencias de las consecuencias. Hay que seguir buscando causas y trascendiendo síntomas para ser capaces de aplicar soluciones verdaderamente eficaces. Hay que mantener una actitud inquisitiva, filosófica; hay que llegar a la raíz de los problemas y enfrentarse con responsabilidad a las consecuencias de las soluciones adoptadas.

Sexto: Complejidad, no complicación.

[L]os organismos, los modos de vida y las interacciones en la biosfera en general, exhiben una complejidad excepcional, [lo que] hace inevitable un pensar en términos de sistemas muy vastos. (La percepción de dicha complejidad) permite a su vez reconocer la profunda ignorancia humana en lo que se refiere a las relaciones biosféricas y a sus efectos cuando se las disturba. (...) Aplicado a los humanos, (el principio de) complejidad favorece la división y no la *fragmentación* del trabajo. Favorece acciones integradas -no meras reacciones- de modo que la persona completa permanece activa. Favorece economías complejas y variedad de formas de vida integradas. (Combinaciones, por ejemplo, entre actividad agrícola e industrial, de trabajo manual e intelectual, de ocupaciones especializadas y no especializadas, de actividad urbana y no urbana, de trabajo en la ciudad y recreo en la naturaleza, con trabajo en la naturaleza y recreo en la ciudad)¹⁶⁰.

¹⁵⁸ Los subrayados son míos.

¹⁵⁹ Naess, "The Shallow and the Deep", op. cit., p. 152-3.

¹⁶⁰ Ibidem, p. 153.

Este otro aspecto del mundo natural o silvestre, la complejidad, se convierte en otra posible lección para aplicar al mundo humano. La complejidad del mundo natural nos hace más conscientes de los riesgos de actuar sobre él descuidadamente, dadas las profundas interrelaciones que tienen lugar entre sus componentes. Y nos hace pensar también sobre nuestra propia complejidad. El ser humano es tremendamente complejo: agotadoramente complejo. Por eso precisamente, es tan difícil de controlar. Sin embargo, la historia humana se ha caracterizado en múltiples ocasiones por los intentos de simplificarlo, de reducirlo, en definitiva de controlarlo. Quizás la mirada a la complejidad de lo silvestre nos ayude a aceptar y a honrar la nuestra. Y quizás, a sentirnos más cómodos en un mundo caracterizado por el constante cambio, por el constante aprendizaje o ajustamiento, en lugar de seguir intentando construir un mundo indiferenciado, *uni-forme*, congelado por el miedo a lo nuevo, a lo que disturba, a lo que nos fuerza a volver a comenzar. Gran visión de conjunto que recoge la necesidad de integración tanto en el ser humano como en las sociedades local y global.

Séptimo: Autonomía local y descentralización.

La vulnerabilidad de una forma de vida es básicamente proporcional al peso de influencias ajenas, (procedentes) de zonas externas a la región local en la que dicha forma (de vida) ha logrado el equilibrio ecológico. Esto apoya nuestro interés en reforzar el auto-gobierno local y la autosuficiencia material y mental. Pero estos esfuerzos requieren un impulso hacia la descentralización. Los problemas de contaminación, (...) nos conducen también en esta dirección, porque el aumento en autonomía local, si se logra mantener constantes otros factores, reduce el consumo de energía. (...) La autonomía local se fortalece con la reducción del número de niveles en las cadenas de decisión (...) [pues] incluso cuando la regla de la mayoría se respetara en todos y cada uno de los niveles, muchos intereses de tipo local se pueden dejar de lado si la cadena es demasiado larga¹⁶¹.

Cuando Naess leyó esta ponencia, el gobierno de Rumania estaba en manos del dictador Ceaucescu, y la ponencia de Naess no obtuvo permiso para ser publicada en las

¹⁶¹ Ibidem, pp. 153-4.

actas del mismo (lo que no supone ninguna sorpresa para casi nadie y, especialmente, para los que han vivido totalmente o en parte, bajo otros gobiernos dictatoriales, como han sido los españoles). El último punto de este documento es absolutamente inaceptable desde políticas totalitaristas.

En mi opinión, la descentralización tiene en España fuertes resonancias y una prueba de ello es la independencia política reclamada desde las distintas Autonomías (y el éxito que, de hecho, ha tenido). Pero creo que representa también lo que podríamos denominar “el carácter español”, con lo que me refiero a la férrea defensa del *espacio personal* que suele caracterizarnos. El escritor mexicano Carlos Fuentes recuerda en El Espejo Enterrado (obra que acaba de publicar su séptima edición), lo difícil que fue para los romanos el acceso inicial a España a través de los Pirineos, debido a los ataques recibidos desde las pequeñas comunidades asentadas en ellos. Aunque estas comunidades o pueblos no tenían una especial relación entre ellos, la defensa estratégica (ayudada por las características geográficas de la zona) de *su espacio*, detenía y hacía retroceder constantemente al poderoso ejército romano. Fuentes sugiere también que cuando Roma se hizo cristiana, parte de la aceptación del cristianismo por los entonces iberos, fue la presencia de la Virgen. La Virgen habría pasado a ocupar “oficialmente” el puesto de la Diosa (culto central en la Iberia de entonces), y Fuentes ve este reemplazo básicamente, como la mera aceptación de un cambio de nombre. Aunque estas afirmaciones puedan ser simplificar demasiado, para mí tienen *intuitivamente* mucho sentido. Por ejemplo, pienso que es muy representativo el observar la *territorialidad* de la piedad popular española. Aunque la doctrina católica, por ejemplo, habla de una única Virgen, mucha gente *sólo* reza a la “Virgen de su pueblo”, y les costaría enorme trabajo este rezo si se cambiara el apodo a la Virgen a la que se dirigen. Desde pequeña me ha impresionado mucho también la “peculiar” religiosidad de muchas personas que no pisan la iglesia excepto cuando es la “fiesta de *su* pueblo”... Cada viernes Madrid, en concreto, experimenta la salida de miles de personas que se escapan a pasar el fin de semana a sus pueblos. El español y su territorio: su pueblo, su virgen, sus fiestas.

Arne Naess concluye esta presentación insistiendo en que las normativas y tendencias sugeridas por el movimiento de la ecología profunda, no se derivan de la pura lógica, sino de inspiraciones y experiencias vividas por los que han trabajado y trabajan directamente con la naturaleza.

Naess reconoce abiertamente en el cierre de su presentación, el carácter general de los siete puntos expuestos y la necesidad de concretarlos, pero dice que hay mucha gente capaz de reconocer la importancia y coherencia de los aspectos recogidos en estos puntos. Yo veo esta apertura del documento a múltiples concreciones como otra muestra del estilo antidogmático de este noruego y de su constante invitación a la réplica y al diálogo.

Arne Naess dice también que los movimientos de la ecología no son sólo ecológicos, sino ecofilosóficos: reflexiones sobre el hombre-en-su-entorno. Y, como una sección dentro del grupo de ecofilosofías, Naess introduce el concepto de *ecosofía* como “la filosofía del equilibrio y la armonía ecológicas”. (Este concepto va a ser después muy importante dentro de la ecología profunda). Entre otras características representativas de una ecosofía, Naess destaca el carácter global de la misma, pues

articula e integra los esfuerzos del equipo ecológico ideal, un equipo constituido no sólo por científicos procedentes de la más amplia variedad de disciplinas, sino también por estudiantes de política y por políticos actualmente activos. Un acercamiento global –dice la última frase del documento- es esencial, pero las diferencias regionales deberán determinar extensamente las normativas de los años venideros¹⁶².

Este documento seminal que tanto influyó en muchos de los que más adelante formarían parte de las filas de la ecología profunda, sería sustituido años más tarde por otro que pasaría a ser considerado como el documento central o básico de la ecología profunda. Este segundo documento, llamado *Plataforma de la Ecología Profunda*, tiene un carácter aún más descriptivo y está menos interesado en los vericuetos filosóficos que en la aglutinación política de todos aquellos que reconozcan el valor de la “causa” ecológica. Esto no quiere decir que la ecología profunda desprecie la transcendencia

¹⁶² Ibidem, pp. 154-155.

filosófica de las ideas que subyacen a la “revolución ecológica”. El componente filosófico o religioso forma siempre e inevitablemente, parte de quienes “siguen a la ecología profunda”. No obstante, éste es un componente muy variado que adquiere tonalidades *personales*, pues los principios que va a defender la plataforma de la ecología profunda, se pueden derivar desde filosofías y planteamientos religiosos muy diferentes, y Naess da la bienvenida a esta pluralidad. Los que sigan y traten de poner en práctica las ideas de la ecología profunda, no tienen que “creer en lo mismo”: tienen sólo que “querer *tirar del carro*”, en la dirección apuntada por su plataforma.

En el apartado siguiente voy a hablar sobre el periodo que transcurre entre la elaboración de este primer documento de la ecología profunda y la posterior elaboración de su plataforma. Después presentaré lo que se denomina el Diagrama Delantal, y que es una especie de mapa en el que localizar las diferentes dimensiones de la ecología profunda y, posteriormente, me extenderé con detenimiento en un detallado estudio de los ocho puntos en que consiste la mencionada *Plataforma* de la ecología profunda.

Entre Bucarest y la Plataforma de la ecología profunda: de 1972 a 1984

No formaba parte de las expectativas de Arne Naess el que el término *ecología profunda*, elegido por él para identificar esta doble tendencia dentro del movimiento ecológico, adquiriera *vida propia*. Warwick Fox escribe que Arne Naess continuó desarrollando las *ideas* asociadas con la ecología profunda en numerosas publicaciones entre 1973 y 1980, pero que, sin embargo, en esos escritos, Naess sólo utilizó el término *ecología profunda* “de pasada”, y que tampoco se ocupó de seguir revisando la literatura ecológica desde la especial clasificación hecha en el artículo de 1972¹⁶³. No fue, por tanto, Naess, el publicista de su propio término, ni tampoco el responsable directo de la popularidad que pronto iba a adquirir. ¿A qué se debe, entonces, el éxito de ésta?

En el apartado anterior titulado “Las Tipologías Ecológicas”, traté de mostrar la unidad que se daba en todos los autores allí mencionados, con relación al reconocimiento de la doble orientación o actitud que había empezado a prevalecer en la confrontación de los problemas ecológicos. Sustancialmente no hubo diferencias relevantes en sus aproximaciones, y lo único que realmente variaba fueron los nombres elegidos para representar estos dos caminos. Naess era sólo uno de esos autores pero, no obstante, sus designaciones “ecología superficial y profunda” iban a convertirse en el nombre de pila académico que se iba a elegir para esa doble actitud del hombre hacia su entorno. Voy a explicar, a continuación, las razones que convirtieron a la tipología de Naess, en la favorita.

“A cualquiera que se pregunte dentro de la comunidad ecofilosófica –dice Fox– por la causa del éxito de la tipología ecología profunda/superficial, [contestará que se debió] al hecho de que encontró una pareja de seguidores persuasivos, comprometidos, industriosos y elocuentes, cosa que no les ocurrió a las otras tipologías¹⁶⁴”. Y éstos fueron los americanos George Sessions y Bill Devall, quienes tienen el mérito de haber

¹⁶³ Warwick Fox, *Toward a Transpersonal Ecology*, p. 66.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 59.

familiarizado a la comunidad ecofilosófica con la tipología de Naess¹⁶⁵. Tal éxito, tiene no obstante dos dimensiones. Una dimensión es práctica, y ésta es la aceptación general de un determinado nombre para representar a la doble orientación en la reflexión sobre los problemas ambientales. La otra dimensión es teórica y se refiere a la peculiar aproximación, a las características constitutivas de su mensaje, de su filosofía, y que fueron la razón del entusiasmo con el que Sessions y Devall trabajaron sobre ella y la popularizaron.

George Sessions y Bill Devall

Tal y como cuenta con gran detalle Fox, Sessions y Devall se conocieron en 1968 en la Universidad del Estado de Humboldt en California. Ambos compartían un enorme interés hacia la naturaleza. Bill Devall estaba trabajando entonces en su tesis doctoral que era un estudio del Club Sierra (“Oligarquía y Democracia en el Club Sierra”, fue el título de ésta). El Club Sierra había sido fundado en 1892 por John Muir, y en el momento en que Devall escribía su tesis había en el mismo una gran agitación, debido a la reciente renuncia de David Brower a su puesto como director del club¹⁶⁶.

Poco tiempo después de conocerse, Sessions deja Humboldt para empezar con un nuevo puesto docente en el Sierra College situado en Rocklin, California. Devall, por su parte, ha continuado trabajando en Humboldt hasta hoy.

Dada la diferente orientación académica de Sessions (Filosofía) y de Devall (Sociología y Política), el primero que inicia el trabajo en ecofilosofía fue Sessions. Las importantes contribuciones de Devall llegarían a finales de los años setenta¹⁶⁷.

¹⁶⁵ En esta nota quiero hacer notar que, además de Sessions y de Devall, hubo muy pronto un grupo de investigadores fuertemente interesados en la reflexión suscitada por el término ecología profunda, y que su trabajo y sus aportaciones fueron también fundamentales, a pesar de que en este papel de publicistas estén situados en el segundo lugar. Entre ellos quiero destacar a Alan Drengson, a Michael Zimmerman y a Dolores LaChapelle.

¹⁶⁶ Cfr. con Fox, *Toward*., p. 59. David Brower fundó la influyente asociación Friends of the Earth (Amigos de la Tierra) a los pocos meses de dejar el Club Sierra.

¹⁶⁷ Fox, *op. cit.* 61.

Sessions estaba entonces fuertemente influenciado por el escrito de Lynn White “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis” (Las raíces históricas de nuestra destrucción ecológica), y por los estudios de Paul Erlich sobre las consecuencias medioambientales de los incrementos de población. Su trabajo académico se volcó en el estudio de los fundamentos filosóficos de los problemas ecológicos. Ilusionado con el tema, creó en 1976 las “Noticias de Ecofilosofía” (Ecophilosophy Newsletters), con el fin de impulsar la extensión de las ideas en las que estaba trabajando. Según Fox, estas *Noticias de Ecofilosofía* funcionaron como la primera revista académica de ecofilosofía, pues aún no existían ni *Environmental Ethics* ni *The Trumpeter*¹⁶⁸.

Sessions oye hablar por primera vez de Naess a través de Joseph Meeker y empieza una relación epistolar con él. Sin embargo, Naess y Sessions no tendrán oportunidad de conocerse hasta años más tarde, cuando Naess va a trabajar a la Universidad de Santa Cruz en California como profesor Visitante, y Sessions viaja hasta allí respondiendo a una convocatoria organizada por Naess para hablar sobre “las enseñanzas de Spinoza como ecología profunda y como un nuevo modo de vivir”¹⁶⁹.

Bill Devall, mientras tanto, estaba enormemente implicado como activista en diversos proyectos ecológicos, pero se sentía un poco desencantado por la tendencia general dominante a tratar lo que él consideraba meros *síntomas* de los problemas en lugar de sus *causas*. En 1977 leyó el documento de 1972 de Naess y se quedó profundamente impresionado. Según Devall, citado por Fox, “Naess había dicho en ese documento, sencilla y llanamente, lo que se tenía que decir¹⁷⁰”. E inmediatamente, Sessions y él empezaron a escribir sus primeros artículos en torno al tema de la ecología profunda, con el que estaban cada vez más ilusionados.

Poco después Sessions escribe la Segunda Carta de Noticias sobre Ecofilosofía, en la cual, además de continuar divulgando el concepto de ecología profunda, uno de los aspectos más importantes es el hecho de que en ella Sessions asigna a los grupos

¹⁶⁸ Fox, op. cit. 62.

¹⁶⁹ Fox, op. cit. 64.

¹⁷⁰ Fox, op. cit. 65.

medioambientales más relevantes del momento, una posición o en el lado *profundo* del movimiento ecológico, o en el *superficial*¹⁷¹.

La distribución personal de las Noticias de Ecofilosofía, había ido alcanzando a un número muy considerable de filósofos, con lo que la ecología profunda empezó a tener un amplio quorum a través de ellas. No obstante, la entrada oficial de ésta en el escenario académico, no ocurre hasta 1980, con las ponencias presentadas por Sessions y por Dolores LaChapelle en el X Coloquio del Día de la Tierra (Earth Day X Colloquium)¹⁷². “Este congreso –dice Fox- iba a ser el más significativo en ecofilosofía dentro de los Estados Unidos, desde el mantenido en 1974 sobre los Derechos de la Naturaleza No-Humana”¹⁷³. LaChapelle dice sobre esto que tras la lectura de su ponencia y de la de Sessions en este Congreso, ayudadas por la presencia de Devall en el mismo como oyente, “los académicos de todo el país no pudieron ignorar por más tiempo esta “nueva idea”, y sobre ella se habló largo y tendido. Inesperadamente, la ecología profunda se había convertido en algo ampliamente conocido”¹⁷⁴.

A partir de 1980 muchos otros autores, además de Devall, Sessions y Naess, empiezan a escribir sobre la ecología profunda. Durante los cuatro años siguientes, la ecología profunda adquiere una entusiasta aceptación entre los ecofilósofos, y casi todo lo que se escribe sobre ella es altamente positivo. Fox denomina al periodo en el que Sessions y Devall inician su trabajo sobre la ecología profunda y entran en contacto con Naess, *periodo de latencia*, y a este periodo comprendido entre 1980 y 1984, lo llama *periodo de luna de miel*. Al periodo siguiente, iniciado aproximadamente en 1984, en el

¹⁷¹ Fox, op. cit. 68. Sessions coloca dentro de la ecología superficial a la postura de conservación de recursos y desarrollo; a la postura de futuras generaciones humanas; a la filosofía del humanismo y al movimiento de liberación animal. Por otro lado, en el de la profunda, coloca al franciscanismo cristiano (opuesto a la actitud benedictina que coloca al hombre como administrador de los recursos naturales); a la filosofía de Spinoza; a la última parte de la filosofía de Heidegger; a la ecofilosofía panteísta de Robinson Jeffers, a la ética orientada hacia los ecosistemas de Aldo Leopold; a la postura de John Rodman entre sensibilidad y resistencia ecológicas; a la filosofía oriental de procesos (Taoísmo y Budismo); a las filosofías occidentales de Heráclito, Whitehead y Spinoza; y a la sabiduría ecológica de varias culturas tribales.

¹⁷² Fox, op. cit., p. 67.

¹⁷³ Ibidem.

¹⁷⁴ Dolores LaChapelle, *Sacred Land, Sacred Sex*, p. 13.

que la ecología profunda empieza a recibir las primeras críticas, al tiempo que continúa con una gran producción de escritos positivos sobre ella, le da el nombre de *periodo de maduración*¹⁷⁵.

A partir de entonces la reflexión ecofilosófica inicia un periodo enormemente fecundo. La Ecología Social de Bookchin adquiere también un puesto importante al igual que las posturas ecofeministas. Generalmente se considera que la ecología profunda, la ecología social y el ecofeminismo, constituyen los tres vértices del triángulo compuesto por la reflexión ecofilosófica.

Los seguidores de la ecología profunda continuaron produciendo extensamente durante estos años, y respondiendo a las críticas procedentes, especialmente, de los otros dos grupos mencionados: la ecología social y el ecofeminismo. La mayor parte de las críticas y de las réplicas a la misma fueron publicadas en *Environmental Ethics*, fuente importantísima de información para seguir los pasos a este proceso inicial de arraigamiento del pensamiento ecofilosófico.

En 1984 Arne Naess y George Sessions, mientras acampan en el desierto de California, elaboran la denominada Plataforma de la Ecología Profunda, con el fin de sustituir al documento original de 1972, y de dar relevancia al potencial político y divulgativo de las ideas de ésta.

Algunos seguidores de la ecología profunda –como David Rothenberg y Frederick Bender– han lamentado esta sustitución de documentos, aduciendo que la riqueza filosófica de ésta se debilita enormemente con su concreción política. A esto Naess y Sessions han contestado siempre que el desarrollo de la filosofía sugerida por la ecología profunda es siempre bienvenido y promovido; pero piensan que la fuerza principal de ésta radica en la divulgación práctica (política) de las ideas, pues es la única forma de luchar eficazmente (y lo antes posible) contra la destrucción del entorno natural. Naess antepone aquí la necesidad de eficiencia en la atención al problema medioambiental a la necesidad de elaboraciones filosóficas.

¹⁷⁵ Fox, op. cit., p. 69.

En el siguiente apartado presento el diagrama elaborado por Naess para explicar la interconexión y la separación de niveles en el movimiento de la ecología profunda, entre la teoría subyacente y la práctica explícita. Este diagrama se parece a un delantal, como se observará en el gráfico, y de ahí le viene su nombre. No obstante, Naess ha indicado que la correcta interpretación lógica de este gráfico, exige que se le dé la vuelta al delantal y se le ponga al revés, de modo que el nivel de los fundamentos aparezca en la base del mismo.

El Diagrama Delantal funciona a modo de mapa para situar los contenidos teóricos y prácticos con los que se identifica el movimiento de la ecología profunda. Como escritor, una de las características de Naess es la concisión y la brevedad. La explicación del Diagrama Delantal, en concreto, ocupa poco más de una página. Esta característica unida a la importancia del documento, me animó a solicitar permiso para incluirlo en su totalidad en este trabajo, lo que hace de él su primera traducción al castellano. El Diagrama Delantal es una magnífica introducción al siguiente paso en la elaboración de las ideas de la ecología profunda que tiene lugar con la creación de su plataforma.

El Diagrama Delantal

Yo veo el Movimiento de la Ecología Profunda como una visión total que comprende muchos niveles en estrecho contacto entre sí. Para ilustrar esto utilizo un diagrama denominado “Delantal”. Entre los distintos niveles del diagrama Delantal se dan dos tipos de relaciones diferentes: unas a las que llamaremos relaciones lógicas, y otras a las que llamaremos relaciones genéticas. Por “relaciones lógicas” entiendo las relaciones que se articulan verbalmente entre las premisas y las conclusiones. Se mueven de arriba abajo en el diagrama por etapas: las conclusiones se convierten progresivamente en premisas de nuevas conclusiones. Con el término “relaciones genéticas” me refiero a influencias, a motivaciones, a inspiraciones y a relaciones de causa y efecto. Éstas no aparecen fijas en ningún lugar del diagrama Delantal. Por contraste con las anteriores, éstas se pueden mover de arriba abajo, de abajo arriba o en cualquier dirección, y requieren tiempo.

La Plataforma del Movimiento de la Ecología Profunda se enclava en la religión o en la filosofía. En un sentido amplio puede decirse que se deriva de un nivel de fundamentos, o de un nivel que tiene carácter principal. Esta situación nos recuerda que (en lógica) muchas conclusiones similares e, incluso, idénticas, pueden obtenerse partiendo de premisas divergentes. La plataforma funciona exactamente así: las premisas fundamentales en que se apoya pueden ser muy diferentes. Se debe evitar la búsqueda de una filosofía o religión común y definitiva entre los seguidores del Movimiento de la Ecología Profunda. Afortunadamente constituyen un buen grupo el número de visiones fundamentales (últimas, radicales...), que son compatibles con la Plataforma del Movimiento de la Ecología Profunda. Del mismo modo, las consecuencias derivadas de la plataforma pueden ser y de hecho son variadísimas.

[En el Delantal] debemos contar con cuatro niveles: (1) la verbalización de los fundamentos (sean éstos principios filosóficos, principios (dogmas) religiosos y/o intuiciones); (2) la Plataforma del Movimiento de la Ecología Profunda; (3) las consecuencias más o menos generales derivadas de la

Plataforma: estilos de vida y normativas generales de todo tipo; y (4) situaciones concretas [resultantes] de las decisiones prácticas tomadas en ellas [por individuos concretos].

La posibilidad de que los principios de la plataforma se deriven de una pluralidad de premisas mutuamente excluyentes –premisas A y premisas B– está representado gráficamente por la parte superior del Diagrama Delantal. A puede ser Budismo y B puede ser Cristianismo: o A puede ser la filosofía de Espinoza y B Ecosofía T. De manera similar, la parte inferior del diagrama muestra que, con uno o más de sus ocho principios como parte de un determinado conjunto de premisas, se pueden derivar conclusiones mutuamente excluyentes que conduzcan al grupo C y al D de decisiones concretas. C puede estar inspirado en un cierto tipo de cristianismo, y D por un tipo concreto de budismo; o, también, C puede estar inspirado en Espinoza mientras que D sigue una determinada filosofía ecológica. (Desgraciadamente, la relación de profundidad en el Diagrama Delantal está al revés y, para evitar mezclar las metáforas, se debería dar la vuelta al delantal y ponerlo boca arriba).

Una distinción entre los cuatro niveles es importante. Los seguidores del Movimiento de la Ecología Profunda necesitan visiones últimas desde las que derivar la aceptación de la plataforma, pero esas visiones pueden ser muy diferentes entre una persona y otra, y entre un grupo y otro. De este modo, los seguidores pueden no estar de acuerdo sobre lo que se sigue de los ocho puntos, bien porque los interpreten de manera distinta, bien porque lo que siga no se derive exclusivamente de esos ocho puntos, sino de un conjunto de premisas más amplio, con el cual puede entrar en conflicto.

El Movimiento de la Ecología Profunda, por tanto, tiene que manifestar pluralidad y unidad: unidad en el Nivel 2, y pluralidad en los otros niveles.

Texto traducido con autorización. “The Apron Diagram”, en Alan R. Drengson y Yuichi Inoue, The Deep Ecology Movement. pp. 10-12.

Comentario

El Diagrama Delantal no ha recibido mucha atención en la literatura sobre la ecología profunda. El único artículo que yo conozco en el que se comenta con bastante detalle es en el de Stephan Harding “What is Deep Ecology?”¹⁷⁶. Las antologías en las que se ha publicado una y otra vez, presentan el texto original de Naess sin anotaciones y, en los demás (muy escasos) artículos en los que se menciona este diagrama, se hace sólo de pasada, a modo informativo.

Para entender este diagrama adecuadamente uno tiene que estar bastante familiarizado con la ecología profunda. No obstante, cuando se lee con el contexto adecuado, este Diagrama se convierte en un mapa muy claro para entender la filosofía y el propósito perseguidos por el Movimiento de la Ecología Profunda, de acuerdo con el proyecto de su fundador. Para mí, personalmente, este Diagrama tiene el valor añadido de revelar mucho de la compleja personalidad de Naess. Para ilustrar esta tesis, voy a presentar a continuación, tres textos de David Rothenberg en el libro Is It Painful to Think?.

Arne Naess –filósofo noruego, ecologista profundo y alpinista extraordinario- tiene ahora ochenta años y aún trata de evitar hacer una misma cosa dos veces. En el momento en que tratas de que se decida por un punto de vista u otro, por una u otra escuela de pensamiento o por un estilo de vida u otro, Naess continúa sorprendiéndote. Guardián extremadamente celoso de su individualidad, [Naess] sospecha de todo grupo que tenga alguien como él entre sus miembros –incluyendo a los que, al decidir hacer recuento de sus propias vidas, se separan [del grupo en cuestión] y reflexionan sobre el conjunto de experiencias y decisiones que hacen de cada uno de nosotros lo que somos¹⁷⁷.

Lo que yo (Rothenberg) estoy persiguiendo aquí [referencia al libro Is It Painful to Think?] es el espíritu del hombre –de este pícaro creador de problemas que siempre se mantiene a cierta distancia de las posturas que defiende. Este personaje es un escéptico que cuestiona incansablemente, que salta constantemente de los temas a las posturas definidas, y que reta

¹⁷⁶ Artículo publicado en <<http://www.gn.apc.org/schumachercollege/articles/stephan2.htm>>

¹⁷⁷ Rothenberg, op. cit. p. xiii.

los dogmas establecidos con una gentil irreverencia que en modo alguno excluye respeto¹⁷⁸.

[Arne Naess] acuñó el término “posibilismo” para referirse a un tipo de escepticismo ilustrado: no a un escepticismo que sugiera el que se deba dudar de toda verdad, sino [a un escepticismo que recuerde] que ¡en *cualquier* momento puede ocurrir *cualquier* cosa! Que no hay necesidad de tener ninguna fe absoluta en la causalidad y que siempre deberíamos estar preparados para el tirón de lo inesperado. Lo que más adelante [en Is It Painful to Think?] es descrito como la valiosa diversidad existente en la naturaleza, empieza para Arne como el amplio espacio existente para las alternativas humanas. Tenemos tantas posibilidades de elegir mientras vivimos en este mundo, que nunca deberíamos olvidar la multitud de caminos que hay abiertos para nosotros a cada momento. Nunca hay *sólo* un mundo posible con el que nos tengamos que apañar. El mundo mejor es el que tiene más posibilidades: aquél en el que aprendemos a ver tantas opciones como realmente tenemos¹⁷⁹.

Naess combina el entusiasmo por el cambio, con las sospechas hacia el cambio; el escepticismo como actitud, con el posibilismo como creencia fuertemente asentada. Estas aparentes disparidades se reflejan constantemente en su obra, y, sorprendentemente, le conceden una exquisita coherencia.

A las mezclas y compatibilidades que Naess establece en este Diagrama entre lo que es *monolítico* (como puede ser una determinada doctrina filosófica o religiosa) y lo que es *plural*, se ha reaccionado críticamente en multitud de ocasiones. Y las voces que más se han destacado en estas críticas, han sido precisamente, las voces de gente comprometida al cien por cien con las mismas metas con relación al medioambiente, propuestas por Naess. Es gente (la mayoría, filósofos) que ve de manera diáfana la necesidad de *rehacer* nuestra relación con la naturaleza *re-entendiéndola*. Y que sienten enorme pasión por cooperar con la *crisis* medioambiental. Pero es gente que necesita poner a todos los implicados, a todos los alistados en esta nueva *cruzada* (la del medioambiente), *en el mismo carro*. Naess, por el contrario, no. Naess no tiene ningún interés ni en subirse al carro de nadie, ni en que nadie se suba al suyo. Cuanto más se lee

¹⁷⁸ Ibidem, p. xv.

¹⁷⁹ Ibidem, p. xviii.

a Naess, más se descubre su pasión por lo singular. Naess tiene una capacidad *privilegiada* –diríamos muchos- para descubrir rutas comunes en las que la humanidad tiene que implicarse para seguir creciendo. Pero entiende que todas esas rutas *comunes*, sólo se hacen con las pisadas *individuales* de los que las marcan. Con respecto al medioambiente Naess quiere “ganar la guerra” y sabe que, para ello, es necesario “perder muchas batallas”. Y sabe también lo difícil que resulta determinar si esas “pérdidas” a primera vista, son “ganancia” en el nivel que subyace a las apariencias. Unidad, sí; uniformidad, no.

Arne Naess responde a Grover Foley y a Henry Skolimowsky, dos de los que exigen de Naess mucha mayor *delimitación* de bases filosóficas, de la siguiente manera:

Los seguidores de la Ecología Profunda aspiran a conservar lo que queda de riqueza y de diversidad en la vida de la Tierra (lo cual incluye la diversidad cultural humana). Representando religiones y filosofías muy diferentes, cada uno de ellos (los seguidores de ella) [crea su propio camino de acción ecológica], utilizando como guía en cuanto últimas premisas [o principios], los Textos Sagrados o los cuerpos doctrinales filosóficos con los que cada uno de ellos se identifica más, o hacia los que sienten mayor afinidad. (...) [Pero] “los ecologistas profundos no tienen una filosofía o una religión concreta en común. (...) ¿Y por qué tendrían que tenerla?.

(...) Lo que los seguidores del Movimiento de la Ecología Profunda tienen (más o menos) en común en un nivel *muy general y abstracto*, no se debe buscar en *el nivel de las premisas últimas* de una determinada filosofía, o de manera más sucinta, en el nivel de “las visiones totales”; sino en un nivel secundario, en el que se da un acuerdo con respecto a la relación entre el hombre y la naturaleza (aquí se está refiriendo Naess a la plataforma).

No obstante, una característica de los seguidores de la Ecología Profunda es que se implican en *todos y cada uno de los niveles*: no sólo en el de las premisas, sino también en los que requieren la puesta en práctica¹⁸⁰.

¹⁸⁰ Naess, A. "Deep Ecology and Ultimate Premises", en Sessions, Deep Ecology for the 21st Century, pp. 128-129.

Para acabar completamente con la paciencia de los que ponen sus esperanzas en una ideología fuerte, de tipo filosófico, político, religioso o del que sea, añada unas líneas más adelante en el mismo artículo:

En mi opinión sería un desastre cultural para la humanidad el que una filosofía o una religión se estableciera con exclusividad en la Tierra. Y sería igualmente un desastre el que las futuras Sociedades Verdes fueran tan similares, que bloquearan el desarrollo de profundas diferencias culturales.

(...) El quehacer político y social necesita ir mano a mano con el trabajo *en* la naturaleza, *por* la naturaleza. Unos están “en su salsa” intentando cambiar las instituciones sociales o políticas y otros se las apañan mejor trabajando directamente en la naturaleza. La frontera es muy larga. Nadie necesita concentrarse en las cosas para las que es incompetente¹⁸¹.

El Diagrama Delantal funciona como el *esqueleto* o como la *estructura del edificio* de la ecología profunda como Movimiento. El nivel I o base ideológica en dicho diagrama, exige la aceptación de una pluralidad radical en los principios filosóficos o religiosos de sus miembros. El punto de partida puede darse desde planteamientos religiosos y filosóficos muy variados, y esta diversidad es considerada como un “plus”. El nivel II es aquél en el que se espera mayor acuerdo por parte de los integrantes del movimiento. Este sería el nivel de la unidad, que es la aceptación *general* de los principios de la plataforma, aunque, incluso este nivel no exige una aceptación literal de dichos puntos o principios, lo que otorga un cierto margen de juego a su interpretación. Los niveles III y IV, admiten una pluralidad enorme, caracterizada por las opciones singulares que, individuos (nivel IV) o grupos (nivel III), tomen para poner en práctica los puntos recogidos en la Plataforma. La separación estructural de niveles en este edificio está muy clara. Los *decorados* (formas) que cada uno quiera poner en cada uno de dichos niveles, será enormemente diversa para los niveles I, III y IV. El único nivel que guarda una cierta (aunque nunca rígida) estabilidad, sería el nivel II.

¹⁸¹ Ibidem, pp. 129-30.

Este breve comentario al Diagrama Delantal ha querido funcionar, por un lado, como preludio a los apartados posteriores (que seguirán excavando en los contenidos y en el mensaje de la ecología profunda), proporcionando un esbozo (aunque sólo sea con pinceladas gruesas) de la interesante figura de Arne Naess, rescoldo que mantiene la hoguera de la ecología profunda. Y, por otro, como una advertencia sobre la diversidad que rodea el papel que todos tenemos en el trabajo con la naturaleza. Es importante no perder de vista que, como dice Naess, las formas de ayudar a ésta son tan variadas como las peculiaridades que caracterizan a cada uno de los que, a cada momento, habitamos el planeta Tierra en la condición de humanos.

La Plataforma de la ecología profunda. California, 1984

Arne Naess renunció a su puesto como *Professor* (catedrático) en la Universidad de Oslo en 1969, aunque legalmente lo podía haber mantenido hasta 1982. Cuando se le ha preguntado que por qué abandonó su puesto en la Facultad de Filosofía, Naess ha respondido que “porque quería vivir: no funcionar¹⁸²”.

La calurosa acogida del término ecología profunda en América, animó a Arne Naess a tratar de materializar las ideas filosóficas en las que ésta se apoya, y de convertirlas en algo práctico. En 1984, durante una acampada en el desierto de California, redactó con la ayuda de George Sessions, los puntos de una plataforma que identificara las metas y deseos comunes de aquellos que se solidarizaran con la necesidad de hacer algo por la crisis ecológica, desde la nueva perspectiva identificada como *profunda*. Arne Naess justifica la necesidad de crear esta plataforma en la conveniencia de aunar fuerzas, de establecer un *suelo común* para todos aquellos que comparten y son atraídos por las mismas metas.

El término *plataforma* procede de la Sociología, donde habitualmente se denomina así a un tipo de instrumento utilizado como documento base por movimientos de presión social, en el que se recogen con brevedad los puntos más importantes defendidos por el grupo en cuestión. Los *movimientos de base* sociales reciben en sus filas a gente de muy diversos ámbitos culturales y de creencias variadas, y las plataformas representan los principios generales que unen al grupo con relación a las metas, aspiraciones y proyectos compartidos¹⁸³.

Según Arne Naess, el número de personas que desde muy diferentes contextos culturales y religiosos estaba luchando en esos momentos con objetivos muy similares respecto al entorno, era muy grande. La creación de la plataforma de la ecología profunda respondía, por tanto, en su opinión, a razones de eficacia. Escéptico convencido, Naess no tenía interés alguno en crear un nuevo *sistema* de filosofía sobre la

¹⁸² Fox, Toward, p. 81.

¹⁸³ Cfr. con Alan Drengson “Overview of Ecophilosophy...”

relación del hombre con la naturaleza, que justificara o hiciera de esta relación una nueva piedra filosofal. Arne Naess iba a poner todo su equipaje filosófico al servicio del movimiento de la ecología de largo alcance o profunda, pero sólo como su propia aportación personal. Lo más importante para él, dada la gravedad de la situación del medioambiente, era aunar fuerzas: despertar la conciencia del ciudadano de a pie con relación a los problemas medioambientales y crear una nueva dirección *más* eficaz en las respuestas a estos problemas, pues no se considera suficiente la mera aplicación de remedios a corto plazo.

La plataforma es intencionadamente un documento abierto a múltiples interpretaciones (o, en expresión de Naess, a múltiples *precisiones*), cuando se analiza teóricamente. Y la vaguedad de su lenguaje es, según Naess, perfectamente adecuada para este tipo de documento social.

La plataforma ocupa el segundo nivel en el Diagrama Delantal, como se vio más arriba. El nivel II es el nivel *de encuentro* entre los que comparten una misma visión ecológica, entre los que ven los riesgos que conllevan las soluciones “miopes” o sólo preocupadas con resultados *a corto plazo*, mientras se omite la consideración de los *a largo plazo*. Es el nivel en el que se encuentran los que quieren enfrentarse a los problemas medioambientales desde una visión más profunda, aun procediendo de ámbitos culturales, ideológicos y religiosos muy diversos. Es el nivel en que *vida*, por ejemplo, es un concepto amplísimo que puede, o bien incorporar lo animado y lo no-animado para quienes se sientan cómodos con esta extensión del concepto; o bien acoger sólo lo animado, para aquellos que se sientan más cómodos con un concepto más tradicional. La interpretación de conceptos a este nivel, necesita ser abierta y flexible.

Naess insiste en que el nivel II del Diagrama Delantal, es *descripción* de estos puntos de acuerdo, y no *prescripción* de lo que estos puntos tienen que ser. Los puntos de la plataforma no contienen sentencias filosóficas grandilocuentes. Están escritos en el tipo de lenguaje que puede entender la mayoría: las expresiones elegidas en la redacción de estos ocho puntos, representan el nivel de comunicación más básico o coloquial. Naess y Sessions crean, pues, esta plataforma como un documento muy general, poco

limitante, y abierto a nuevas sugerencias y reformulaciones que supongan un incremento en la calidad y eficacia del documento en todos sus aspectos.

Para Arne Naess la plataforma de la ecología profunda no es “su” programa personal. Tampoco es *un* programa de actuación, sino, más bien, las bases que guían esa actuación¹⁸⁴. Naess la entiende como un programa social que tiene como propósito el mover a las masas en una dirección nueva que significa “contar con el medioambiente”. O, utilizando el título del libro de Sessions y Devall Deep Ecology: Behaving as If Nature Mattered, podríamos decir que Naess trata de animar a la gente a que se comporte *como si la naturaleza importara*. Es, pues, un programa social sin líder, porque Naess no tiene aspiraciones en este campo; y es también un programa social que otorga la máxima relevancia a los programas personales que se inician con él.

Las demandas de la ecología profunda son muy amplias: revolucionarias en la mayor parte de los sectores de la sociedad actual. El compromiso que se pide a sus seguidores es el de hacer *todo* lo que puedan y *sólo* lo que puedan, de acuerdo con sus características personales. El que pueda apoyar el movimiento como activista directo, que lo haga; y el que pueda apoyarlo cantando, que cante. Para Arne Naess las emociones no van nunca separadas de la razón, y todos somos mucho más eficaces en nuestras acciones cuando lo que hacemos nos gusta, y cuando lo hacemos a nuestra manera.

A la plataforma se le ha criticado en ocasiones su ambigüedad y su escaso valor práctico a la hora de determinar normativas ecológicas concretas. También se le ha acusado de pretender convertirse en un gran *paraguas* que abarca las principales orientaciones actuales con relación al medioambiente, tratando de representarlas todas y sin una seria discriminación de los elementos propios de cada una, ni de los desacuerdos entre ellas.

Con relación al aspecto de ambigüedad del texto, Naess repite una y otra vez, que uno de los objetivos más importantes de la plataforma, es el suscitar debate, diálogo; el provocar discusiones que lleven a clarificar y a precisar sus puntos. Lo ambiguo

¹⁸⁴ Cfr. con Fox, Toward, 114-118

mantiene, según Naess, el fuego vivo; mantiene al hombre y a la mujer pensando, reflexionando y rechazando posiciones conformistas o finales.

Respecto a la crítica a sus pretensiones omniabarcantes, es importante clarificar que Naess es perfectamente consciente de las diferencias entre ecologistas sociales, ecofeministas, seguidores de la ecología profunda y otros grupos, que forman parte de la ecología llamada radical. En todos sus escritos relacionados con este asunto, tales diferencias son reconocidas y valoradas por él. Naess destaca insistentemente el gran espacio común que también comparten todos estos grupos. Para Naess “lo importante” es *ganar la guerra*, y esto exige, en su opinión, que cada uno se concentre en su batalla particular para maximizar la eficacia: los ecologistas sociales en las desigualdades humanas y en la crítica a las jerarquías de dominio; los ecofeministas en la usurpación masculina del espacio humano; y los seguidores de la ecología profunda en los problemas del medioambiente.

Arne Naess es también plenamente consciente de que la implantación de los cambios sugeridos por la plataforma, requiere un margen de tiempo amplio. Naess dice de sí mismo, con relación a sus expectativas de mejora de la situación medioambiental, que él es un pesimista con respecto al siglo XXI, pero un optimista con relación al siglo XXII. Naess piensa que la gravedad de la situación ambiental, podría forzar en un futuro no muy lejano, la implantación de serias medidas por parte de los responsables políticos, y sólo desea que las medidas que los gobiernos tengan que tomar en el s. XXI, sigan en la mayor medida posible estilos democráticos, y en la mínima posible (si en alguna), regímenes totalitarios¹⁸⁵.

La plataforma ha recibido a lo largo de los años, diversas formulaciones. La versión compuesta por Naess y Sessions fue una adaptación de una formulación anterior que Naess había realizado muchos años antes y que era bastante más extensa. Varios teóricos del movimiento han sugerido modos alternativos de enunciar los ocho puntos, buscando disminuir la vaguedad de las sentencias en que éstos aparecen. Con mayor o

¹⁸⁵ Cfr. con A. Naess, "Deep Ecology for the Twenty-Second Century", en Sessions, Deep Ecology for the 21st Century.

menor detalle, todas estas formulaciones son muy similares en cuanto al contenido. La versión que yo recojo aquí, es una de las más recientes presentadas por Arne Naess¹⁸⁶.

LOS OCHO PUNTOS DE LA PLATAFORMA

PUNTO UNO: EL BIENESTAR Y EL LOGRARSE TANTO DE LA VIDA HUMANA COMO DE LA NO-HUMANA, TIENEN VALOR EN SÍ MISMOS (SINÓNIMOS: VALOR INTRÍNSECO, VALOR INHERENTE). ESTOS VALORES SON INDEPENDIENTES DE LA UTILIDAD DEL MUNDO NO-HUMANO PARA FINES HUMANOS.

PUNTO DOS: LA RIQUEZA Y DIVERSIDAD DE FORMAS DE VIDA CONTRIBUYEN A LA REALIZACIÓN DE ESTOS VALORES Y SON, AL TIEMPO, VALORES EN SÍ MISMAS.

PUNTO TRES: LOS HUMANOS NO TIENEN DERECHO A REDUCIR ESTA RIQUEZA Y DIVERSIDAD EXCEPTO PARA SATISFACER NECESIDADES VITALES.

PUNTO CUATRO: EL FLORECIMIENTO DE LA VIDA Y DE LAS CULTURAS HUMANAS ES COMPATIBLE CON UN DESCENSO DE LA POBLACIÓN HUMANA. EL FLORECIMIENTO DE LA VIDA NO-HUMANA REQUIERE TAL REDUCCIÓN.

PUNTO CINCO: LA INTERFERENCIA HUMANA SOBRE EL MUNDO NO-HUMANO ES ACTUALMENTE EXCESIVA Y LA SITUACIÓN NO HACE SINO EMPEORAR.

PUNTO SEIS: LAS NORMATIVAS ACTUALES DEBEN EN CONSECUENCIA SER CAMBIADAS. DICHAS NORMATIVAS AFECTAN A LAS ESTRUCTURAS BÁSICAS ECONÓMICAS, TECNOLÓGICAS E IDEOLÓGICAS. LA SITUACIÓN RESULTANTE SERÁ PROFUNDAMENTE DIFERENTE DE LA ACTUAL.

PUNTO SIETE: EL CAMBIO IDEOLÓGICO TIENE QUE VER CON EL APRECIAR LA CALIDAD DE VIDA (EL EXISTIR EN SITUACIONES DE VALOR INHERENTE), EN LUGAR DE ADHERIRSE A UNOS MODOS DE VIDA ESTÁNDAR CON EXPECTATIVAS CADA VEZ MÁS ALTAS. DE ELLO SE SEGUIRÁ, EN CONSECUENCIA, UN PROFUNDO RECONOCIMIENTO DE LA DIFERENCIA ENTRE “GRANDE” Y “GRANDIOSO”.

PUNTO OCHO: AQUÉLLOS QUE ACEPTEN LOS PUNTOS ANTERIORES TIENEN LA OBLIGACIÓN DE INTENTAR CONTRIBUIR DIRECTA O INDIRECTAMENTE, EN IMPLEMENTAR LOS CAMBIOS NECESARIOS.

¹⁸⁶ Naess, A. “Sustainable Development and Deep Ecology”, En Baker, The Politics of Sustainable Development: Theory, Policy and Practice within the European Union. pp. 61-71.

Punto uno. El bienestar y el lograrse tanto de la vida humana como de la no humana, tienen valor en sí mismos (sinónimos: valor intrínseco, valor inherente). Estos valores son independientes de la utilidad del mundo no-humano para fines humanos.

Arne Naess dice que “los seguidores del movimiento de la ecología profunda piden esencialmente que se extienda y que se haga más profunda la atención tanto hacia los humanos como hacia lo no-humano”¹⁸⁷.

[L]o verdaderamente nuevo (de la ecología profunda) es la fuerte expresión de preocupación hacia lo no-humano. [Sin embargo] el movimiento de la ecología profunda no suscribe el punto de vista de que si uno se preocupa por los seres no-humanos, dedica entonces menos preocupación a los humanos, (como si el cuidado o la preocupación estuvieran embotellados). El calificativo de “profunda” no se refiere sino a la profundidad de las premisas que motivan a sus seguidores, y a la profundidad de los cambios sociales requeridos para superar la crisis medioambiental¹⁸⁸.

Desde la ecología profunda, al igual que desde muchas otras perspectivas, esta crisis se ve como un reflejo de nuestra actual crisis cultural, de nuestra crisis de valores. Por eso, la primera sentencia de estos ocho puntos exige el reconocimiento de valor intrínseco (o valor *en sí mismo, por sí mismo*) para todo aquello que se pueda definir en el lenguaje común, como vivo.

El concepto de lo vivo dentro de la ecología profunda, permite una ampliación en su interpretación que trasciende el concepto común que tiene la mayoría, hoy por hoy. Como consecuencia de la amplitud potencial reconocida a este concepto, para algunos seguidores del movimiento, desde una montaña, hasta el mismo planeta Tierra, formarían parte de esta definición. Eso no es incompatible con que a otros seguidores con planteamientos más tradicionales, (y que constituyen la mayoría), expresiones de este tipo no les hagan sentirse cómodos. Ambas posturas son posibles, y a ambas se les da la más calurosa bienvenida dentro del movimiento. Arne Naess escribe con relación a esto en Ecology, Community and Lifestyle:

¹⁸⁷ Ibidem, p. 62.

¹⁸⁸ Ibidem, pp. 64-65.

En lugar de usar el término “biosfera” podríamos utilizar el de “ecosfera” para insistir en el hecho de que, en ningún momento, limitamos nuestra preocupación a las formas de vida en un sentido biológicamente superficial. El término ‘vida’ se usa [en la plataforma] de modo comprensivo y no técnico, para referirnos a cosas que muchos biólogos clasificarían como no-vivas: ríos, pozos, paisajes, culturas, ecosistemas, o ‘la tierra viviente’. Eslogans del tipo “Dejemos vivir al río”, ilustran el amplio uso [de la flexibilidad de este concepto] que se da en muchas culturas¹⁸⁹.

Punto dos. La riqueza y diversidad de formas de vida contribuyen a la realización de estos valores y son, a su vez, valores en sí mismos.

En este punto dos la plataforma se hace eco de los comentarios realizados por Naess en el tercer punto del documento seminal de Bucarest de 1972 (véase el apartado correspondiente en este trabajo), donde la naturaleza es vista como modelo de abundancia, de variedad. Los estudios más actuales en biología, ponen un énfasis especial también en esta diversidad entre los vivientes y la presentan como condición (sine qua non) de supervivencia de lo vivo.

Las especies de animales y plantas denominadas habitualmente simples, inferiores o primitivas, contribuyen de una manera esencial a la riqueza y a la diversidad de lo vivo. Tienen valor en sí mismas y no sólo en cuanto etapas [en la evolución] hacia las formas de vida llamadas superiores o racionales. El segundo principio [punto dos de la plataforma] implica que la vida en sí misma, como proceso a lo largo del tiempo evolutivo, implica un incremento en diversidad y riqueza¹⁹⁰.

Son muchas las consecuencias que este segundo principio tiene en espacios tradicionales como, por ejemplo, el del ámbito de producción agrícola, en el que se declararía extremadamente ineficaz el monocultivo; pero también tiene grandes consecuencias en espacios muy modernos, como el ámbito político occidental, en el que quedaría fuertemente cuestionada la prioridad otorgada al proceso de globalización

¹⁸⁹ Arne Næss, *Ecology, Community, and Lifestyle : Outline of an Ecosophy*, p. 29.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 30.

conducente hacia una mono-cultura. Otras consecuencias de este segundo punto, quedaron ya expuestas en el punto tercero del documento de Bucarest en este trabajo.

Filosóficamente, los dos primeros puntos de la plataforma, pueden llevar a pensar que la filosofía de la ecología profunda tiene una orientación principalmente axiológica, y que va a enredarse en las interminables discusiones de los filósofos de la ética (o éticas) de los valores, y en sus elucubraciones sobre el reparto de dichos valores en la gran cadena del ser... Sin embargo –como ha sido ya mencionado en este trabajo- la filosofía que caracteriza el pensamiento de Naess, y a la que se une una gran parte de los teóricos del movimiento, no tiene una orientación axiológica, sino fundamentalmente ontológica. Las siguientes palabras de David Rothenberg en Ecology, Community and Lifestyle, constituyen una excelente explicación de esto:

Naess ofrece (...) las bases de una nueva ontología que hace de la humanidad algo inseparable de la naturaleza. Si esta ontología se entiende correctamente, no nos será posible (como hombres) dañar a la naturaleza porque se nos antoja, dado que esto implicaría dañar una parte integral de nosotros mismos. La ética y la acción práctica vienen como una continuación de estos principios ontológicos.

Por eso el sistema de Naess comienza con una inmediata reconsideración de *lo que hay*, de cómo percibimos las cosas de nuestro alrededor. No puede haber un comienzo más espontáneo que éste¹⁹¹.

Tercer punto. Los humanos no tienen derecho a reducir esta riqueza y diversidad excepto para satisfacer necesidades vitales.

Este tercer punto nos conduce a la definición de “necesidad” y a la aclaración del término “derecho”. Naess y Sessions distinguen entre “necesidades vitales” y “necesidades periféricas”. Hoy en día, se confunden necesidad y demanda. “El hecho de que se vendan con éxito los abrelatas automáticos, no hace del abrelatas automático una necesidad vital”, dice Sessions¹⁹². Este concepto está especialmente oscurecido en Occidente, donde se considera al ser humano principalmente como consumidor.

¹⁹¹ Ibidem, p. 2.

¹⁹² “Deep Questioning: The Eight Principles of Deep Ecology”; Tercera Parte del programa de radio New Dimensions titulado “Deep Ecology for the 21st Century”, 1998.

Los seguidores de la ecología profunda piensan que el mundo actual al inicio del s. XXI necesita este tipo de “advertencias”. Nuestra sociedad está marcada por el consumismo y la actitud competitiva, y muestra un perfil de sí misma que no es otro sino el de dominador. Dominio del otro y de lo otro. En el lenguaje de Caroline Myss, es la nuestra una sociedad que piensa que el poder se obtiene con la adquisición de elementos ajenos, externos¹⁹³. Pensamos que la fuerza, la seguridad (la gran palabra de nuestro tiempo), consiste en el control de lo externo. Sería probablemente un buen punto de partida para esclarecer la diferencia entre necesidades vitales y periféricas, el buscar ese poder interno del individuo y dejarle revelarse como la verdadera fuerza, la verdadera fuente del control. Arne Naess escribe:

Hay una distinción, que pienso que es muy importante, entre poder *sobre* algo y poder *para* hacer algo. Uno puede tener poder *para* hacer algo, donde uno es la causa, donde uno está activo y se autodetermina. Ese es el tipo de poder del que los grandes filósofos han dicho que es un gran bien y que es bueno desarrollar al máximo. Además de este poder, existe otro: el poder impuesto sobre alguien o sobre algo. Lo que hoy llamamos luchas de poder y situaciones de poder, representan el poder sobre algo, en lugar del poder para algo. Yo voy a insistir en el viejo concepto del buen poder, que es el poder para hacer algo¹⁹⁴

A pesar de que la advertencia sobre la necesidad de distinguir entre necesidades vitales y periféricas de este segundo punto es muy clara, lo que no proporciona este punto es criterio alguno para clasificar dichas necesidades. Algunos lectores de la plataforma, han criticado dicha *omisión*: piden orientaciones, ideas más concretas. Pero Arne Naess no nos da nada masticado: los trozos que recibimos de él están siempre intactos; la degustación de los mismos y su elaboración es un asunto exclusivamente personal.

La pregunta sobre dónde hay que trazar el límite entre necesidades vitales y no-vitales, sólo puede ser respondida desde la consideración de las particularidades locales, regionales y nacionales. Y, en la práctica, se

¹⁹³ Cfr. con Caroline Myss, *Anatomy of the Spirit: The Seven Stages of Power and Healing*.

¹⁹⁴ Conferencia de A. Naess: “Power and Imagination”, en el Symposium de la Academy of Architecture sobre el Entorno Urbano (the Urban Environment), Amsterdam, Junio 1979. Citado por Fons Elders en “Norwegian Perspective No. 27011230992 or the TAO of Arne Naess”, en Arne Næss, Ingemund Gullvåg y Jon Wetlesen, In Sceptical Wonder... p. 19. Las cursivas son mías.

debe considerar normal un cierto margen de desacuerdo (con respecto a la delimitación entre lo vital y lo no-vital)¹⁹⁵.

De modo recurrente, éste es otro ejemplo más sobre el estilo de Naess, quien, invita a *cocinar con orientaciones* en lugar de con *recetas*. Yo encuentro este estilo de liderazgo de Naess muy atractivo y muy fecundo. En mi opinión, un modo de ser así (orientativo y no impositivo), puede resultar extraordinariamente fecundo para los líderes (políticos o religiosos), para los padres, y para los educadores, pues exige creer y confiar en las capacidades personales de aquéllos a quienes guían, sin darles *todo hecho* (pues toda ayuda innecesaria limita al que la recibe).

En otro escrito donde Naess y George Sessions analizan en detalle los puntos de la plataforma, también insisten en esta apertura de interpretación cuando dicen:

El término ‘necesidad vital’ se deja así de vago para permitir el espacio más amplio posible a la hora de juzgarlo. Pues necesitan ser consideradas tanto las diferencias en el clima y en otros factores de este tipo, como las diferencias existentes en las estructuras de las sociedades tal y como existen hoy. (Por ejemplo, hoy en día, las motonieves son probablemente necesarias para satisfacer las necesidades vitales de los esquimales)¹⁹⁶.

El compromiso de transformar la necesidad humana actual de un determinado estatus o nivel de vida, en otra necesidad por una vida de “calidad”, se manifiesta hoy, principalmente en una de las dos actitudes siguientes. Hay quienes, por ejemplo, tras estudiar más a fondo los detalles concretos (y escalofrantes) de la crisis ecológica, reaccionan *con miedo* a las consecuencias que tal situación conlleva, incrementando conductas de respeto hacia el medioambiente y reduciendo el consumo de lo “innecesario desde un punto de vista vital”. Hay otros que reaccionan *con amargura* y que adoptan una actitud de procrastinación al estilo estoico, simplificando las necesidades vitales todo lo posible y, a veces, más de lo posible... En mi opinión, este compromiso puede llevarse a cabo a través de una tercera actitud: la crisis ecológica se puede tomar como una

¹⁹⁵ Naess, A. "Sustainable Development and Deep Ecology", pp. 66-67.

¹⁹⁶ Arne Naess y George Sessions, “Platform Principles of the Deep Ecology Movement”, en Drengson and Inoue, The Deep Ecology Movement, pp. 49-51.

oportunidad para incentivar nuestra creatividad humana y para poner todos nuestros talentos al servicio de una empresa que merece la pena. Yo considero muy importante el que, además de informarnos más a fondo sobre la deprimente situación medioambiental, nos informemos mejor sobre los procesos naturales y nos dejemos “pasmarnos” por su orden, complejidad y belleza. Las dos actitudes frecuentes mencionadas más arriba, son eficaces (pues esas personas ponen mucho de su parte para colaborar con el medioambiente, y su influencia es muy grande); pero sólo a corto plazo, pues dichas actitudes se apoyan en emociones negativas (el miedo y la amargura) y, como suele ocurrir con este tipo de emociones, desaparecen si desaparece el factor que las provoca, con lo que muchos de los esfuerzos mantenidos hasta entonces por dichas emociones, dejarán de estar justificados al cambiar las circunstancias, y se volverá a conductas más fáciles. Los esfuerzos que se derivan, por el contrario, del reto personal a buscar nuevas ideas con las que ayudar a la crisis ecológica, se reincentivarán con las mejoras logradas y seguirán siendo un acicate para invertir en dicha tarea.

Por último, con respecto a la interpretación que el término “derecho” debe recibir en este punto, dice Naess:

[E]l uso de la expresión “no tienen derecho a”, debe entenderse en el contexto del uso popular de esta palabra como en: “¡Tú no tienes derecho a comerte la comida de tu hermana pequeña!”. [El uso de este término] no pretende identificarse con un “no debes” moral. No implica una respuesta afirmativa a la pregunta sobre la existencia de “los derechos del hombre” o de “los derechos de los animales”. Debido a las vastas controversias en filosofía profesional sobre el concepto de “derechos”, quizás no resulte muy sabio usar la expresión “no tienen derecho a” en el punto tres. [Pero] yo no estoy muy convencido de ello, pues su uso abre una nueva pregunta: “¿Por qué no pueden tener derechos los animales?”. Si la respuesta es “Porque no pueden tener obligaciones”, esto conduce a una nueva pregunta: “¿Y los bebés? ¿Y los retrasados mentales?”. Discusiones de este tipo llevan a la gente en la dirección de suavizar sus rígidas visiones sobre los seres humanos como *aparte* de la naturaleza no-humana.¹⁹⁷

¹⁹⁷ Naess, A. "The "Eight Points" Revisited." en Sessions, Deep Ecology for the 21st Century.

Punto cuatro. El florecimiento de la vida y de las culturas humanas es compatible con un descenso en la población humana. El florecimiento de la vida no-humana requiere tal reducción.

Este cuarto punto es el que ha puesto los pelos de punta a tantos críticos de la ecología profunda y, sin duda, el que más críticas y más desconfianzas ha suscitado. En muchos casos, la sola lectura de declaraciones extremas sobre este punto (velozmente aireadas –y descontextualizadas- por la prensa), ha horrorizado y desanimado a algunos para continuar investigando sobre la ecología profunda.

Algunos que dicen apoyar a la ecología profunda, le han hecho un flaco favor con sus declaraciones radicales. Pero siempre hay algún radical en todos los grupos; y, además, son los preferidos por la prensa y por los grupos que se sienten amenazados de una u otra manera, por las ideas del movimiento nuevo. Dave Foreman, por ejemplo, que se presenta a sí mismo como seguidor de la ecología profunda, ha hecho declaraciones que distan mucho del verdadero mensaje que los principales representantes de la ecología profunda mantienen, y es uno de los principales responsables en este aspecto. (En el apartado dedicado a las críticas a la ecología profunda, la figura de Foreman será objeto de una atención más detallada). Al mismo tiempo, críticos insuficientemente documentados, han incluido erróneamente dentro de la ecología profunda a muchos otros que fuertemente comprometidos *en la defensa del medioambiente* han hecho también afirmaciones misantrópicas, pero que no tienen relación alguna con la ecología profunda¹⁹⁸.

El tema de reducción de la población es un tema delicadísimo y altamente controvertido. El problema poblacional, aparentemente, no ocurre en lo que denominamos países desarrollados¹⁹⁹ y afecta principalmente a los llamados países

¹⁹⁸ Dave Foreman pidió públicamente disculpas en el debate mantenido con Murray Bookchin que organizó la Learning Alliance en 1990. El texto completo de dicho debate constituye el libro de Murray Bookchin, Dave Foreman y Steve Chase, titulado Defending the Earth (Consúltese la bibliografía).

¹⁹⁹ De hecho, algunos países están atravesando una crisis de natalidad muy importante y se están apoyando en gran parte en los inmigrantes para hacer frente a la demanda de mano de obra.

tercermundistas. Numerosos estudios de economistas advierten que el principal daño al entorno viene de los países en buenas condiciones económicas, no en función del número de sus habitantes, sino en función del consumo llevado a cabo en ellos. Los autores del artículo “The Shackles of Poverty”, por ejemplo, escriben: “Aunque tan sólo un quinto de la población mundial vive en países industrializados, [estos habitantes] consumen más de dos tercios de los recursos del planeta. Con una población inferior al cinco por ciento de la global, los Estados Unidos, por ejemplo, responden aproximadamente de un cuarto del consumo mundial. Un niño nacido en un país desarrollado, consume y contamina a lo largo de su vida más que cincuenta niños nacidos en países subdesarrollados²⁰⁰”.

En el apartado “Críticas a la ecología profunda” que encontraremos más adelante, he desarrollado con abundante detalle las respuestas que los principales miembros de la ecología profunda han dado a las acusaciones de misantropía que se les han dirigido y, por tanto, no voy a emplear mucho más tiempo ahora en ellas. No obstante, me gustaría hacer notar la importancia que tiene leer este punto de la plataforma con el adecuado “contexto” americano en particular y occidental en general. Los años 60 y 70 fueron años en los que “idealismos” de un tipo u otro, alcanzaron cotas insospechadas. Fueron los años en los que triunfaron los movimientos de derechos humanos y civiles, el movimiento feminista, el pacifista, el ecologista y muchos de los grupos que se rebelaron contra las religiones autocráticas y contra el consumismo. Los momentos de euforia iniciales en todos estos grupos trajeron, en ocasiones, posturas extremistas que, en vez de ayudar, perjudicaron al mensaje que supuestamente apoyaban. No obstante, sin tales extremistas, muchos de esos grupos nunca hubieran salido a flote, y entonces tampoco nadie se hubiera beneficiado de los valores aportados por la idea en cuestión.

Personalmente yo no suscribiría nunca este punto; pero tras haber leído las respuestas que los miembros de la ecología profunda han hecho a los ataques de misantropía, de haber considerado más a fondo las diferencias que se pueden dar en las personas en los modos de relacionarse con la naturaleza, y de haber revisado la cantidad

²⁰⁰ Denny, Charlotte, Paul Brown y Tim Radford. The Shackles of Poverty. 2002. The Guardian. Accesible: <http://www.guardian.co.uk/worldsummit2002/earth/story/0,12342,777975,00.html>. Sept, 24, 2004.

de información que fue arrojada en pocos años sobre la situación medioambiental, puedo *entender sin justificar*, el que algunos llegaran a la conclusión de que los que empezábamos a sobrar en este planeta éramos nosotros.

Para terminar, quiero añadir que, en un artículo de 1995 titulado “Los Ocho Puntos” revisitados, Arne Naess sugiere que quizás este punto se debería suavizar por ejemplo, de la siguiente manera: “Sería *mejor* para los humanos que éstos fueran menos, y, para los no-humanos, sería mucho mejor”.

Punto cinco. La interferencia humana sobre el mundo no-humano es actualmente excesiva y la situación no hace sino empeorar.

Este punto remite a la gran cantidad de información facilitada en nuestros días sobre el daño que la ciencia está registrando en nuestro entorno. Es un recordatorio sobre la presión desmedida que los hombres estamos poniendo sobre el mundo no-humano. En muchos casos, los modos en que el hombre está actuando sobre la naturaleza se revelan como imprudentes y nocivos y que este hacer humano, este “uso” arrogante y desmedido del medio ambiente se está volviendo en contra del hombre. Como dice Leonardo Polo hablando de la actual crisis cultural, puede ocurrirnos lo que en el cuento de “La gallina de los huevos de oro”: que nos quedemos

sin gallina y sin huevos²⁰¹.

Punto seis: Las normativas actuales deben, en consecuencia, ser cambiadas. Dichas normativas afectan a las estructuras básicas económicas, tecnológicas e ideológicas. La situación resultante será profundamente diferente de la actual.

Este punto exige una revisión activa sobre las actuales estructuras sociales, políticas, económicas, etc., y anima a que se inicie una restauración conceptual tanto de dichas estructuras como de las normativas que se derivan de ellas. Como dice Arne Naess, “muchos cambios son necesarios” y es preciso que aquéllos que estén de acuerdo

²⁰¹ Leonardo Polo, "El hombre, un ser que resuelve problemas," *Atlántida*, 2 (1990), pp. 37-45.

con estos principios, pongan lo mejor de sí mismos en este proyecto de reparación del actual encaminamiento cultural, a través del uso de herramientas democráticas.

Con respecto a este punto, Naess dice en el artículo mencionado en el punto cuatro:

No estoy seguro de que sea una buena idea tener este punto. Sólo sugiere vagamente algo sobre una dirección general en relación a los cambios políticos necesarios. De cualquier manera, para mí ha sido una gran satisfacción notar que varios no-seguidores de la ecología profunda han indicado que yo concedo demasiada importancia al cambio político como condición para remontar la crisis ecológica²⁰².

Punto siete. El cambio ideológico tiene que ver con apreciar la calidad de vida (el existir en situaciones de valor inherente), en lugar de adherirse a unos modos de vida estándar con expectativas cada vez más altas. De ello se seguirá, en consecuencia, un profundo reconocimiento de la diferencia entre “grande” y “grandioso”.

La exigencia de un cambio ideológico, es el contenido del séptimo punto. Dicho cambio es principalmente el de redescubrir el concepto de calidad de vida: un vivir reconociendo el valor de *los* de nuestro alrededor y de *lo* de nuestro alrededor, (lo cual empieza, desde mi punto de vista, por reconocer el nuestro personal). Es una llamada a un vivir rebelde que rechaza un estilo de vida impuesto por una moda materialista y miopemente centrada sólo en el hombre. (Lo que, en mi opinión, no tiene por qué ser sinónimo ni de rechazo al progreso tecnológico, ni de vuelta a modos de vida ancestrales).

Este punto introduce una interesante definición de calidad de vida (la existencia activa en situaciones de valor inherente) que corona la distinción entre nivel de vida y calidad de vida. Y concluye con una fuerte motivación: el resultado de aceptación del reto planteado. ¡Qué atrayente dejar volar nuestra imaginación en la interpretación de ese *reconocimiento de la diferencia entre los adjetivos “grande y grandioso”!*

²⁰² Naess, A. "The *Eight Points* Revisited", en, Sessions, Deep Ecology for the 21st Century, p. 220.

Otra lectura de este punto hace posible interpretarlo como una insinuación a promover la coherencia y la fortaleza: dos virtudes humanas. El pleno reconocimiento de una nueva lógica, de una nueva manera de entender y de sentir el mundo no-humano (y, en consecuencia, el humano), abre camino a la toma de decisiones personales que se comprometan con una vida de calidad (al estilo verdaderamente humano), cesando el apego a una vida dictada por los niveles definidos por el materialismo y el consumismo imperantes. Coherencia en nuestro actuar guiado por nuestros conocimientos y fortaleza para mantenernos en el consecuente nuevo modo de actuar.

Punto ocho. Aquéllos que acepten los puntos anteriores tienen la obligación de intentar contribuir directa o indirectamente, a implementar los cambios necesarios.

El último punto es algo así como el espacio para la “firma del cliente” que aparece en los recibos de compra. Es una llamada a la responsabilidad. Sessions y Naess en una entrevista con Michael Toms (director del programa de radio americano New Dimensions) dicen que este último punto es un reclamo a poner en práctica lo que se defiende y lo que se cree. En definitiva, una llamada a “ponerse manos a la obra”, a implementar cualesquiera que sean los cambios necesarios para trabajar y vivir en este nuevo marco. En consonancia con el estilo naessiano, este compromiso, la actuación (y/o el activismo) a que invita el punto con el que concluye la plataforma es también multicolor. Arne Naess concede, de nuevo, un espacio enorme para la materialización de la dimensión práctica. En Ecology, Community and Lifestyle, dice:

Algunos seguidores (de la ecología profunda) minimizan el valor inherente y la efectividad de los estilos de vida verde, mientras que otros establecen que la única manera de empezar, es por nosotros mismos, cambiando nuestras vidas. Creo que debemos reconocer que la frontera es larga y que los que apoyan la ecología profunda ocupan muy diversos lugares en ese frente: hay activistas políticos, reformadores sociales y, por supuesto, los que ‘odian’ la política y las apariciones en público²⁰³.

²⁰³ Naess y Rothenberg, *Ecology, Community, and Lifestyle : Outline of an Ecosophy*, p. 34.

¿Cuáles son pues las limitaciones a esta amplia variedad de posibilidades en los fundamentos y en las aplicaciones concretas resultantes de esta plataforma? La siguiente matización de Harold Glasser, es una buena y breve respuesta a esta pregunta. Con ella voy a cerrar este apartado de comentarios a la plataforma de la ecología profunda, para dedicarme en el siguiente apartado a la presentación de las críticas que ha recibido.

Aunque es cierto que la decisión sobre los medios concretos necesarios para alcanzar las metas de la plataforma de la ecología profunda queda abierta (al estilo y preferencias personales), es también cierto que cualquier medio que, en un mínimo, no honre y respete la diversidad tanto humana como no-humana, estaría en directa contradicción con lo que la plataforma defiende²⁰⁴.

²⁰⁴ Harold Glasser, “Demystifying the Critiques of Deep Ecology”, en Witoszek, Nina. Rethinking Deep Ecology : Proceedings from a Seminar at Sum, University of Oslo.p. 89. (Véase la bibliografía).

²⁰⁴ Ibidem, p. 91.

Capítulo 4: Pubertad y madurez de la ecología profunda: las críticas

La presentación de las tipologías ecológicas seleccionadas por Warwick Fox en Toward a Transpersonal Ecology, aspiraba a proporcionar la mejor prueba de que la diferenciación realizada por Arne Naess entre dos tipos de aproximación ecológica (una profunda, que se replantea la relación y la actitud del ser humano hacia la naturaleza, y otra superficial, que se centra (y se congela) en la búsqueda de soluciones a corto plazo), no fue ni única, ni nueva. Lo que sí fue, sin embargo, único y nuevo, fue el número de respuestas (tanto positivas como negativas) que la ecología profunda iniciada por Arne Naess suscitó y sigue suscitando.

El número de publicaciones dedicadas a elogiar o a *dilapidar* la ecología profunda, habla por sí solo. Utilizo la palabra *dilapidar*, refiriéndome a las críticas, debido al tono utilizado en muchos de esos escritos. Como dice Harold Glasser, la ecología profunda, “o suscita simpatía y atracción o antipatía y rechazo”²⁰⁵. Para bien o para mal, no deja indiferente y, en muchos casos la reacción que provoca no puede ser más apasionada.

Antes de abordar las críticas más relevantes recibidas por ella, tengo, no obstante, que clarificar las diferencias entre tres contenidos con los que, por separado, se suele identificar a la ecología profunda. En esta clarificación, sigo a Harold Glasser, que es otro de los teóricos más importantes del movimiento y uno de los que más ha trabajado directamente con Arne Naess²⁰⁶. Harold Glasser ha sido también hasta muy recientemente, el encargado de la edición de las Obras Completas de Arne Naess, que se esperan tener publicadas a finales del 2004.

²⁰⁵ Ibidem, p. 89.

²⁰⁶ El otro teórico de la ecología profunda que más tiempo ha pasado trabajando personalmente con Naess es David Rothenberg.

Clarificación conceptual del término “ecología profunda”.

El nombre de ecología profunda se ha aplicado sin suficiente rigor a tres contenidos distintos. Por un lado, a la *ecosofía particular de Arne Naess*, denominada Ecosofía T; por otro lado, al *movimiento social* representado por los ocho principios de la plataforma de la ecología profunda; y, por último, a la *particular aportación filosófica* de ésta a la reflexión ecofilosófica en general. Las frecuentes mezclas conceptuales entre estos tres ámbitos, junto con la insuficiente separación conceptual entre ellos, constituyen la causa principal de muchas de las interpretaciones erróneas que se han efectuado. Pero la verdad es que la complejidad del pensamiento de Naess y la gran diversidad de posturas personales entre los que han aceptado y se han entusiasmado con la ecología profunda, explica en buena medida también, el que en el ámbito conceptual, la ecología profunda ofrezca un terreno escurridizo, y esto es algo que se les debe, en justicia, reconocer a sus críticos.

No obstante, a los críticos de la ecología profunda, ésta les debe muchísimo más: por un lado, les debe una gran parte de su mismo hacerse (pues buena parte de su constitución se ha dado en el proceso de elaboración de respuestas a las críticas, al igual que las herejías fueron la herramienta de oro para que la Iglesia “creara” sus propios estatutos); por otro, les debe su maduración: las críticas han proporcionado a la ecología profunda su peso específico al ayudarle a encauzar la euforia inicial sopesando extremismos; y, por último y sobre todo, les debe la clarificación y delimitación de su alcance (de lo que es compatible con sus planteamientos y de lo que no).

A pesar de que, sin incluir sus escritos en relación con la ecología profunda, Arne Naess tiene aproximadamente treinta libros publicados, las críticas a la misma han hecho también de Naess un prolífico elaborador de respuestas. Las respuestas de Naess son en su mayoría, muy claras, breves y, en mi opinión, muy justas. Una de las principales influencias de Naess es Gandi con su método de la no-violencia, del cual, en lo que se refiere al menos al ámbito académico, Naess hace, en mi opinión, un uso excelente. Naess da la bienvenida a las críticas y les concede todo lo que les puede conceder. En

sus respuesta, Naess suele limitarse a clarificar sólo aquello que amenaza, o con dogmatizar el contenido de la ecología profunda, o con herir el pluralismo radical en que se soporta, o con disminuir el alcance de su mensaje cuando se enredan las teorías y se descuida la práctica.

¿Es la ecología profunda un movimiento social o una filosofía (una determinada articulación o explicación de la relación entre el hombre y lo que no es hombre? ¿Es Ecosofía T (el sistema filosófico particular de Naess) sinónimo de ecología profunda y, si no lo es, cuáles son las diferencias entre ambas? ¿Qué diferencia hay entre el concepto general de ecosofía y la particular Ecosofía T de Naess? ¿Es posible apoyar el movimiento de la ecología profunda sin compartir los específicos principios filosóficos del sistema personal de Naess?

La ecología profunda es un producto complejo de una mente compleja. Sin embargo, revela a la vez gran claridad y ausencia de complicación cuando se la estudia a fondo, con detenimiento; cuando se la mira desde el marco de una gestalt: de un todo que es más que sus partes, pero que no puede prescindir de ninguna de ellas, y que cambia y evoluciona con flexibilidad siguiendo la evolución y despliegue de las mismas, al tiempo que su desarrollo como totalidad reverbera en el ser y en el hacerse de cada una de esas partes.

Cuando Naess renunció a su plaza como catedrático de filosofía, después de haber trabajado durante treinta años en semántica, en filosofía de la ciencia y en la exposición sistemática de las filosofías de Espinoza y de Gandi, los signos sobre la posibilidad de una catástrofe ecológica, habían pasado con velocidad espeluznante del nivel de amenaza amarillo, al naranja e, incluso, al rojo.

Naess –dice Rothenberg- creía que la filosofía podía ayudar a esbozar un camino de salida de este caos. Para él, (la filosofía) no había sido nunca simplemente “amor a la sabiduría”, sino más bien un amor a la sabiduría (siempre) relacionada con la acción. (Pues, a su vez,) la acción, sin una sabiduría que la soporte, es inútil²⁰⁷.

²⁰⁷ Naess, A. Ecology, Community, and Lifestyle, p. 1.

En la ecología profunda, contemplación y acción son inseparables. (Y es probablemente esta profunda relación entre teoría y acción, la razón por la que la ecología profunda acabó derivando una plataforma social).

Siguiendo en esto a Kierkegaard, para Naess “todo sistema empieza en lo inmediato”. El sistema de Naess comienza en la intuición: ese tipo de conocimiento no racional que no buscamos, que se nos da sin esperarlo, sin anticiparlo. Y este “comienzo en la intuición” en el que Naess dice que se fundamenta su *sistema* filosófico, tiene mucho que ver con la resistencia de Naess a elaborar “definiciones nítidas”, “conceptos racionalmente claros”. Este “comienzo en las intuiciones” tiene también mucho que ver con el uso metodológico de una de las herramientas preferidas de Naess: la vaguedad. Y, tiene mucho que ver también con la pasión de Naess hacia el uso de términos denominados por él “sub-cero”: aquellos términos cuya sola pronunciación empapa al oyente inmediatamente, sin necesitar elaboración racional alguna. En la obra de carácter biográfico sobre Naess *Is It Painful to Think?* encontramos el siguiente comentario acerca de su libro *Ecology, Community and Lifestyle*:

Hay gente a la que le fastidia un montón el que yo pueda escribir un libro entero sobre una intuición que, ‘en ninguna parte del mismo, queda definida o explicada’. Para nuestra cultura, esta aparente falta de explicación es una especie de tormento... Pero si uno escucha una frase como “¡toda la vida es fundamentalmente una!”, uno tiene que estar abierto a *saborear* dicha frase, antes de preguntar inmediatamente ‘¿y esto qué significa?’ Mayor precisión no conlleva necesariamente mayor inspiración²⁰⁸.

Para Naess, lo que él pueda aportar como filósofo, tiene mucho más que ver con “abrir caminos nuevos” a través de la inspiración, que con “patear caminos viejos” como resultado de una clara e intensa *formación*.

Si una cosa es vaga y está abierta a múltiples interpretaciones y precisiones, lleva a la discusión y a la eliminación gradual de interpretaciones poco interesantes. Y eso es lo máximo que debemos esperar de cualquier filósofo honesto en el mundo de hoy. (...) Dentro del

²⁰⁸ Rothenberg, *Is It Painful to Think?: Conversations with Arne Næss*, p. 151.

existencialismo (por ejemplo), Zapffe²⁰⁹ no es muy conocido porque es demasiado preciso. Sus ideas disturban, tienen sentido del humor y son duras, pero son claras. Sartre, sin embargo, es tan vago y tan provocador en su retórica, que recibe muchísima más atención. También hay mucho de esto en la ciencia también. Se ve más y más.

La vaguedad de mi ecosofía reside en parte en la dificultad que conlleva la articulación de intuiciones sobre el universo. (...) Las intuiciones no necesitan ser precisas. Son la base de las visiones. Y a las visiones no las criticamos. Son lo que entusiasma a la gente, lo que la estimula²¹⁰.

Los teóricos de la ecología profunda han tratado repetidamente de que Naess *se definiera* o, al menos, de que *definiera*. Pero no han tenido suerte. Naess está completamente convencido de que el modo de crecer no es establecer vallas, sino dejar el campo abierto a la creatividad, a la *forma* personal.

Teniendo todo esto como contexto, resulta quizás más fácil entender que es posible que la ecología profunda sea a la vez movimiento social y filosofía, sin desmerecer como ninguno de los dos cuando se la considera desde el uno o desde la otra. Y también quizás, sea ahora más fácil “digerir” el que la Ecosofía T de Naess pueda ser, en cierto sentido sinónimo de ecología profunda, y en otro sentido, no. Etcétera.

Hace tiempo leí un divertido artículo en *Earth First!* sobre la pretenciosidad del término “ecología profunda”. Desafortunadamente, la terminología es importante y considero necesaria cierta clarificación.

En torno a 1971, yo empecé a utilizar tres términos: “movimiento de la ecología profunda”, “seguidor de la ecología profunda” y “ecosofía”. El término “ecología profunda” ganó lentamente aceptación en cuanto término ambiguo, bien como sinónimo de uno de esos tres términos, o bien como si correspondiera a diferentes combinaciones entre los tres. El término “ecología profunda” es útil por su brevedad –por ejemplo en los títulos- y también como sinónimo (por su cercanía) a “ecosofía”. Con este último término yo me refiero a las articulaciones de visiones totales del mundo, en parte inspiradas por la ecología (como ciencia) y en parte por el movimiento de la ecología profunda, en las que decisiones y acciones son inseparables. Es decir, una ecosofía no es una filosofía académica en la

²⁰⁹ Peter Wessell Zapffe (1899-1990): importante filósofo existencialista noruego y un amigo personal de Naess. Su obra mejor conocida se titula “Acerca de lo trágico” (1941).

²¹⁰ Reed y Rothenberg, *Wisdom in the Open Air*, pp. 104-5.

que pueda faltar una referencia cuidadosa a las consecuencias prácticas de las situaciones de la vida concreta.²¹¹

Para Naess “una ecosofía es la ‘filosofía’ propia de cada uno, un código de valores y una visión del mundo que guía las decisiones personales con relación al mundo natural”²¹².

Naess crea su ecosofía particular (T), pero no espera que se esté de acuerdo con todos sus valores ni con sus vías de derivación. [Lo que busca es] que a través de ella pueda aprenderse a desarrollar el propio sistema personal, llámese ecosofía X, Y o Z²¹³.

Ecosofía T

La ecosofía personal de Naess estaría situada, como sistema, en la base (nivel I) del Diagrama Delantal, como una visión más del mundo. En ese nivel se acoge a todas las filosofías y religiones que incorporen una actitud de respeto hacia el medioambiente.

Para Arne Naess la independencia ideológica de la ecología profunda en sí misma, respecto de filosofía particulares, es crucial. Naess acepta y valora las interpretaciones y conexiones que se han hecho entre la ecología profunda y determinados sistemas filosóficos, como por ejemplo, el de Heidegger, pero no cesa de aclarar que, aunque dentro del movimiento haya (y tenga que haber) muchos que se sientan inspirados por las conexiones entre la ecología profunda y una determinada visión filosófica, es inadecuado el priorizar la comprensión de la ecología profunda desde posturas filosóficas concretas, pues son múltiples las perspectivas que pueden darse como fundamento de ésta²¹⁴. Para Arne Naess, como ya se ha comentado, *con tal de que* exista comunión en el nivel de la plataforma (y, siempre, interpretando ésta desde los usos más generales del lenguaje), da igual *de dónde se venga* (filosófica o religiosamente, aunque de uno de estos dos sitios se tenga que venir), o *a dónde se llegue* (en tanto en cuanto las

²¹¹ Naess, A. "The Deepness of Deep Ecology", en Earth First! 10.2 (1989): 32.

²¹² Reed y Rothenberg, op. cit., p. 69.

²¹³ Ibidem.

²¹⁴ Sobre esto puede leerse A. Naess, "Heidegger, Postmodern Theory and Deep Ecology", The Trumpeter (1997).

prácticas personales y las normativas políticas que se deriven de la plataforma, no den lugar a situaciones inecológicas, lo cual sería su única limitación). Todo esto lo aplica Naess de la misma manera a su propio sistema filosófico Ecosofía T, que nunca adquiere carácter impositivo para los seguidores de la ecología profunda.

Alan Drengson presenta brevemente la ecosofía T de Naess con las siguientes palabras:

Arne llama a su filosofía última Ecosofía T. Ecosofía T está profundamente influenciada, [primero], por el movimiento noruego *friluftsliv* (un movimiento que promueve las experiencias de la vida al aire libre); [segundo] por la filosofía de la no-violencia de Gandhi y por el budismo Mahayana y [tercero] por el panteísmo de Espinoza. La T se refiere a Tvergaestein, la cabaña que Arne tiene en las montañas de Noruega, que es el lugar en el que elaboró la mayor parte de su Ecosofía T. La T se refiere también al término noruego que significa interpretación (tolkning), y que es central en la filosofía del lenguaje y de la comunicación de Arne Naess.

Una de las normas básicas de Ecosofía T es ¡Auto-Realización! (Self-Realization) para todos los seres. El Sí-mismo que debe ser “realizado” (hecho real, *más* real cada vez desplegando todas sus posibilidades) no es el sí-mismo con minúscula, propio del ego, sino el Sí-mismo con mayúscula, más amplio, el ecológico. (...) Naess dice que podemos realizar nuestro Sí-mismo ecológico de muchas maneras. Y una de estas maneras propuesta constantemente por Naess es la de extender la identificación. (...) Sobre las bases de Ecosofía T, “su” filosofía última, Naess apoya personalmente los ocho puntos de la plataforma del movimiento de la ecología profunda²¹⁵.

David Rothenberg dice que la T es especialmente valiosa por su *naturaleza personal*, lo que explica diciendo que la T es precisamente el elemento que “sugiere el que pueda haber muchas otras ecosofías (A, B, C...) que cada uno de nosotros podemos desarrollar por nosotros mismos²¹⁶”. Rothenberg insiste en la importancia que tiene para Naess el que las diferencias en las perspectivas personales no se pierdan en la unidad que exige el mínimo acuerdo necesario para que un movimiento pueda moverse con eficacia.

²¹⁵ Drengson, Alan en “Ecophilosophy, Ecosophy and the Deep Ecology Movement: An Overview”, en www.ecospherics.net/pages/DrengEcophil.html. (20 Febrero 2004), p. 5.

²¹⁶ Naess, A. Ecology, Community, and Lifestyle : Outline of an Ecosophy, p. 4.

“Cuanta más evidencia filosófica, religiosa, y científica pueda encontrarse para apoyar los valores normativos del medioambientalismo, más importante y universal será el movimiento”²¹⁷.

Es mucho más importante el que seamos capaces de alcanzar las conclusiones del sistema usando modos de sentir que nos sean personalmente familiares, que el que aceptemos todos los pasos particulares del razonamiento de Naess. Pues hay que ser consciente de que Naess está mucho menos interesado en construir un sistema que lo explique todo, que en enseñarnos a desarrollar nuestros propios sistemas a nuestra manera²¹⁸.

De hecho, en el capítulo 7 de Ecology, Community and Lifestyle, en el que Naess se dispone a entrar con más detalles en la explicación de Ecosofía T, escribe:

No tengo ninguna intención de tratar mi particular visión con especial detalle. [A lo largo de este libro] ya he dicho bastantes cosas aunque no las he conectado explícitamente con la estructura lógica de Ecosofía T. La meta principal, tal y como anuncié en el capítulo 2, es enfatizar la responsabilidad de que cualquier persona integrada se las entienda con sus reacciones hacia los problemas medioambientales contemporáneos *sobre las bases de una visión total del mundo*.

En definitiva, es un error identificar la Ecosofía T de Naess con la ecología profunda, sea como movimiento o como filosofía, pero también es un error el no-reconocimiento de la profunda interrelación entre ambas.

Ecosofía T es otro de los fundamentos, de las visiones del mundo desde el que se puede derivar la plataforma de la ecología profunda. Si la mirada al sistema de Ecosofía T puede ayudar a otros a construir o elaborar su propio sistema, genial –diría Naess. Si, por el contrario, dicho sistema no ayuda al estilo personal o no tiene suficiente relevancia para alguien, igualmente genial. Ecosofía T no es en ningún modo imprescindible para la ecología profunda.

El modelo lógico que representa Ecosofía T, lo he incluido como un apéndice al final de este trabajo. Una presentación más detallada y elaborada del mismo, nos llevaría al análisis de uno de los sistemas concretos que puede soportar el movimiento, lo que

²¹⁷ Ibidem.

²¹⁸ Ibidem, p. 5.

podría llevar a interpretaciones inadecuadas y proporcionar una interpretación del mismo incorrecta.

La plataforma de la ecología profunda: el movimiento social.

Los ocho principios de la plataforma de la ecología profunda fueron presentados anteriormente en este trabajo. La plataforma es la versión política de la ecología profunda y la que, sin duda, más interesa a Arne Naess desde el punto de vista práctico. Sin negar las profundas implicaciones filosóficas de los principios defendidos en la plataforma y sin rechazar, sino más bien provocando, un constante diálogo y clarificación de ésta, Arne Naess ve en la plataforma de la ecología profunda la herramienta más eficaz para colaborar en ese despertar la conciencia y sensibilidad ecológicas, facilitando el reconocimiento de la catástrofe ecológica en que nos encontramos y el consecuente replanteamiento de nuestro actuar hacia ella.

En el apartado dedicado a la plataforma, presenté algunas de las objeciones que se le han hecho. Filosóficamente, la crítica más importante a la plataforma ha sido la de negar el carácter de sinonimidad otorgado a los términos *valor intrínseco* y *valor inherente* utilizado en el primer punto de la plataforma en algunas de sus versiones. Acerca de esto, necesito insistir en que ese primer punto no aspira a ser calificado de *tesis filosófica*, y que se limita a expresar la concepción más básica y común que el no-experto en filosofía, es capaz de captar *a primera vista*. Estamos en el ámbito de los conceptos de significados más amplios o generales denominados por Naess To (términos sub-cero). Como ya he advertido varias veces, el interés de Naess en estos términos que permiten una interpretación inmediata (intuitiva) y no exigen alturas filosóficas, es enorme. Como también mencioné anteriormente, una de las primeras herramientas que Naess utilizó con gran ilusión en sus primeros años de carrera filosófica, fue la estadística, por sorprendente que suene. Fuertemente influenciado por Wittgenstein, Naess ha buscado incansablemente el significado común de las palabras, aquél que *todos pueden entender*. Por eso uno de sus primeros trabajos filosóficos se tituló La verdad tal y como la conciben los que no son filósofos profesionales (1938) y, por eso también, fue tan

controvertido el trabajo que realizó para la UNESCO sobre la definición de democracia, en el que presentaba con todo tipo de pruebas la enorme ambigüedad del mismo, y para el que nunca se recibió autorización para una segunda publicación, en aquel contexto inmediatamente posterior a la Segunda Guerra mundial. El título de este trabajo fue Democracy in a World of Tensions (1951).

Volviendo al problema sobre la sinonimidad entre los términos intrínseco e inherente, Naess proporciona además de las razones semánticas, una razón relativa a los problemas de traducción de los términos desde su versión original. Cuando Naess, menciona la versión más antigua del punto uno de la plataforma, dice que el término que aparecía allí estaba basado en el alemán *Eigenwert* y en el noruego *egenverdi*, que se traducen mejor como “valor en sí mismos”.

Yo quería asegurarme –dice Naess- de que la gente estuviera familiarizada con el término que yo usaba. Una minoría contestó “sí” a la pregunta sobre si ellos utilizaban esa expresión alguna vez. Dicho término (valor en sí mismo) permite una delicada nube de diferentes interpretaciones en el sentido de “percepciones”, algo de crucial importancia para el logro de un consenso satisfactorio dentro de un movimiento. (...) Después de todo, cualquier discusión sería de puntos de vista mínimamente comunes y abstractos, necesita *tanto* una formulación corta como punto de partida, *como* sucesivos comentarios más elaborados y precisos²¹⁹.

En otro artículo, Naess dice:

Me he pasado muchos años intentando que los jóvenes noruegos reconocieran la distinción entre una expresión verbal y sus significados. En un contexto concreto en el que *una* forma de designar tiene *un* significado suficientemente delimitado, yo estoy de acuerdo con que digamos que (tal forma) expresa un concepto, pero no en los demás casos. El contexto de los Ocho Puntos (de la plataforma) es tan específico que permite que las designaciones que aparecen en él, como por ejemplo la de “valor intrínseco”, hayan sido elegidas deliberadamente como expresiones que *no* representan conceptos. En esta plataforma hay espacio de sobra para conceptos diferentes que se ajusten a puntos de vista (teorías) diferentes y a prácticas diferentes²²⁰.

²¹⁹ Ibidem, p. 418.

²²⁰ Arne Naess, “Platforms, Nature, and Obligational Values: A Response to Per Ariansen”, en Witoszek, Philosophical Dialogues, p. 429. Los subrayados son míos.

George Sessions, con relación al énfasis que Naess pone en la plataforma y a las críticas al mismo recibidas por parte de los que ven el máximo potencial de la ecología profunda en la filosofía que sugiere y no en la elaborada plataforma política, dice lo siguiente:

En un sentido muy amplio, (el posible riesgo de que la ecología profunda se convierta sólo en un movimiento ecológico), es precisamente lo que Naess persigue²²¹. (...) Yo (Sessions) pienso que Naess reconoce el que *al menos* un movimiento social tiene que alzarse con una postura ecológica sin mezclas. (...) [L]os movimientos de justicia social han jugado un papel importantísimo, y han tenido éxito en numerosas ocasiones cooptando al movimiento ecológico-medioambiental. Pero (...) una de las principales metas de la ecología profunda es promover la sostenibilidad ecológica, lo que significa para Naess proteger “toda la diversidad y riqueza de formas de vida en el planeta”; en opinión de Naess desdiría de la dignidad humana el aspirar a menos”²²²

Naess, por tanto, sin dejar de clarificar que el movimiento de la ecología profunda tiene como objetivo primario la reversión de la crisis ecológica, enfatiza al mismo tiempo el que tal objetivo, sin embargo, en ningún sentido excluye o desprecia en cuanto *preocupaciones adyacentes*, las atendidas por los movimientos pacifista, feminista y de justicia social. Es una actitud de inclusión diferenciada. Grupo, sí, pero con componentes diferentes.

La aportación particular de la ecología profunda a la reflexión ecofilosófica: la unión entre teoría y práctica.

Sobre la cuestión relativa al delimitar lo más propio o lo distintivo de la ecología profunda y al establecer cuál es su aportación particular a la reflexión ecofilosófica

²²¹ George Sessions se está refiriendo aquí, en concreto, a la crítica que hace Bender a la prioridad concedida a la plataforma por parte de Naess en su obra, The Culture of Extinction : Toward a Philosophy of Deep Ecology; no obstante, esta misma crítica la han realizado también David Rothenberg y Warwick Fox.

²²² George Sessions, “Wildness, Cyborgs and the Future of the Earth: Reassessing the Deep Ecology Movement”, ponencia presentada en la International Society for Environmental Ethics. American Philosophical Association. San Francisco, 27 de Marzo del 2003. Sessions me mandó personalmente el borrador de la ponencia unas semanas antes de la fecha del Congreso, y me autorizó a citarlo.

general, se han hecho varias sugerencias. Entre las más importantes encontramos las realizadas por Warwick Fox, por Harold Glasser y por Andrew McLaughlin. Según Fox, lo distintivo de la ecología profunda se encuentra en la importancia concedida a la “amplia identificación” con todo lo existente, que Naess presenta como el rasgo más característico del individuo maduro y que se concreta en el principio de *¡Auto-realización!*, el cual ocupa con carácter de ultimidad la base del sistema creado por Naess Ecosofía T (Véase el apéndice 1). Naess no comparte esta interpretación porque conlleva la pérdida de pluralidad y de diversidad en el nivel primero (o de los fundamentos). Harold Glasser, a pesar de aceptar la gran singularidad del concepto de Auto-realización de Naess dentro de la ecofilosofía, añade, no obstante, que dicho concepto “no es ni necesario ni suficiente para caracterizar adecuadamente la peculiar aportación filosófica de la ecología profunda”²²³.

“Naess es muy específico –escribe Glasser- cuando dice que, si el movimiento de la ecología profunda es un punto de partida, sería contraproducente limitar la variedad de premisas últimas de carácter religioso o filosófico, desde las que se puede derivar la plataforma de la ecología profunda. La unidad (que se alcanza) en la plataforma, funciona como compromiso para luchar contra prácticas y normativas inecológicas, no como compromiso para compartir premisas últimas. (...) La única excepción a este pluralismo radical en el nivel de los fundamentos afectaría –según Naess- a aquellas premisas de las que pudieran derivarse posturas inaceptables desde el punto de vista del medioambiente”²²⁴.

Para Harold Glasser, la aportación más relevante de la ecología profunda a la ecofilosofía, sería la fuerte implicación y exigencia con que se dan en ella la teoría y la práctica. Según Glasser, la plataforma de la ecología profunda *contextuada* por el Diagrama Delantal, es la mejor muestra de ello. “Ninguna otra aproximación en ecofilosofía, que yo sepa, abarca una serie de principios para la sostenibilidad ecológica

²²³ Harold Glasser, "On Warwick Fox's Assessment of Deep Ecology", Environmental Ethics 19.1: p. 69.

²²⁴ Ibidem, p. 75.

tan radicales como la ecología profunda, ni está tan fuertemente orientada al activismo²²⁵” –dice Glasser.

Andrew McLaughlin, por su parte, otorga esa distintividad a la singular plataforma de la ecología profunda. Desde una preocupación más política, McLaughlin interpreta la plataforma como lo verdaderamente distintivo y original de ésta, y la caracteriza como “el corazón” de ésta. Harold Glasser, en desacuerdo también con McLaughlin, se apoya para rebatir esta tesis en dos razones: la primera es que la consideración de la plataforma como *elemento aislado* (perspectiva de McLaughlin), hace perder relevancia a lo que constituye la clave metodológica de interpretación de la misma, y que no es otra cosa que el profundo cuestionamiento o problematización que la plataforma sugiere y que es a su vez una inseparable característica de ella: la plataforma no es un dogma cerrado, es un conjunto de puntos abiertos a nuevas precisiones, interpretaciones y concreciones prácticas que estimula, a la vez la formación individual de visiones últimas susceptibles, a su vez, de posteriores cambios, precisiones e, incluso, reformulaciones. La segunda razón es que, en el contexto filosófico de Naess, no se puede aislar el “corazón” de algo que es esencialmente una *gestalt*²²⁶. Perder de vista este contexto interpretativo de *gestalt*, al estudiar la plataforma, es desnudarla de su característica más importante: su condición de sistema abierto a la interpretación, a la clarificación y a la precisión de sus contenidos.

En resumen: la dificultad que la ecología profunda presenta en la delimitación de su especificidad, está íntimamente relacionada con el poco común planteamiento personal y filosófico de Naess. Su preocupación por el desastre ecológico le hace dar prioridad al aspecto práctico de la ecología profunda materializado en la plataforma, y esto despista a los filósofos. No obstante, Naess no cesa de repetir que él ha creado, junto con Sessions, una plataforma abierta y todo lo abarcante posible: estos rasgos justifican la vaguedad e imprecisión en la formulación de sus puntos. Naess quiere incentivar la lucha contra la

²²⁵ Ibidem, p. 74.

²²⁶ Ibidem, cfr., p. 74.

destrucción medioambiental, atrayendo a todos los *atraíbles*. Y, desde su postura filosófica, la plataforma no es una pieza aislada, sino que se encuentra en un contexto y sólo desde éste adquiere significado: el sistema de Naess es una gestalt.

Como filósofo crítico, Naess devalúa los sistemas cerrados y establece un marco que reúne las características de sistema, sólo, desde el punto de vista metodológico: es decir, se va procediendo desde unos postulados básicos y no demostrables, a consecuencias prácticas. Como pluralista radical, Naess exige la máxima diversidad en el nivel de las asunciones no demostrables (principios religiosos o filosóficos). Y como escéptico (no acerca de la posibilidad de conocer –de lo que no duda en ningún momento-, sino sobre la posibilidad de encontrar *la* verdad), requiere que el principio de cuestionamiento (o problematización) profundo, se aplique tanto a las normas o principios fundamentales, como a las consecuencias concretas que se derivan de ellos. De esta manera fuerza a una continua actitud de revisión y de corrección, justificada en la constante aparición de nuevas situaciones en el proceso de hacer real el objetivo de revertir la crisis medioambiental.

Una vez *aclarados* estos aspectos iniciales de carácter conceptual, continúo ahora el recorrido por las restantes críticas recibidas por la ecología profunda. Cada una de ellas ocupa uno de los siguientes apartados.

Si hay ecologistas *profundos*, ¿quiénes son los *ecologistas superficiales*?

Un motivo de crítica hacia la ecología profunda, ha sido el uso del nombre “ecologistas profundos”, tanto por parte de algunos de los que la apoyan, como de los que no. El uso de este término se considera inadecuado por sus implicaciones semánticas, al exigir la existencia de otro grupo de “ecologistas superficiales”. Este calificativo (cuando se toma sin el contexto adecuado), suena a desprecio y a insulto y, sobre todo, invita a una interpretación errónea del adjetivo “profundo/-a”. Arne Naess ha reconocido numerosas veces lo inadecuado de este adjetivo, y ha aclarado que el calificativo de profunda que él eligió para el movimiento de la ecología considerada *de largo alcance*, se

refería exclusivamente al “nivel de cuestionamiento” con el que se analizan los problemas del medioambiente.

¿Qué han querido decir los teóricos de la ecología profunda con el término “profundo”? -se pregunta-. Una lectura mínimamente cuidadosa tanto de mis escritos como de los de otros, revelará claramente que tales escritos no implican en absoluto una clasificación entre gente concreta a la que se califica de “profunda” o de “superficial”. La conocida definición tiene que ver con los modelos de argumentación total que examinan el movimiento ecológico general. Yo he reiterado en varios artículos que el uso del término “ecologista profundo”, y, consecuentemente el de “ecologista superficial” es, si no un error rotundo, al menos una elección de términos muy desafortunada. ¿Qué tipo de argumentación se ofrece para apoyar determinadas decisiones y opiniones? ¿Por qué debería darse un cambio radical? (...) La profundidad de un modelo de argumentación la decide el ininterrumpido proceder de éste (desde el problema) hasta el ámbito de la filosofía o de la religión (causas)²²⁷.

La misión, pues, del adjetivo “profundo,-a” fue siempre la de reforzar la intensidad en el cuestionamiento público de prácticas, normativas, valores y asunciones que pueden actuar como propulsores de la crisis ecológica.

En ninguno de los escritos de Naess aparece la expresión *ecologista profundo*. En ninguno de sus escritos se presenta a sí mismo como la principal influencia en la ecología profunda. Cuando Naess habla del *fundador* o *despertador* contemporáneo del movimiento de la ecología profunda de largo alcance, siempre menciona a Rachel Carson con su obra *Silent Spring*. Naess se escapa como de la peste de la mínima insinuación que le presente como “parte” de un grupo cerrado. Y esto lo aplica a la ecología profunda también, para la que no concibe restricciones simplistas ni exclusivistas. “La ecología profunda no ha sido nunca y, con un poco de suerte, nunca será una secta filosófica”.

Nina Witoszek (editora de dos compilaciones críticas muy importantes sobre la ecología profunda), comenta con respecto a un seminario-debate organizado en Oslo en 1995 en el que se volvió a analizar la ecología profunda (y que dio lugar a la segunda de las compilaciones mencionadas):

²²⁷ Witoszek, *Rethinking Deep Ecology*, p. 114.

[Nuestro] debate de Oslo alcanzó un cómico anti-clímax, cuando uno de los participantes exigió que Arne Naess (presente en el seminario) (...) presentara, de una vez por todas, sus credenciales. Naess, para insatisfacción de todos, contestó: ‘Yo no soy un ecologista profundo. Yo simplemente apoyo el movimiento de la ecología profunda’²²⁸.

A lo largo de este trabajo yo tampoco he utilizado la expresión *ecologista profundo* (excepto en citas literales), pues he tratado de representar de la manera más fiel posible, el pensamiento de Naess y, además he sido muy consciente de estas críticas. Con relación a los teóricos y seguidores de la ecología profunda que usan el término, me gustaría decir que son muy pocas las veces (si alguna), en que la lectura contextuada de este término, lleva a interpretarlo como un opuesto a otro grupo de *ecologistas superficiales*. Aunque la crítica es ciertamente adecuada, es importante reconocer que la aplicación de “-ismos” en el lenguaje coloquial, es tan sólo una manera práctica de identificar a un determinado grupo, y de que, en pocos casos, la aplicación de dicho sufijo se hace con la intención de presentarlo como grupo “cerrado”. Y, en sentido práctico, ¡también se ahorra tiempo y papel cuando se usa la expresión *ecologista profundo*, en lugar de la de seguidor/-a del movimiento de la ecología profunda!

¿Es correcto identificar a Naess con el padre de la ecología profunda?

Algunas personas han dicho que es inapropiado identificar a Arne Naess con el “padre” de la ecología profunda. Todos los teóricos de la ecología profunda reconocen que Arne Naess no se ha identificado nunca ni como el “creador” de la idea, ni como “el primero” que ha mantenido esta actitud de cuestionamiento y problematización *profundos* hacia los problemas ambientales. No obstante, dicen, Naess es la fuente de interpretación de la “ecología profunda” como orientación ecológica contemporánea, no sólo por haber acuñado el nombre de ésta, sino por haber elaborado la lectura filosófica de la misma. Estos teóricos reconocen también la extrema complejidad (y originalidad) de la aproximación filosófica de Naess a los problemas medioambientales y, también, el grado

²²⁸ Ibidem, p. 3.

en que esa característica complica tanto la tarea de estudio como la de crítica de la ecología profunda inspirada por él (¡nadie ha sufrido las consecuencias de esto tanto como ellos!).

La reflexión de Naess sobre la ecología profunda

...soporta el peso de su formación filosófica y personal, ambas muy extensas y variadas. Arne Naess ha trabajado extensamente dentro de la filosofía: la semántica empírica y aplicada, las visiones filosóficas globales del mundo, la teoría de sistemas, la ontología de la gestalt, el escepticismo, la democracia, Espinoza, Gandi y la filosofía de la ciencia. Personalmente, la atracción y devoción hacia las montañas ha caracterizado su vida. Su práctica del alpinismo en innumerables lugares del mundo le ha permitido experimentar de primera mano, las diferentes lecturas e interpretaciones de la naturaleza silvestre elaboradas en entornos geográficos diferentes. El enfoque de la ecología profunda hacia la ecofilosofía, representa la culminación e integración en Naess de una vida de cuestionamiento filosófico, fundada con un gran activismo político y con un profundo amor por la naturaleza²²⁹

Yo estoy de acuerdo con esta apología. También David Orton en su comentario al libro Is It Painful to Think?, dice que “Arne Naess deja claro que el movimiento de la ecología profunda de largo alcance existía con mucha antelación a que él le pusiera nombre²³⁰”. No obstante, es él el que le pone nombre y el que promueve atención internacional hacia él. A pesar del reconocimiento de Naess hacia los que le preceden en esta preocupación hacia el medioambiente y hacia la relación entre los hombres y la naturaleza, pienso que es justo reconocerle como la fuente directa de inspiración de los que se decidieron a organizarse como grupo y defender los ideales presentados por él y por otros. Pero, no obstante, no puedo evitar el imaginarme a Arne Naess riéndose a carcajadas con relación a ésta *su paternidad* hacia la ecología profunda. En la entrevista que mantuve con él en Agosto del 2003, Arne Naess me dijo que él había sido un padre terrible. Siempre dedicó mucho más tiempo a sus alumnos que a sus hijos, me dijo. Naess comentó también, divertido, con relación a su propio proceso de maduración

²²⁹ Harold Glasser, “Demystifying the Critiques of Deep Ecology”, en Witoszek, Rethinking Deep Ecology, p. 90.

²³⁰ David Orton, “Revised deep ecology platform surprising and disheartening”, en Alternatives, vol. 20, nº 4, 1994, p. 40.

personal, que cuando la que sería la madre de dos de sus hijos le amenazó con dejarle -si se resistía a tener los dos hijos que eran el deseo personal de ella-, lo que él debería haber hecho era romper la relación, porque sabía de sobra en aquel entonces, que él no tenía capacidad alguna como padre. Al menos él lo ve y lo veía así²³¹. No obstante, pienso que Naess reconocería también –con el sentido del humor que le caracteriza- respecto al asunto de su paternidad, que su atención al “hijo” (intelectual) llamado *ecología profunda* ha sido mucho más satisfactoria que la dedicada a “sus otros hijos” (biológicos).

Los *pecados de omisión* de la *ecología profunda*

Otras acusaciones hacia la *ecología profunda* se refieren a lo que yo he llamado sus *pecados de omisión*. Dado que ni la plataforma ni la mayor parte de los escritos de la *ecología profunda* mencionan directamente preocupaciones o intereses humanos que son centrales para las otras dos alas de la *ecología radical* (el *ecofeminismo* y la *ecología social*), a la *ecología profunda* se le ha acusado de anti-feminista, de anti-humanista e incluso de intrínsecamente fascista. ¿Pero es realmente la *ecología profunda culpable de no hacer* (de omitir) en los ámbitos indicados por los otros dos grupos?

Harold Glasser ha dicho que estas acusaciones son errores de asociación. El hecho de que la *ecología profunda* no tenga como foco de atención principal la explotación que el varón ha llevado a cabo sobre la mujer durante siglos, no implica necesariamente que se desprecie esa tesis ni que se esté en contra de ella. Igualmente, aunque el foco central de la *ecología profunda* tampoco sean los importantísimos asuntos a los que se dedica la *ecología social* (como, por ejemplo, las situaciones de dominio de unos hombres por otros promovidas por los sistemas capitalistas), tampoco se sigue de ello el que la *ecología profunda* los obvie o no reconozca su importancia. Y, con relación al fascismo,

el hecho –por ejemplo- de que los nazis estuvieran preocupados por el bienestar de los animales y el que muchos teóricos de la *ecología profunda*

²³¹ Cfr. con Margarita García Notario, “A Meeting with a Giant”.

también expresen su preocupación por ellos, no conlleva necesariamente el que la ecología profunda tenga tendencias fascistas²³²

(Aparte de que la preocupación por los animales en sí misma no condena ni al fascismo ni a la ecología profunda).

El objetivo primario de la ecología profunda es revertir la crisis ecológica, pero no por ello desprecia las preocupaciones típicas de otros movimientos sociales como los mencionados o como el pacifista. La ecología profunda, además, siempre ha reclamado la colaboración de éstos (especialmente en la figura de Arne Naess) y ha reconocido las múltiples interpretaciones posibles con relación a las raíces (causas) de la crisis medioambiental, afirmando el intrínseco valor de complementariedad que cada uno ofrece a los demás.

En mi opinión, buena parte de la batalla entre los tres (ecofeministas, ecologistas sociales y seguidores de la ecología profunda), tiene su origen en la diferente asignación causal a la crisis medioambiental que cada uno de estos tres grupos hace. Mientras que para la ecología social, la causa de la crisis de nuestro entorno tiene sus raíces en la opresión de unos hombres por otros y en la existencia de jerarquías sociales, para los ecofeministas, la crisis del medioambiente no es sino la extensión de la explotación y maltrato recibido por la mujer por parte del varón, durante siglos. La ecología profunda indica como principal causa de la crisis ecológica el fuerte antropocentrismo y la filosofía dualista que ha caracterizado, especialmente, a la cultura occidental.

La clarificación acerca de la diferente asignación de causas de la crisis medioambiental por parte de estos tres grupos, me fuerza a hacer un paréntesis antes de continuar con la exposición de las respuestas a estas críticas, para detenerme por un momento en el concepto de ecocentrismo, asunto importantísimo para no perder de vista el marco completo de la ecología profunda y no adoptar posturas parciales. El apartado siguiente lo dedico, pues, al citado concepto.

²³² Harold Glasser, “Demystifying the Critiques of Deep Ecology”, en Witoszek, Rethinking Deep Ecology, p. 90.

Antropocentrismo, no-antropocentrismo y ecocentrismo.

Haciendo una breve síntesis de la parte de carácter histórico de este trabajo, podemos recordar que la publicidad que la catastrófica situación medioambiental recibe a partir de la publicación de Silent Spring de Carson en 1967, junto con la información cada vez más abundante sobre las profundas interrelaciones observadas en el ámbito natural, tanto entre los seres vivos como entre éstos y los no vivos, y junto con la frecuente reacción antimodernista que condenaba el uso de una razón promotora de sistemas de destrucción y de opresión humana y ambiental, crearon el caldo de cultivo para la explosión de movimientos igualitaristas y, a su vez, para lo que se empezó a identificar como la *orientación ecocéntrica* de una buena parte de los filósofos interesados en las relaciones entre el hombre y su ambiente (luego llamados ecofilósofos).

El fuerte antropocentrismo que caracterizaba hasta entonces la cultura occidental, fue señalado como una de las principales causas de la destrucción del entorno silvestre. George Sessions se apoyó enormemente, sobre todo al principio, en la crítica de Lynn White al antropocentrismo filosófico y religioso occidental, y dirigió hacia él numerosas críticas. Los cada vez más frecuentes y numerosos ataques hacia este antropocentrismo occidental y las propuestas de una visión más ecocéntrica, por parte de George Sessions y Bill Devall entre otros, llevaron a algunos a identificar a la ecología profunda con el ecocentrismo, y a éste, con una actitud misantrópica.

Pero los términos *ecocentrismo* y *no-antropocentrismo*, no son sinónimos. En los escritos de Naess queda muy claro, tanto explícita como implícitamente, que ambas posturas pueden ser mantenidas por seguidores de la ecología profunda, y que ésta (la ecología profunda) no se identifica con una postura ecocéntrica. Harold Glasser explica con enorme precisión las diferencias entre ambos términos en el mismo artículo en el que presenta la primera respuesta *institucional* a la propuesta de Warwick Fox sobre la necesidad de trascender la ecología profunda con lo que (éste) Fox había denominado *ecología transpersonal*:

El ecocentrismo representa [sólo] una subclase dentro del no-antropocentrismo. Toda valoración que no sea exclusivamente antropocéntrica, es no-antropocéntrica, pero el ecocentrismo es una forma muy particular de no-antropocentrismo. El ecocentrismo valora los ecosistemas como “totalidades” y define el término “valor” con relación al bienestar y al lograrse de estos ecosistemas. *Ceteris paribus*, tiende a no diferenciar entre el valor relativo de los diversos constituyentes de un ecosistema. El ecocentrismo supone una afirmación del valor intrínseco tanto de *cada ecosistema como totalidad*, como de cada uno sus constituyentes²³³. [El ecocentrismo] requiere, al menos en principio, el reconocimiento de *igual valor* entre los que forman parte del ecosistema y de su equivalente “derecho” a vivir y a lograrse. El no-antropocentrismo como tal, proporciona escasa o ninguna guía para determinar el valor relativo de los miembros individuales o de los ecosistemas. Sólo requiere que acercamientos instrumentales al concepto de valor no se usen exclusivamente y que los humanos no sean el único valor reconocido. Más aún: aunque es verdad que muchos o quizás la mayoría de los acercamientos a la ecofilosofía cuestionan la centralidad humana y que muchas de estas aproximaciones acogen el concepto de no-antropocentrismo, no se sigue sin embargo de ahí el que también acojan el concepto de ecocentrismo²³⁴.

Espero que estos comentarios y las citas aportadas sirvan para clarificar la postura oficial de la ecología profunda respecto a la orientación ecofilosófica denominada ecocentrismo. En los tres apartados siguientes, pues, voy a presentar las respuestas ofrecidas desde la ecología profunda a los denominados por mí *pecados de omisión* de la ecología profunda.

La ecología profunda y el fascismo

Luc Ferry, en su conocido libro Le nouvel ordre écologique: l'arbre, l'animal, l'homme. (El nuevo orden ecológico: el árbol, el animal, el hombre.), es uno de los que en ámbitos europeos más ha ayudado a popularizar la idea de que la ecología profunda es una especie de resurrección del fascismo.

²³³ El subrayado es mío.

²³⁴ Glasser, "On Warwick Fox's Assessment of Deep Ecology." en Environmental Ethics, p. 73-74.

Al comentar la plataforma de la ecología profunda, Naess dice con relación a los cambios necesarios en las normativas y prácticas actuales que inciden en la crisis medioambiental, que “hay que cambiarlo todo”. Con ese “todo” Naess se está refiriendo al radical cambio exigido por un replanteamiento de nuestra relación con la naturaleza silvestre. En posteriores comentarios a esta expresión sobre “cambiarlo todo”, ha matizado: “todo excepto las formas de gobierno democrático²³⁵”.

En un seminario en la Universidad de Oslo en el que se volvió a analizar críticamente la ecología profunda, y cuyas contribuciones fueron recogidas por Nina Witoszek en la obra Rethinking Deep Ecology (Re-pensando la ecología profunda), Arne Naess dice:

(...) profundidad no implica absolutismo ni dogmatismo. Hay una tendencia entre algunos de los que prefieren una terminología “posmoderna”, a asociar “profundidad en la argumentación” con el “fundamentalismo” en un sentido odioso. Esto es una pena. Espero que tanto hoy como mañana tengamos gente con una filosofía de la vida [que implique] un fuerte sentido de las prioridades entre los distintos valores²³⁶.

Y más adelante añade:

No hay ni un solo teórico de la ecología profunda, (...) que crea en ningún sistema de gobierno diferente del democrático. Esto no implica el que no critiquen las democracias actuales. (...) Las dictaduras, del tipo que sean, son rechazadas. Quizás el único acontecimiento que podría ser considerado peor que éste (la dictadura) por la mayoría de nosotros, sería la posibilidad de la “toma del control por parte de la naturaleza”: es decir, el que ésta se tomara la justicia por su mano²³⁷.

Con la última frase referente a que la naturaleza pueda tomarse la justicia de su mano, Arne Naess está aludiendo a los denominados “profetas mediambientales del *último día*”, los cuales, desde los años sesenta no han dejado de repetir frases del estilo de: “Si no actuamos con vigor, la naturaleza tomará su turno, lo que significa que los procesos naturales se ocuparán de la excesiva interferencia humana de una manera en la

²³⁵ Cfr. con George Sessions, "Wildness, Cyborgs and the Future of the Earth: Reassessing the Deep Ecology Movement", p. 37

²³⁶ Naess, A. “Deep Ecology in the Line of Fire” en Witoszek, Rethinking Deep Ecology, p. 114-115.

²³⁷ Ibidem, p. 111.

que la compasión por el ser humano *brillará, por su ausencia*". (Estos así denominados "profetas" se refieren, por ejemplo, a las inundaciones producidas por el crecimiento de los mares como consecuencia del progresivo calentamiento a escala global del planeta; a la aparición del SIDA y de otras enfermedades relacionadas con el debilitamiento del sistema inmune, que aparecen debido a las cada vez mayores cotas de contaminación en el aire, en el suelo cultivado y en el agua, etc.²³⁸)

Michael Zimmerman es uno de los intelectuales americanos que más ha trabajado sobre Heidegger. Desde su profundo conocimiento tanto de Heidegger como del fascismo en el que éste participó, Zimmerman niega la acusación de algunos hacia Naess, sobre la supuesta promoción de un tipo de ecofascismo en el que lo bueno para el individuo deba ser sacrificado por el bienestar del "todo ecológico".

Cualquier persona familiarizada con la historia de Naess, que incluye años de resistencia activa a los Nazis durante la ocupación por éstos de Noruega, y que tenga un mínimo conocimiento de su Ecosofía T, en la que incentiva la diversidad cultural al tiempo que rechaza el conformismo y el autoritarismo, estará de acuerdo en lo poco adecuado que resulta su descripción como ecofascista. Además Naess critica abiertamente la estructura de clases, la opresión política, el autoritarismo, el patriarcado y el militarismo que conducen al sufrimiento humano y a la destrucción ecológica. Intencionadamente además, a Naess le gusta recordar que la humanidad es una especie industriosa que está menos sujeta a las constricciones naturales (como circunstancias dadas) que otras especies, para evitar la tendencia, por ejemplo, de Kirkpatrick Sale a retratar a la ecología profunda como un "biocentrismo anti-antrópocéntrico", según el cual (la humanidad) es sólo una especie más entre otras.

Naess entiende que es necesario reducir la población humana si queremos remontar la crisis ecológica actual. La mejora del medioambiente –según él– además de mejorar la vida humana y de ser indispensable para ella, tiene valor en sí misma (primer

²³⁸ Cfr. con Arne Naess "A European Looks at North American Branches of the Movement", en Witoszek *Philosophical Dialogues*, p. 223.

principio de la plataforma de la ecología profunda²³⁹) Sin embargo, también especifica que “toda orientación política o social de tipo fascista, va en contra del requisito [en la ecología profunda] de conseguir una sustentabilidad ecológica total²⁴⁰”.

Acabar con el hambre humana es una meta tan noble para Naess, como lo es la preservación de la rica biodiversidad del planeta (ninguna eliminaría a la otra desde su perspectiva, y ambas estarían tremendamente relacionadas). No obstante, y a pesar de que estas metas no sean, como a veces se piensa, mutuamente excluyentes, es cierto que en torno a las mismas surgen conflictos que no pueden ser evitados fácilmente. Al revolver el asunto de la superpoblación, Naess ni está promoviendo un neo-maltusianismo, ni un dominio patriarcal, ni un ecofascismo. Naess no es ecofascista, y los ecologistas radicales deben informarse sobre los peligros presentados por el ecofascismo, una ideología que fuerza a los individuos a conformarse con las “leyes de la naturaleza” para promover el bien del “todo”, a costa del de muchas de sus partes²⁴¹.

Harold Glasser ha comentado que la frecuente asunción de que una reducción en la población humana para poder hacer frente a la crisis ecológica, no pueda llevarse a cabo sino con la aplicación de medidas draconianas, es un error (falacia) de tipo lógico o metodológico. ¿Por qué no aceptar el que tal reducción pueda llevarse a cabo en un margen muy amplio de tiempo (siglos) y a través, exclusivamente, de medidas democráticas?²⁴² Ninguno de los teóricos de la ecología profunda ha sugerido nada que

²³⁹Esta es otra redacción del primer punto de la plataforma, publicada con diversas versiones en distintos documentos. La mayoría de ellos han sido recogidos por Fox en Toward a Transpersonal Ecology, p. 340, nota: 53.

²⁴⁰ Naess, A. "The "Eight Points" Revisited", en Sessions, Deep Ecology for the 21st Century, p. 220.

²⁴¹ Michael Zimmerman “Human Population Reduction and Wild Habitat Protection”, pp. 234-235. Zimmerman tiene también otro artículo excelente en Beneath the Surface sobre el fascismo; y también hace otra comparación excelente entre la ecología profunda y la filosofía heideggeriana (entre otros materiales) en su obra Contesting Earth's Future: Radical Ecology and Postmodernity.

²⁴² Cfr. con Harold Glasser, “Demystifying the Critiques of Deep Ecology” en Witoszek, Rethinking Deep Ecology.

no se pueda interpretar de esta manera. Y a Naess le gusta insistir en que “él es pesimista con relación al siglo XXI, pero un optimista con relación al XXII²⁴³”.

Con la siguiente reflexión de Naess sobre algunos eslóganes creados por seguidores de la ecología profunda, que trae un poco más de luz sobre la postura de la ecología profunda en este tema, voy a cerrar este apartado.

Eslóganes como el que sugiere que el *Homo Sapiens* es sólo una especie más entre los millones de especies, confunden. Pueden ser fácilmente interpretados como un desprecio a las ricas y exclusivas características de la especie humana, en comparación con otras especies. Una educación apropiada desarrolla la preocupación tanto por los humanos como por los no humanos, aunque [sea cierto que] algunos entornos humanos hacen casi imposible una educación como la mencionada²⁴⁴.

La ecología profunda y el ecofeminismo

El ecofeminismo suele definirse como una aproximación teórica al medioambiente y a la ética medioambiental desde perspectivas feministas. Los feministas se preguntan por las causas de la opresión sobre la mujer que ha caracterizado la historia de los últimos 3.000 años, y sobre los medios que se pueden poner para librarse de dicha opresión. Los ecofeministas, por su parte, afirman la existencia de fuertes interconexiones entre la “opresión de la mujer” (sexismo), la “opresión de unos hombres por otros” (racismo, clasismo, colonialismo, etc.) y la “dominación de la naturaleza” por parte del hombre.

La meta de la ética medioambiental ecofeminista suele definirse como el desarrollo de teorías prácticas relativas a los humanos y al entorno natural, que no estén *mediadas* por el varón y que proporcionen una guía para la acción en nuestro presente *pre-feminista*²⁴⁵. Numerosos estudios feministas y ecofeministas han colaborado en gran

²⁴³ Véase Naess, "Deep Ecology for the Twenty-Second Century.", en Sessions, Deep Ecology for the 21st Century.

²⁴⁴ Ibidem.

²⁴⁵ Karen Warren, *Ecofeminist Philosophy*, 2000. Cita tomada de “Ecofeminismo” <<http://www.geocities.com/jaymezzgirl2000/Ecofeminism>>, Diciembre, 2004.

medida en el desarrollo de importantes ramas dentro de la ética, como es el caso de la llamada “ética del cuidado”.

Como en casi todo, dentro del ecofeminismo también hay orientaciones muy variadas. Por ejemplo, el *ecofeminismo cultural* mantiene que el patriarcado, en cuanto forma original de opresión, da lugar no sólo a la dominación de la mujer, sino también a la explotación de las formas de vida no humanas.

Michael Zimmerman dice en una entrevista que le hace Alan Atkisson con relación a estos ecofeministas:

Hay muchas ecofeministas –como Joanna Macy, por ejemplo- que no tendrían ningún problema en llamarse a sí mismas ecologistas profundas. Y hay algunas ecofeministas que han realizado una importante queja en contra de esto. Éstas últimas dicen que el problema real no es el antropocentrismo sino el *androcentrismo* –la centralidad del varón-. Y alegan que los 10.000 años de patriarcado han sido el último responsable de la destrucción de la biosfera y del desarrollo de prácticas autoritarias tanto a escala social como ecológica²⁴⁶.

Los ecologistas profundos aceptan el que el patriarcado haya sido responsable de mucha de la violencia contra la mujer y la naturaleza. Y aunque se oponen a la opresión de las mujeres y promueven las relaciones sociales igualitarias, los ecologistas profundos también advierten que la eliminación del patriarcado no conlleva necesariamente la curación del problema, pues uno puede imaginarse una sociedad con relaciones sociales igualitarias en las que la naturaleza aún sea usada de modo instrumental²⁴⁷.

“Es insostenible asumir –escribe Huey-li Li- el que una relación igualitaria entre hombres y mujeres, o una eliminación de la diferencia sexual por sí sola pueda evitar el que se den instituciones económicas de explotación²⁴⁸”; pues las mujeres comparten con los hombres el deseo por el confort material y, en consecuencia, son cómplices en el

²⁴⁶ Alan Atkisson, Introduction to Deep Ecology. An Interview with Michael E. Zimmerman, by Alan Atkisson, Actualizada el 29 de Junio del 2000, Website, "In Context" On line journal, Available: URL: <http://www.context.org/ICLIB/permis.htm>.

²⁴⁷ Cfr. Ibidem.

²⁴⁸ Fox, Toward..., p. 280.

origen y en el mantenimiento del capitalismo (el cual se entendería como algo negativo en este contexto).

Por su parte, los *ecofeministas sociales* y los *ecofeministas no esencialistas* han criticado de errónea tanto la identificación de las mujeres con la naturaleza, como la reinstauración del dualismo entre las mujeres y los hombres, esta vez con los hombres en el polo inferior.

Algunas ecofeministas como Rosemary Radford Reuther²⁴⁹ se presentan como parte de un movimiento que aúna al feminismo y a la ecología profunda; otras como Val Plumwood, no admiten ninguna relación con la ecología profunda, a la que critican como androcentrista (centrada en el varón y confinada en exclusiva a las perspectivas masculinas)²⁵⁰. Hay también otras como Karen Warren que afirman que el planteamiento de Arne Naess es altamente compatible con las posturas ecofeministas, mientras que los de George Sessions, Warwick Fox y otros, se separan radicalmente de ellas²⁵¹.

En mi opinión –escribe Arne Naess–, no se da incompatibilidad entre las metas del feminismo y las de la ecología profunda. Por supuesto, este tipo de compatibilidad e, incluso, de cooperación no implica el acuerdo de todos los seguidores de la ecología profunda con todos los ecofeministas. (...) Por ejemplo mi Ecosofía T reserva un lugar muy prominente para el ecofeminismo (...) [pues éste] es una consecuencia directa de sus tres normas básicas (...): “¡Maximización de la auto-realización!”, “¡No explotación!”, “¡No sujeción (sometimiento)!²⁵²”.

Sólo el estudio del ecofeminismo y de su relación con la ecología profunda, constituiría un libro por sí solo, y un detalle minucioso del mismo no puede llevarse a cabo aquí²⁵³. No obstante, un aspecto que pienso que merece la pena destacar, es la

²⁴⁹ Véase su artículo “Ecofeminism” en <http://www.spunk.org/library/pubs/openeye/sp000943.txt>

²⁵⁰ Más información sobre este debate puede encontrarse en Warwick Fox, “The Deep Ecology-Ecofeminism Debate and Its Parallels”.

²⁵¹ Véase Karen Warren, “Ecofeminist Philosophy and Deep Ecology”, en Witoszek, *Philosophical Dialogues*, 255-69.

²⁵² Arne Naess, “The Ecofeminism versus Deep Ecology Debate”, en Sessions, *Deep Ecology for the 21st Century*, pp. 270-271.

²⁵³ El artículo de Patsy Hallen “The Ecofeminist-Deep Ecology Dialogue”, representa la síntesis más completa tanto de las críticas que la ecología profunda ha recibido desde posturas feministas y ecofeministas, como de las respuestas y contra-críticas que la ecología profunda ha dirigido a

acusación a la ecología profunda desde posturas ecofeministas, de insuficiente apreciación del hecho de que la naturaleza no está meramente “ahí fuera” en un paisaje precioso o en un manantial contaminado, sino en nuestros cuerpos vivos. La obra de Dolores LaChapelle, por sí sola (donde tiene lugar un análisis muy detallado del cuerpo y de la importancia de las prácticas rituales) sería un ejemplo muy interesante de réplica a dicha crítica²⁵⁴. Que yo sepa, el cuerpo “como tal” no ha sido hasta el momento objeto de una atención especial por nadie más entre los seguidores de la ecología profunda, y pienso que es una crítica interesante y necesaria.

La última crítica que la ecología profunda ha recibido desde el ecofeminismo, ha sido la acusación de “naturismo”, en la que se sugiere que ésta (la ecología profunda) antepone con demasiada facilidad el cuidado de lo natural no-humano, al de lo humano. Harold Glasser ha contestado a esta crítica identificándola con una falacia de tipo lógico-metodológico. Para Glasser, decir que la propuesta de extensión del cuidado por parte de los humanos hacia la naturaleza silvestre, implica una reducción del cuidado hacia los primeros “es tan ridículo como defender que un padre con nueve hijos se preocupe menos por cada uno de los nueve que otro que tenga dos²⁵⁵”.

Naess responde a Warren directamente en la siguiente cita, tras la que voy a concluir esta sección.

Mi fuerte énfasis en los individuos es inherente en la distinción entre los términos *importancia* y *valor intrínseco*. Las características de los ecosistemas pueden tener una *importancia* enorme para los individuos sin que por ello adquieran *valor inherente*. El agua tiene una importancia incalculable para los humanos –y para los peces- pero yo no hago nada estrictamente por el agua en sí misma. Lo que Warren llama “naturismo” es, en mi opinión, un punto de vista extremo incompatible con el movimiento de la ecología profunda. Algunos de los que apoyan el movimiento de la ecología profunda, tienden a hablar *como si* todo lo

las anteriores. Es un artículo muy breve y fácil de leer cuyo principal foco es destacar el carácter de complementariedad de ambos grupos. Dicho artículo se encuentra en, Witoszek y Brennan, Philosophical Dialogues, 274-280.

²⁵⁴ Las obras más importantes de LaChapelle con relación a este tema son: LaChapelle, Sacred Land, Sacred Sex, y Earth Wisdom (Consúltese la bibliografía)..

²⁵⁵ Witoszek, Rethinking Deep Ecology, p. 113.

“natural” fuera bueno, o defienden que los humanos deberían siempre dejar que la “naturaleza” guiara su conducta. Pero, sin duda ninguna, no consideran que los humanos no deban nunca interferir con un ecosistema (lo que desaprobaban sería una interferencia “brutal” o “desmedida” con el mismo). (...) La expresión “La naturaleza sabe más”, es un eslogan excelente, pero no una tesis. Estos seguidores [del movimiento de la ecología profunda] ni sienten que dominan la naturaleza ni que son dominados por ella. Y miran ilusionados hacia una sociedad futura que haga posible evitar los comportamientos que implican dominio en cualquiera de sus aspectos²⁵⁶.

Bookchin y Foreman: ¿Ecología Social versus Ecología Profunda?.

La crítica más “popular” hacia la ecología profunda, es la acusación de misantropía realizada por Murray Bookchin. Bookchin es y ha sido una de las figuras más prominentes en el movimiento ecológico contemporáneo, y uno de los pioneros de la ecología social a escala internacional. (Murray Bookchin es anarquista y habla “apasionadamente” sobre el anarquismo español del primer tercio del siglo XX sobre el que hizo un estudio muy detallado y tiene dos libros publicados al respecto²⁵⁷).

El ataque de Bookchin a la ecología profunda fue tan violento que obtuvo una divulgación enorme. Entre los menos expertos se extendió la idea de la existencia de desacuerdos irresolubles dentro de la Ecología Radical y creó los estereotipos por los que se conoce popularmente a la ecología profunda y a la ecología social.

A pesar de un aparente acercamiento inicial entre Bookchin y las cabezas del movimiento de la ecología profunda en América, Bookchin dirigió por primera vez en 1987, una dura (e inesperada) crítica a los, en aquel momento, cabezas gestantes de la ecología profunda, en el Congreso de Académicos Socialistas (Socialist Scholars Conference). Kirkpatrick Sale, que formaba parte del mismo panel en el que Bookchin expresó su crítica, comenta su sorpresa en aquel momento al escuchar a Bookchin acusar a los seguidores de la ecología profunda de pertenecer a “la parte del movimiento

²⁵⁶ Arne Naess, “The Ecofeminism versus Deep Ecology Debate”, en op. cit. p. 272.

²⁵⁷ Dichas obras son To Remember Spain : The Anarchist and Syndicalist Revolution of 1936 y The Spanish Anarchists : The Heroic Years, 1868-1936.

ecológico en América que errónea y peligrosamente está desviando la atención de tareas [vitales] como la eliminación del capitalismo y la reestructuración de las clases sociales²⁵⁸”. “Hasta ese momento –dice Kirkpatrick Sale- yo había pensado, sincera e ingenuamente, que Bookchin y yo estábamos en la misma onda (y, desde luego, como amigos); que había solamente *un* gran movimiento ecológico y que compartíamos una postura esencialmente similar con relación a la destrucción medioambiental del planeta²⁵⁹”.

Poco después de realizar esta primera crítica, a finales de Julio del mismo año, Bookchin arremetió sin disimulos un ataque directo a la ecología profunda, aprovechando el discurso que dirigió en el encuentro nacional de Los Verdes, en Amherst, Massachussets. El título de esta ponencia iba directamente “al grano”: “Ecología Social versus Ecología Profunda”.

Por contraste con la *clase* y el *estilo* que hasta entonces habían caracterizado las presentaciones públicas de Bookchin, (a las que Sale describe como “elegantes, desapasionadas y bien preparadas²⁶⁰”), en esta ocasión Bookchin perdió –podríamos decir- la compostura y utilizó un tono extremadamente amargo e insultante. A continuación presento una amplia sección de este artículo, en su versión publicada en Philosophical Dialogues, de Nina Witoszek. Bookchin dice así:

Las grandes diferencias que se ven en nuestros días dentro del llamado “movimiento ecológico”, se están dando entre una cosa vaga y sin forma, invertebrada y que, con frecuencia, se contradice a sí misma llamada Ecología Profunda, y un cuerpo de ideas largamente desarrollado, coherente, y socialmente orientado al que se debe llamar Ecología Social. La Ecología Profunda cayó entre nosotros recientemente colgando de un paracaídas. Representa una mezcla estrafalaria entre Hollywood y Disneylandia y está aderezada con homilías que alternan el Taoísmo, el Budismo, el espiritualismo, la nueva Cristiandad y, en algunos casos, el eco-fascismo (...). La “Ecología Profunda”, a pesar de su retórica social, no concede el más mínimo papel al hecho de que nuestros problemas

²⁵⁸ Kirkpatrick Sale, “Deep Ecology and Its Critics” en Witoszek and Brennan, Philosophical Dialogues : Arne Næss and the Progress of Ecophilosophy, p. 213. Este artículo fue publicado por primera vez en The Nation (14 de Mayo de 1988): 670-674.

²⁵⁹ Ibidem, 213.

²⁶⁰ Ibidem, p. 213.

ecológicos tengan sus últimas raíces en la sociedad y en sus problemas sociales. Predica un evangelio de “pecado original” que maldice a una especie (...) llamada “humanidad” (...) Esta vaga e indiferenciada “humanidad” es vista esencialmente como una cosa fea, “antropocéntrica” -presumiblemente un producto maligno de la evolución natural-, que está “superpoblando” el planeta, “devorando” sus recursos, destruyendo su naturaleza silvestre y la biosfera. Todas estas cosas, a las que en un vago sentido se llama “naturaleza” se alzan frente a una constelación de cosas no naturales llamadas “seres humanos” con sus “tecnologías”, “mentes”, “sociedad”, etc. (...) Resulta muy fácil olvidar que de este tipo de cruda eco-brutalidad, surgió un Hitler que, en el nombre del “control de la población”, con una orientación racial, puso de moda teorías de sangre y suelo que transportaron a millones de personas a campos de exterminio como el de Auschwitz. Ese mismo eco-brutalismo reaparece ahora, medio siglo después, entre los que se profesan “ecologistas profundos”, los cuales creen que se debería permitir morir de hambre a la gente del Tercer Mundo y que se debería excluir de la frontera a los indios inmigrantes de Latinoamérica, pues suponen una enorme carga para “nuestros” recursos naturales (donde “nuestros” significa americanos)²⁶¹.

El artículo mantiene este tono hasta el final. Bookchin, justificó este ataque tan impresionante a la ecología profunda, en las declaraciones de carácter misantrópico que en diversos medios públicos habían realizado algunos activistas del grupo *Earth First!* que se autodefinían como “ecologistas profundos”. El caso más representativo es el de Dave Foreman, al que me referiré en un instante.

Steve Chase cuenta que muchos activistas que escucharon a Bookchin entonces, bien de primera mano o a través de otros, empezaron a preguntarse (dado un ataque tan feroz) si realmente las diferencias entre ambos grupos de ecologistas radicales podían ser tan marcadas. Algunos representantes de la ecología profunda (la mayoría miembros de *Earth First!* con Foreman a la cabeza) respondieron a Bookchin y se organizó un debate en el que los ecologistas sociales acusaban a los de la ecología profunda de misántropos, y éstos a los primeros de antropocentristas²⁶². El debate no tardó en reflejarse en las

²⁶¹ Murray Bookchin, "Social Ecology Versus Deep Ecology", en Witoszek, Philosophical Dialogues, p. 283.

²⁶² Cfr. Bookchin, Foreman y Chase, Defending the Earth: A Dialogue between Murray Bookchin and Dave Foreman, pp. 8-13.

páginas de las revistas y publicaciones académicas más populares²⁶³. “Quizás nunca antes se había dado un debate político tan extendido sobre la interrelación entre la ética medioambiental, la filosofía de la naturaleza y la teoría social radical”, dice Steve Chase.

Desde 1981 había estado Ronald Reagan de presidente de los Estados Unidos, y su época ha sido calificada como una de las más desastrosas y laxas con relación a la aplicación y respeto de normativas medioambientales. Fue durante su gobierno cuando algunos activistas del movimiento *Earth First!*, comenzaron a ser perseguidos por el FBI (que se había infiltrado en *Earth First!*) y a ser denunciados como ecoterroristas.

El día en que el FBI arrestó a Dave Foreman con cargos de “terrorismo” en 1989, quedó claro que el movimiento de la ecología radical estaba entonces bajo ataque oficial y la necesidad de una unidad principal entre todas las alas del movimiento, a pesar de sus diferencias se hizo cada vez mayor. Para contraatacar la tradicional táctica del FBI de “divide y vencerás”, Bookchin y Foreman aceptaron la invitación por parte de la Learning Alliance a encontrarse en público, de cara a mostrar su solidaridad, su reconocimiento mutuo del territorio común que pudiera ser definido entre ellos y para explorar sus mutuas diferencias políticas de una manera que mostrara públicamente el que los ecologistas profundos y los ecologistas sociales podían escucharse entre sí y aprender el uno del otro.²⁶⁴

Este debate fue publicado en el libro Defending the Earth en 1991. En dicho debate, Dave Foreman pidió disculpas por las afirmaciones misantrópicas que había realizado y lamentó el haber utilizado una terminología inadecuada. Murray Bookchin expuso los aspectos en los que coincidía con Foreman, pero siguió calificando a la ecología profunda de biocentrista, insistiendo en las implicaciones misantrópicas de esta teoría y condenándolas, y acusó de nuevo a la ecología profunda de atacar a la ciencia y

²⁶³ Entre dichas publicaciones se encontraban: *Earth First!*, *The Nation*, *Utne Reader*, *Z Magazine*, *The Guardian*, *Socialist Review*, *Environmental Ethics*, *Mother Jones*, *Green Perspectives*, *Our Generation*, *Whole Earth Review*, *Green Letter*, *Omni*, *The New York Times*. También quedó reflejado en el popular libro de Christopher Manes *Green Rage*.

²⁶⁴ Bookchin, Foreman and Chase, op. cit., p. 22.

de promover la vuelta del ser humano a posturas del Pleistoceno, por su tendencia al misticismo naturalista²⁶⁵.

Como mencioné más arriba, desde la ecología profunda hubo numerosas respuestas a estos ataques. Algunos como Sessions, Devall y Fox criticaron la orientación fuertemente antropocéntrica de Bookchin. Otros ofrecieron respuestas con tono más conciliador y fundamentalmente lamentaron la profunda separación entre ecología profunda y ecología social que se había falsamente transmitido a la opinión pública. Arne Naess escribió una carta a Bookchin en Agosto de 1988 que nunca fue contestada, y un artículo en respuesta al de Bookchin que he citado parcialmente al comienzo de este apartado. Ambas respuestas de Naess están publicadas en Philosophical Dialogues. Arne Naess and the Progress of Ecophilosophy, editado por Nina Witoszek y Andrew Brennan en 1999.

Entre 1987 y 1991, el debate interno entre los ecologistas de un tipo u otro, se mantuvo al rojo vivo. Los ataques de misantropía hacia la ecología profunda, se igualaron con los ataques de antropocentrismo hacia la ecología social, y con los esfuerzos conciliatorios de miembros de ambos grupos. Ambas partes fueron demasiado lejos en sus acusaciones al otro *bando*. Claramente, fue éste un momento de pasión que dañó mucho, en unos aspectos, y que ayudó también mucho en muchos otros. Después de los iniciales *ataques a quemarropa* que se llevaron a cabo por parte de quienes defendían una postura u otra, los intelectuales de ambos grupos que habían militado en las líneas del extremismo (en una dirección u otra), suavizaron sus posturas, clarificándolas y dando lugar a uno de los momentos de intercambio intelectual más rico de la historia del pensamiento sobre el medioambiente.

Una de las últimas publicaciones de ensayos críticos sobre la filosofía de la ecología profunda es el libro Beneath the Surface, editado por David Rothenberg, Eric Katz y Andrew Light. Varios de los artículos de este libro lamentan la distancia creada

²⁶⁵ El otro crítico que describió la ecología profunda como *misticismo naturalista* fue J. Baird Callicott en “The Search for an Environmental Ethics” (La búsqueda de una ética medioambiental). A Callicott le responde Naess en su artículo “The Eight Points Revisited”, en Sessions, Deep Ecology for the 21st Century, p. 217.

por algunos teóricos de la ecología profunda (especialmente nombran a George Sessions), entre la ésta y la social y, en sus artículos, proporcionan un amplio número de argumentos destacando cómo las coincidencias entre ambos grupos superan con mucho las diferencias. David Rothenberg, en concreto, ha destacado siempre el carácter complementario tanto de estos dos movimientos de la ecología radical entre sí, como entre ellos y el ecofeminismo. Por ejemplo, cuando elogia el libro de Michael Zimmerman Contesting Earth's Future, Rothenberg dice: “La fuerza principal del libro de Zimmerman es que muestra cómo la ecología profunda, el posmodernismo, el ecofeminismo, la psicología transpersonal y el movimiento de la Nueva Era se complementan entre sí²⁶⁶”.

Para Naess –escribe Sessions- el movimiento de la ecología profunda, el pacifista y el de la justicia social, son movimientos separados que pueden y deben unificar fuerzas (para “cambiarlo todo”) bajo la bandera general del Movimiento Verde. (...) Los seguidores de la ecología profunda, defiende Naess, “deben concentrarse en los asuntos específicos que se relacionan con la crisis ecológica (incluyendo sus consecuencias políticas y sociales) 267” (...) “La interdependencia (de los tres movimientos) –continúa Sessions citando a Naess- no elimina sus diferencias. (Y) no podemos ser activistas en los tres a la vez. Debemos elegir. Apoyo a todos, desde luego, pero trabajo principalmente en uno²⁶⁸”.

Al final de este trabajo, incluida como un apéndice, se encuentra traducida la carta completa de respuesta de Naess a Murray Bookchin en 1988. La inclusión de esta carta, - además de ofrecer la respuesta concreta de Naess a las acusaciones recibidas por la ecología profunda- pretende facilitar un ejemplo gráfico del especial estilo de Naess en sus réplicas a asuntos académicos, y de su particular uso en estos contextos del principio de no-violencia de Gandi.

²⁶⁶ David Rothenberg, citado en la contraportada de Zimmerman, Contesting Earth's Future: Radical Ecology and Postmodernity.

²⁶⁷ Naess, “Politics and the Ecological Crisis: An Introductory Note”; “The Third World, Deep Ecology and Wilderness”, y “Deep Ecology for the 22nd Century”, citados en Sessions, “Wildness, Cyborgs and the Future of the Earth: Reassessing the Deep Ecology Movement”.

²⁶⁸ Naess, “The Ecofeminist versus Deep Ecology Debate”, p. 270 cit. en Sessions, “Wildness, Cyborgs and the Future of the Earth: Reassessing the Deep Ecology Movement” (Consúltese la bibliografía).

A lo largo de este trabajo he hecho ya varias incursiones en la presentación de la postura de la ecología profunda sobre el papel y el valor otorgados al ser humano en toda esta reflexión orientada hacia los problemas con el medioambiente. Nuevas citas de Naess y de otros teóricos de la ecología profunda, aparecerán en esta presentación de críticas a la ecología profunda y, confío que la información global aportada en este trabajo sirva para sustituir la etiqueta de misantropía que ha llevado, y para proporcionar un conocimiento más objetivo y completo de la reflexión intelectual aportada por la ecología profunda.

La crítica desde el Tercer Mundo de Ramahandra Guha.

Uno de los primeros párrafos del artículo más importante en el que se publicó la crítica de Guha a la ecología profunda, representa de la siguiente manera la *coerción* que Estados Unidos lleva a cabo en los países llamados tercermundistas:

Woodrow Wilson destacó en una ocasión que los Estados Unidos eran la única nación idealista en el mundo. Es precisamente este idealismo lo que explica el celo y la pasión de esta fuerza casi imparable con la que los americanos han buscado imponer su visión de la buena vida al resto del mundo. Los economistas americanos imponen al resto del mundo sus marcas de energía intensiva, de capital intensivo y de desarrollo orientado a las relaciones de mercado. Los espiritualistas americanos, salvadores de almas, guían a los paganos hacia uno u otro de sus cultos fanáticos (...). Los propagandistas americanos exportan la ética de los contenedores de un solo uso, desde vasos de plástico a automóviles.

Por supuesto, otras gentes han sido las que han tenido que pagar por los frutos de este idealismo.²⁶⁹

Ramahandra Guha hizo una crítica a la ecología profunda que se popularizó como *la* crítica a ésta desde el Tercer Mundo. En ella, Guha dice que “el estilo de vida americano”, es el “estilo de muerte de India, Somalia y Brasil”, entre otros países. Guha acusa a los medioambientalistas americanos de inventarse la idea de Parques Nacionales,

²⁶⁹ Ramahandra Guha, "Radical Environmentalism Revisited", en Witoszeck, Philosophical Dialogues, p. 474.

para luego intentarla vender a otros países. Guha advierte que hay que tener mucho cuidado hacia los aparentemente nobles y desinteresados motivos por parte de los biólogos americanos conservacionistas y de los ecologistas profundos, pues tales motivos esconden una gran ambición territorial, que es el control físico de áreas de naturaleza salvaje en sitios diferentes de su propio territorio americano²⁷⁰.

Michael Soulé (la cabeza más importante entonces entre los biólogos conservacionistas, y un seguidor del movimiento de la ecología profunda), es fuertemente atacado por Guha por incentivar la compra de terrenos y especies raras en otros países, con fines de investigación²⁷¹.

La crítica más importante de Guha se dirige hacia lo que él entiende como una defensa indiscriminada de la naturaleza en estado salvaje. Para Guha tal defensa es, además de otra manera de promocionar el turismo americano, una farsa a favor de la cual se expulsa a pueblos y culturas indígenas de sus asentamientos originales, “por el bien de los tigres y otras especies de este estilo”²⁷².

Comentando el libro de Raymond Bonner At the Hand of the Man (Disponible para el hombre), Guha dice que el conservacionismo americano no es sino una forma peligrosa y ambiciosa de un nuevo tipo de colonialismo que defiende, por ejemplo, el que los africanos *necesiten* la ayuda del hombre blanco y que las especies raras *necesiten* ser protegidas, mientras que, lo que en realidad se protege, es “el placer” de los blancos en visitar a estos animales en sus parques protegidos y sus zoológicos²⁷³.

Porque el propagandista y el banquero americanos, sueñan con un mundo en el que todos, sea el que sea su color, sean americanos en el aspecto económico (conduzcan coches, beban Pepsi, y tengan una nevera y una lavadora). El misionero que ha descubierto a Jesucristo, quiere que los paganos también compartan su descubrimiento. El conservacionista quiere “proteger al tigre (o a la ballena) para la posteridad”. El problema es que espera que sean “otros” los que se sacrifiquen por ello.

Los procesos desplegados por el imperialismo verde, son en su mayoría irreversibles. El consumidor al que se bombardea con

²⁷⁰ Cfr. *ibidem*, p. 474.

²⁷¹ *Ibidem*, p. 475.

²⁷² *Ibidem*.

²⁷³ *Ibidem*.

propaganda, persuadiéndole para que coma en Kentucky Fried Chicken, siempre puede decir “una vez y no más”. El hindú que se ha convertido al protestantismo, siempre puede decidir retornar a su fe original. Pero los habitantes pobres tradicionales a los que se expulsa de sus tierras, en aras del conservacionismo, están condenados a una vida como refugiados ecológicos en chabolas: una vida que, para esta gente de bosque, es un paso previo a su muerte²⁷⁴.

Entre las muchas respuestas que, a favor o en contra, suscitó su artículo, Guha destaca la carta de treinta páginas de Naess, en la que “(Naess) se sintió obligado a asumir responsabilidad por las ideas que yo había puesto en el banquillo, a pesar de que yo había distinguido entre su postura y las de sus intérpretes americanos”²⁷⁵.

Un resumen de esa carta de Naess aparece publicado como artículo en Philosophical Dialogues de Nina Witoszek²⁷⁶. En ella Naess comienza lamentando la interpretación que Guha hace de la ecología profunda (como culto misantrópico hacia lo salvaje) y echa de menos el que no se mencione ninguno de los problemas que muchas poblaciones indígenas se están causando a sí mismas y a la comunidad global, debido al uso de técnicas agrícolas y de deforestación (muy diferentes de las tradicionales, debido a la presión que reciben desde las nuevas expectativas del mundo moderno), que son ecológica y socialmente insostenibles en las actualidad. Naess dice que Guha presenta problemas relativos al entorno en términos equivalentes entre América e India, lo que es incorrecto debido a la diferente interpretación y soluciones a estos problemas en cada uno de los países mencionados. Con respecto al presunto “culto hacia la naturaleza” por parte de la ecología profunda denunciado por Guha, Naess escribe:

Existe una potencial visión del mundo, una ecosofía, que implica cierto culto, o, al menos, una metafísica sobre la naturaleza salvaje. Aldous Huxley, Paul Shepard y Gary Snyder han publicado contribuciones muy valiosas sobre ello. Pero el movimiento de la ecología profunda, de acuerdo con la caracterización que recibe en el documento de los Ocho Puntos (...), no implica la aceptación de ninguna ecosofía concreta. Ergo: contrariamente al argumento de Guha, no implica ninguna metafísica ni

²⁷⁴ Ibidem, p. 477.

²⁷⁵ Ibidem, p. 473.

²⁷⁶ A. Naess, "Comments on Guha's "Radical Environmentalism and Wilderness Preservation: A Third World Critique", en Witoszek, Philosophical Dialogues, p. 325.

ningún culto a la naturaleza como componente necesario de dicho movimiento²⁷⁷.

Naess advierte también sobre la diferencia entre el uso de los términos “naturaleza salvaje” y “naturaleza libre”. Naess señala que suele ser el segundo término el que más se utiliza cuando se discuten espacios naturales del Tercer Mundo. La diferencia entre ambos términos es muy importante pues “ ‘naturaleza libre’ es compatible con que se dé habitación humana, con tal de que se asegure que tal habitación no se convierta en dominante”. Aunque Naess reconoce la ambigüedad del término “naturaleza libre”, indica que éste “implica un contexto dependiente del compromiso entre los humanos y los demás habitantes naturales²⁷⁸”.

Para Naess, no tiene mucho sentido el que se establezca un conflicto a largo plazo entre los hombres y las demás especies.

Nosotros hacemos muchas cosas por el bien de nuestros hijos y por nuestro propio bien. Regamos las flores por el bien de las flores y por el nuestro propio. (...) Al menos en un sentido, el centro de responsabilidad y de preocupación de los humanos son los propios humanos: ¡Todos somos antropocéntricos!²⁷⁹

El biólogo venezolano Stephan Harding, residente e investigador del Centro de Estudios Ecológicos Schumacher de Inglaterra, responde a la confrontación entre Naess y Guha, ofreciendo ejemplos, por un lado, de miembros de la ecología profunda que han ayudado a defender los intereses locales de comunidades tribales y que se han opuesto a las demandas establecidas por normativas guiadas sólo por un miope beneficio económico; y, por otro, de organismos de conservación que reconocen que las áreas de naturaleza salvaje no pueden ser defendidas sino con la ayuda de los indígenas que viven en ellas y, que defienden el acceso de estas gentes locales a las áreas salvajes. Según Harding, y para terminar esta sección, el imperialismo conservacionista no existe hoy por hoy, ni entre las principales empresas de conservación.

²⁷⁷ Ibidem, p. 327.

²⁷⁸ Ibidem.

²⁷⁹ Ibidem, p. 328.

Crítica de Al Gore a la ecología profunda en Earth on the Balance.

Al Gore fue el vicepresidente del gobierno americano durante el mandato completo de Bill Clinton (de Enero de 1993 a Enero del 2001). Al Gore publicó su libro Earth on the Balance (La Tierra en equilibrio) unos meses antes de salir elegido como vicepresidente del gobierno de Clinton, pero su preocupación por el medioambiente y su lucha activa desde el Congreso de Estados Unidos para salvar el medioambiente global, se remonta a finales de los años sesenta.

En Earth on the Balance, Al Gore dice que los motores de la civilización humana, han llevado a ésta a las puertas de la catástrofe. Al Gore defiende que sólo un replanteamiento radical de nuestra relación con la naturaleza silvestre puede salvar la ecología terrena para futuras generaciones.

A finales de los ochenta y principios de los noventa, los ecologistas americanos, tanto teóricos como prácticos, se encontraban en plena batalla con los gobiernos, primero, de Reagan y, luego, de Bush (Senior), los cuales no estaban dispuestos a aceptar las advertencias sobre el desastre medioambiental y lo negaban y ridiculizaban en tantas oportunidades como tenían. Al Gore mostró una gran valentía y puso ciertamente en riesgo su carrera política, con la presentación de un libro que, frente a los múltiples políticos y líderes de empresas que insistían en que la amenaza ecológica no era real, demostraba el grave riesgo en que se encontraba la calidad del suelo, la del aire y la del agua.

El análisis de la crisis ecológica que hace Al Gore, mostraba cómo ya entonces los problemas ecológicos locales, empezaban a revelar una influencia de carácter global; y decía que las raíces de esta crisis están conectadas con todos y cada uno de los aspectos de nuestra sociedad contemporánea: las causas son políticas, históricas, científicas, económicas, psicológicas y religiosas. Con un análisis muy original, Al Gore comparaba la crisis medioambiental con la situación en una familia disfuncional, sugiriendo que la civilización humana debía curarse a sí misma –psicológica y espiritualmente- si quería

ayudar al medioambiente. Y según Al Gore sólo una movilización a escala mundial podrá salvarnos del desastre.

El análisis de Al Gore y sus sugerencias de cara a paliar la crisis medioambiental, no pueden ser más similares a los de la ecología profunda y, de hecho, varios teóricos de la ecología profunda han incluido a Al Gore dentro de sus filas. No obstante, la crítica que hace Al Gore sobre la ecología profunda, muestra que, desde su perspectiva, él no considera tener nada que ver con ésta.

En Earth on the Balance, “los ecologistas profundos” reciben una crítica muy severa, aunque limitada y determinada por las afirmaciones misantrópicas de Dave Foreman y de otros miembros de *Earth First!*. En las páginas que Al Gore dedica a los ecologistas profundos, denuncia lo que él interpreta como una actitud de desprecio y de odio hacia el ser humano y, en consecuencia, la rechaza. Al Gore se inspira en la tradición cristiana del “siervo bueno” que cuida las propiedades que le ha confiado su señor, en su interpretación del papel del hombre hacia la naturaleza no-humana.

El periodista Jordan Fisher-Smith, en una entrevista muy interesante a Al Gore, le dice que él (Fisher-Smith) considera injusta la crítica a la ecología profunda que Al Gore ha hecho en su libro. Al Gore reconoce haber tratado a la ecología profunda como “hombre de paja”, como alguien que realmente no tiene nada que ofrecer, ni de quien hay nada que temer.

Aunque en su libro Al Gore dice explícitamente que esa actitud misantrópica que condena no puede aplicarse a todos los que apoyan a la ecología profunda, señala como su punto fundamental que “nosotros, los seres humanos, pertenecemos a esta tierra, y tenemos un rol único y muy especial dentro de la red de la vida²⁸⁰”.

Pienso que a estas alturas en este trabajo, el lector no tendrá grandes problemas en admitir la absoluta carencia de enfrentamiento entre los postulados de Al Gore y, al menos, los de Arne Naess con relación al puesto que ocupan los seres humanos en la ecología profunda. El libro de Al Gore ha sido elogiado por parte de todos los teóricos de

²⁸⁰ Jordan Fisher-Smith, “Environmentalism of the Spirit: An Interview with Senator Al Gore” en http://arts.envirolink.org/interviews_and_conversations/AlGore.html

la ecología profunda (varios de ellos lo han utilizado como libro de texto o consulta en sus clases), y se han limitado a lamentar la interpretación presentada por Al Gore en su libro, como una lectura parcial de la postura de la ecología profunda en este aspecto. Con lo dicho, doy por terminado el comentario a esta crítica.

Crítica de Jesús Ballesteros en Ecologismo Personalista

Jesús Ballesteros dice que, en general, se pueden reducir a tres las interpretaciones contemporáneas sobre la relación entre el hombre y la naturaleza: el *antropocentrismo tecnocrático* que concibe al hombre como independiente de la naturaleza y que usa la tecnología para dominarla; el *biologismo* que entiende al hombre tan sólo como un animal más desarrollado; y la *ecología personalista* que es la interpretación creada por Ballesteros y que interpreta la relación hombre-naturaleza siguiendo la doctrina del pensamiento cristiano monoteísta.

Dentro de esta clasificación *tan* general, Ballesteros coloca a la ecología profunda dentro de la interpretación denominada biologismo. (Los escritores americanos que adoptan esta perspectiva, utilizan el nombre de biocentrismo, el cual yo considero más apropiado). Esta clasificación es inadecuada para la ecología profunda, al menos por dos razones. La primera, porque según han explicado Naess y los principales teóricos del movimiento, la ecología profunda (como doctrina, filosofía o ideología) admite una enorme pluralidad en el nivel filosófico o ideológico, pudiendo estar radicada tanto en visiones panteístas, como cristianas, como budistas. Con ello, gente con raíces cristianas puede sumarse al movimiento de la ecología profunda, pero también, gente para la que el máximo valor o la primera premisa no-cuestionable sea el valor de lo vivo en general (como ocurre en el biocentrismo). No sería, por tanto, incoherente el que hubiera gente cuyos fundamentos últimos fueran tan dispares como el monoteísmo y el biologismo (según lo presenta Ballesteros), pero que apoyaran a la ecología profunda, desde sus perspectivas particulares y auto-excluyentes (en ese nivel, claro).

La segunda razón por la que es inadecuado identificar a la ecología profunda con el biologismo, es la de que el biologismo no representa tampoco los fundamentos últimos de muchos seguidores de la ecología profunda, empezando por Naess, quien en su propuesta de replanteamiento de la relación hombre-naturaleza silvestre, asume una interrelación básica entre todo lo existente y otorga un valor principal a todo lo que existe (además de lo vivo), por el hecho mismo de existir (lo cual expande la asignación de valor a todo lo existente como posibilidad dentro de la ecología profunda, aunque no se imponga como criterio y aunque esta asignación de valor no sea idéntica en todos los órdenes). Para estos miembros de la ecología profunda, el biologismo es una representación insuficiente de sus presupuestos filosófico-ideológicos, en tanto en cuanto, además de aplicar valor a lo vivo, puede hacerlo también a lo inerte.

Ballesteros aplica a la ecología profunda también las declaraciones misantrópicas de William Aiken, de Dave Foreman y de otros miembros del grupo *Earth First!*. Ballesteros, haciéndose eco de todas estas declaraciones extremistas, e identificándolas por error con la ecología profunda, afirma que ésta entiende el hambre como consecuencia del destino y como algo inevitable (al estilo de los socialdarwinistas)²⁸¹. Ballesteros dice además que, según la ecología profunda, la reducción e incluso la eliminación de vidas humanas es indispensable para la subsistencia de la vida en general²⁸².

Con relación a estas acusaciones, se debe aclarar que ninguno de los teóricos de la ecología profunda las apoyan. Michael Zimmerman dice:

El hecho de que los teóricos de la ecología profunda hayan apoyado a menudo los valientes esfuerzos (...) de los miembros de *Earth First!* por proteger bosques antiquísimos y otras zonas salvajes de ser cortados o dañados en algún sentido, no excusa la no distinción entre los escritos de estos teóricos de la ecología profunda y los excesos retóricos de unos pocos activistas de *Earth First!*²⁸³.

²⁸¹ Jesús Ballesteros, *Ecologismo Personalista*, p. 22.

²⁸² *Ibidem*, 23.

²⁸³ Zimmerman, *Contesting Earth's Future : Radical Ecology and Postmodernity*, p. 168.

Los grupos activistas que, en ocasiones adoptan posturas extremas, reciben constantemente alabanzas y críticas. Muchas de sus acciones son buenas y deben ser elogiadas. En ocasiones sus metas u objetivos pueden ser buenos, pero utilizan medios inapropiados para conseguirlos, y tales medios deben entonces ser criticados y rechazados. Los teóricos de la ecología profunda han reclamado su derecho a alabar acciones de activistas conducentes a parar acciones abusivas sobre el medioambiente y, al mismo tiempo, a criticar e incluso denunciar acciones de los mismos grupos que utilizan medios inapropiados o, en ocasiones, criminales. El propio Bookchin (probablemente el teórico y ecologista que más ha criticado las declaraciones misantrópicas de miembros de *Earth First!*, y el que más las ha usado para atacar a la ecología profunda), ha mostrado también su apoyo a *Earth First!* cuando sus acciones merecían reconocimiento y ánimo²⁸⁴. ¡Y nadie, sin embargo, identifica a Bookchin con *Earth First!* !.

Ballesteros dice que la ecología profunda exalta la vida salvaje y olvida la naturaleza cultivada por el hombre²⁸⁵; que aborrece la agricultura y que niega que el hombre sea el único ser capaz de cuidar la naturaleza silvestre. Ciertamente la ecología profunda concede un enorme valor a la naturaleza libre, salvaje o no cultivada, pero ni desprecia ni olvida la naturaleza cultivada por el hombre: de hecho, un gran número de gente que se identifica como miembros de ésta, forman parte de o apoyan el movimiento llamado biorregionalismo, que promueve una agricultura de carácter local que respeta las condiciones locales o regionales del suelo y las necesidades de éste, evitando el abuso innecesario del mismo (por ejemplo disminuyendo al máximo el monocultivo), y colaborando en el mantenimiento de la máxima diversidad en las plantas y condiciones de la zona local en la que uno se encuentre.

Ballesteros no ha sido el único que no ha entendido adecuadamente el principio de igualitarismo biosférico de Naess.

El principio de igualitarismo biosférico... se ha interpretado a veces erróneamente como si implicara que las necesidades humanas no deberían tener nunca prioridad sobre las no-humanas. (Dicho principio) no ha

²⁸⁴ Bookchin, Foreman y Chase, Defending the Earth, pp. 121, 124 y 125.

²⁸⁵ Ballesteros, Ecologismo Personalista, p. 23.

intentado sugerir nunca nada semejante. En la práctica, tenemos, por ejemplo, una obligación mucho mayor hacia lo que está más cerca de nosotros y esto implica obligaciones que, en ocasiones, implican matar o dañar a los no-humanos²⁸⁶.

Para reforzar la postura hacia los hombres desde la ecología profunda, Naess sugirió el siguiente eslogan: “Extensión del cuidado a lo no-humano; profundización en el cuidado a los humanos”²⁸⁷.

Ballesteros pone juntos también a Lovelock y a Naess (lo que también es inexacto) y denuncia el que hayan sugerido “un (determinado) máximo número” de humanos en el planeta, como medio para preservar ecológicamente el planeta. Sobre si Lovelock ha hecho una afirmación así, no tengo suficiente información, aunque es bastante probable (Lovelock ha sido uno de los que ha defendido abiertamente que los hombres son un cáncer para el planeta). Con respecto a Naess, tal afirmación es un error que también han cometido algunos seguidores de la ecología profunda (y cuyas citas podrían perfectamente haber sido la causa del error de Ballesteros con respecto a esta información). En su artículo “A European Looks at North American Branches of the Deep Ecology Movement”, Naess dice:

Yo, personalmente, no he afirmado nunca, en contra de lo que sugieren Sale y otros, que 100 millones fueran suficientes como número ideal de población humana, y tampoco he postulado ningún otro número²⁸⁸.

Naess explica que el único momento en el que él ha hipotetizado sobre números concretos, fue en una ocasión en que se estaba llevando a cabo una intensa reflexión sobre este tema en particular en Noruega. Respecto a ello, Naess dice que lo único que él hizo entonces

para provocar una mayor reflexión, [fue presentar] preguntas como la siguiente: “¿Qué argumentos tenemos contra la tesis de que 100 millones

²⁸⁶ Naess, “The Deepness of Deep Ecology”, en *Earth First!* 10.2 (1989): 32, p. 170; también pp. 166-169.

²⁸⁷ Entrevista de Jon Sumbly a Arne Naess, Australia, en <http://csf.colorado.edu/mail/deep-ecology/mar98/0019.html>

²⁸⁸ Pp. 223-224.

de personas en la Tierra serían suficientes para alcanzar las metas últimas de la vida humana?”²⁸⁹.

Naess también comenta que

...entre la gente que ha pensado sobre la situación actual (respecto a números concretos de población humana), hay un gran acuerdo en que la estabilización de una población significativamente menor que la actual, no supone una amenaza para el hombre; por el contrario, (se considera que esta reducción) ayudaría a lograr las máximas aspiraciones de la humanidad, incluyendo el mantenimiento de una profunda diversidad cultural²⁹⁰.

Ballesteros dice también que la ecología profunda critica el monoteísmo dirigiéndole la misma acusación de dualismo que al humanismo, en su defensa del igualitarismo biosférico²⁹¹. Con respecto a esto, lo único que puedo decir es que a lo largo de mis lecturas y estudios de la ecología profunda, no he encontrado ni una sola crítica ni al monoteísmo ni a ninguna otra forma de religión. El monoteísmo es una visión perfectamente compatible con las metas perseguidas por la ecología profunda, y una de las bases filosófico-religiosas más frecuentes entre los miembros de ésta.

La relación hombre-naturaleza denominada por Ballesteros “ecologismo personalista”, representa en mi opinión, en primer lugar, una aportación enormemente valiosa en la promoción de una nueva sensibilidad ecológica dentro de los círculos cristianos. Y, en segundo lugar, una interpretación de la relación hombre-naturaleza, coherente con la doctrina católica que, en ningún sentido se opone con la ecología profunda tal y como la presentan sus principales teóricos. No me cabe duda de que si éstos tuvieran acceso a la obra de Ballesteros, lamentarían la errónea y parcial interpretación llevada a cabo hacia la ecología profunda, pero incorporarían sin problemas al ecologismo personalista entre sus filas.

²⁸⁹ Ibidem, p. 224.

²⁹⁰ Ibidem, p. 224.

²⁹¹ Ballesteros, Ecologismo Personalista, p. 24.

Douglas Tompkins: Chile.

Douglas Tompkins es un millonario americano que ha estado siempre entusiasmado con la naturaleza silvestre y a quien produjo enorme admiración el mensaje de la ecología profunda. Tompkins se convirtió en amigo personal de Arne Naess y, desde entonces, ha financiado numerosos proyectos relacionados con la ecología profunda (principalmente dedicados a financiar traducciones de libros de Naess, la publicación de sus obras completas y otras investigaciones académicas sobre ésta).

A principios de los años noventa Tompkins compró más de 300.000 hectáreas de bosque tropical en Chile y las convirtió en un Parque Nacional. Esto suscitó en Chile una controversia enorme entre los que apoyaban este tipo de planes que preservan la naturaleza libre, y los que consideraban a Tompkins como una amenaza, no sólo porque se especulaban cosas del tipo de que “las bases militares americanas van a instalarse en el territorio comprado por Tompkins para hacerse con Chile”, sino porque, además, se pensaba que este ceder territorio a un americano por parte del gobierno chileno, sólo podía ir en detrimento de los chilenos. Enseguida se conoció la relación de Tompkins con la ecología profunda con lo que a las críticas anteriores se añadió la acusación de misantropía “al pertenecer a un grupo que eleva la naturaleza a niveles celestiales, mientras desprecia al ser humano”.

Se pueden encontrar docenas de artículos (el 95% de ellos en websites chilenas) relacionados con “el caso Tompkins”, expresando la enorme controversia existente aún hoy en torno a dicho terreno. A continuación presento una carta de Douglas Tompkins publicada por el Washington Post el 21 de Diciembre de 1996, en la que Tompkins contesta a las principales y más corrientes acusaciones recibidas desde Chile. Pienso que proporciona una interesante información transmitida directamente por Tompkins, y con ella voy a cerrar este apartado.

Titular: Douglas Tompkins responde a las alegaciones.
Fuente: The Washington Post
Fecha: Diciembre, 21. 1996.
Autor: Douglas Tompkins.

"No hay secretos para salvar el bosque tropical"

Pido disculpas por haber sido un poco lento en responder a un artículo escrito específicamente sobre mí, pero nosotros vivimos en un lugar muy aislado y acabamos de recibir una copia de la primera página con la historia "El regalo del bosque tropical levanta sospechas".

Hay unos cuantos errores serios que necesitan ser corregidos. En primer lugar, la sugerencia de que yo empecé a comprar tierras en Chile silenciosamente, pasa completamente por alto sin tenerla en absoluto en cuenta, mi extrema transparencia desde el principio en 1991, cuando antes de comprar nada, visité al ministro encargado de la administración de tierras y a su sub-secretario y les expliqué la idea. Cuando obtuve permiso del gobierno para invertir 25 millones de dólares en la preservación de tierras y bosques en Chile, fue anunciado en una revista de información pública del gobierno. Fui (también) al gobernador de la región y le expliqué todo directamente; luego, en 1992, colaboré con la televisión estatal en un programa de media hora en primera línea sobre nuestros planes, lo cual fue televisado por cuatro millones de chilenos, lo que supone el 25% de la población de este país. A una actitud así, no se la puede llamar secretismo; sobre todo, si no quieres que suban mucho los precios.

Yo no he "atacado" la industria del salmón, tal y como reporta su periódico. El asunto empezó con una granja adyacente a la nuestra que arroja pescados muertos en nuestras tierras, corta nuestros árboles, ensucia las playas y mata leones marinos ilegalmente y además con arrogancia. Nosotros intentamos que se comportaran como vecinos decentes, requiriéndolo, primero, educadamente y, más tarde, a través de una denuncia.

Nosotros no tenemos ningún plan de convertirnos en una "colonia de auto-sustentamiento", algo absurdo en el mundo moderno, aunque tenemos una granja que nos proporciona una buena parte de nuestra comida, al igual que hacen millones de chilenos que viven en el campo rural.

Su artículo no menciona el que el movimiento ecológico que está emergiendo en Chile tiene millones de seguidores, ni que nuestro proyecto también disfruta de un enorme apoyo público y por parte de muchos movimientos de base, a pesar de la oposición que hemos encontrado en algunas élites del poder. Y aunque algunos que se oponen a nosotros están unidos por determinados segmentos de la Iglesia, nuestra fundación en Chile está encabezada por un obispo católico.

Por último, que yo sepa, los teóricos de la Ecología Profunda nunca han puesto los árboles por encima de los humanos; lo único que han dicho es que la protección de árboles y animales hace más digno a un humano. San Francisco de Asís hablaba también de un modo muy similar.

Douglas Tompkins.

Ken Wilber: La ecología profunda y el concepto de jerarquía

Ken Wilber es uno de los escritores americanos más influyentes en la actualidad. Sus estudios sobre la evolución de la conciencia y sobre psicología transpersonal, le han convertido en uno de los líderes intelectuales de ambos movimientos. Ha publicado prolíficamente y sus obras han sido traducidas a más de veinte idiomas.

Aunque la crítica de Wilber a la ecología profunda aparece en varias de sus obras, en la exposición de esta crítica voy a referirme sólo a su último libro Sex, Ecology and Spirituality (Sexo, Ecología y Espiritualidad), dado que en él hace una compilación detallada y muy extensa de toda su obra anterior.

Apenas comenzado este libro (de casi novecientas páginas), uno de los temas tratados en detalle por Wilber es la crisis ecológica y los grupos filosóficos que la han analizado y ofrecido posibles soluciones. Wilber presenta la ecología profunda y el ecofeminismo como las más importantes de estas ecofilosofías y explica que ambas se remiten a la visión dual del mundo, extendida y universalizada por la filosofía moderna que inaugura Descartes, como causa de la actual crisis ecológica. Nuestro mundo actual representa esa visión dual del mundo en cuanto que “separa –dice Wilber- drásticamente la mente del cuerpo, los valores de los hechos, el espíritu de la materia, la cultura de la naturaleza, los pensamientos de las cosas, lo humano de lo no-humano²⁹²”. Unas líneas después, Wilber indica que estas ecofilosofías mantienen como única vía de curación del planeta, la sustitución de esa visión fracturada del mundo por otra de carácter holístico, de carácter más relacional, que honre a la Tierra y que esté menos arrogantemente centrada en el hombre²⁹³.

Wilber introduce la presentación de estas ecofilosofías advirtiéndole que, aunque las citas con que abre esta sección, (seleccionadas de entre los más importantes escritos tanto de los seguidores de la ecología profunda como de los ecofeministas), “puedan sonar a romanticismo y poesía”, según Wilber ambas “hunden sus raíces en la más rotunda evidencia científica”.

Unas líneas después, Wilber desarrolla su crítica a estas ecofilosofías, poniendo un énfasis especial hacia la ecología profunda. Según él, “los que hablan de la ‘red de la vida’ están sólo acertados en la mitad de su planteamiento y están equivocados en la otra mitad²⁹⁴”. Wilber analiza cuidadosamente, primero, la parte acertada de estas ecofilosofías y, para justificarlas, presenta buena parte de la fundamentación científica

²⁹² Ken Wilber, Sex, Ecology, Spirituality: The Spirit of Evolution, p. 12.

²⁹³ Cfr. *Ibidem*.

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 14.

proporcionada por el grupo de ciencias generalmente incluidas bajo el título “nueva ciencia”. Ésta incluye los sistemas científicos más recientes como la física cuántica, la teoría de sistemas, y la teoría del caos, entre otras. Estas ciencias, según Wilber “defienden que ‘todas las cosas están conectadas entre sí’, (y) que la red de la vida (que se da *de facto*) es una conclusión científica y no simplemente religiosa²⁹⁵”.

La parte errónea de estas ecofilosofías tiene que ver, según Wilber, con la eliminación del concepto de jerarquía. Según él, “[t]odo tipo de teóricos, desde los ecologistas profundos a los críticos sociales, desde los ecofeministas a los pos-estructuralistas modernos, han pensado que la noción de jerarquía no sólo es indeseable, sino que se alza como una causa de buena fe para la dominación social, la opresión y la injusticia²⁹⁶”. No es fácil olvidar la dura crítica al concepto de jerarquía que el posmodernismo ha llevado a cabo (con muy buenas razones), haciéndose eco de los efervescentes movimientos igualitaristas (o anti-totalitarios) de los años sesenta y setenta. Wilber, siguiendo la definición de jerarquía utilizada en psicología moderna, en teorías evolutivas y en la teoría de sistemas, Wilber dice que una “jerarquía es simplemente una gradación en el orden de los acontecimientos, *según su capacidad holística*. En una secuencia de desarrollo, lo que es un *todo* a un determinado nivel, pasa a ser *parte* de ese todo en el nivel siguiente²⁹⁷”.

Wilber presenta un magnífico estudio del concepto de jerarquía apoyado en las aportaciones de la nueva ciencia y hace una detallada presentación del concepto científico de *holon*. Este concepto lo acuñó Arthur Koestler para referirse a lo que, siendo una *totalidad* o un *todo* en un contexto, es simultáneamente una *parte* en otro contexto. Desde esta perspectiva,

una jerarquía normal es simplemente un orden de holones que aumenta, ocurriendo un aumento en el todo y en la capacidad de integración (del átomo a la molécula, de ésta a la célula, y de la célula al organo, por ejemplo). (...) Cuando se dice, por tanto, que ‘el todo es más que la suma de sus partes’, ese ‘más’ significa jerarquía. No significa

²⁹⁵ Ibidem, p. 15.

²⁹⁶ Ibidem, p. 15.

²⁹⁷ Ibidem, p. 25.

dominio fascista; significa una mayor (o más profunda) posesión de cosas en común, la unificación de los hilos sueltos en una red real, que une las moléculas en células y las células en organismos. (...) Una jerarquía normal no es simétrica, pues el proceso se da sólo en un sentido, no en el inverso: las bellotas se convierten en encinas, y no viceversa²⁹⁸”.

Una jerarquía normal, además, según Wilber, tampoco es linear.

Apoyado en el modelo de Riane Eisler, entre otros, Wilber estudia las diferencias entre dos tipos de jerarquía: una, llamada de dominio, y que es la reconocida por la ecología profunda, por el ecofeminismo y por tantos otros grupos pro-igualitarismo; y otra llamada normal por Wilber (y de “actualización” por Eisler), que es la representada por el holon, y la que impregna tanto a los sistemas vivos como a los no-vivos, según la ciencia nueva.

La crítica de Wilber fue para mí enormemente interesante. A lo largo de mis lecturas, no me había encontrado ningún escrito de los teóricos de la ecología profunda en el que se trabajara el concepto de jerarquía (aunque tampoco me había encontrado con nadie que negara explícitamente su existencia). Entiendo que la omisión de dicho concepto, junto con las escurridizas connotaciones semánticas del término introducido por Naess “igualitarismo biosférico”, pueden, en cierto sentido, hacer ver a los seguidores de la ecología profunda, como unos representantes más del grupo de los llamados “tierras sin relieve”, nombre otorgado por Wilber a los grupos concentrados en la visión *igualitarista* de lo real. Sin embargo, volviendo al contexto en el que se desarrolla la ecología profunda, considero importante hacer dos aclaraciones.

La primera y la más sorprendente para mí, pues es el mismo Wilber el que nos informa de ello sólo unas páginas más adelante en su libro, es la curiosa paradoja, de que Arne Naess no cabe dentro de este grupo. Wilber dice que Naess es el único que se salva de ese apellido (“tierras sin relieve”), pues en su libro, Ecology, Community and Lifestyle, explica que el concepto de jerarquía es la alternativa para evitar los extremismos planteados entre los planteamientos filosóficos atomistas por un lado, y los holistas por otro. Hablando de la Sonata Patética de Beethoven y de sus tres

²⁹⁸ Ibidem, p. 27.

movimientos, de los que la mayor parte de la gente sólo conoce el segundo (Adagio), Arne Naess dice que este segundo movimiento

es, genuinamente, un todo en sí mismo y la experiencia de cada tono, se verá decisivamente influenciada por el movimiento completo. Pero, normalmente, la experiencia será diferente si la gente conoce la sonata completa. Los movimientos son totalidades subordinadas, *gestalts subordinadas*, como una parte de la realidad musical. Dentro de cada movimiento habrá a su vez grupos de tonos que forman totalidades de contraste. Tenemos por tanto un amplio ámbito de *gestalts*, en una vasta jerarquía. Podemos, entonces hablar de *gestalts* de orden inferior y de *gestalts* de orden superior. Esta terminología es más útil que hablar de totalidades y de holismo, porque induce a que la gente piense con mucho más detalle en las relaciones entre los todos y sus partes. [Y también] facilita la emancipación de las tendencias marcadamente atomistas o mecanicistas del pensamiento analítico²⁹⁹

La segunda aclaración se refiere a la importancia también concedida por Arne Naess a la interpretación semántica *amplia* de los términos que utiliza y que da, además, prioridad a la lectura no-técnica de los mismos. Sobre esto convendría quizás recordar la importancia de la inclusión de la cláusula “como criterio”, en el principio sobre el igualitarismo biosférico del documento seminal de Naess. Como indiqué entonces (véase el apartado correspondiente) dicha cláusula añadida en la propuesta del término “igualitarismo biocéntrico”, implica un giro de 180° en su interpretación, y hace perder a dicha propuesta su carácter cerrado o dogmático.

Con estas aclaraciones no pretendo en absoluto menoscabar la aportación de Wilber. Personalmente pienso que el trabajo de Wilber es magnífico y revolucionario en muchos aspectos. Creo que su advertencia sobre las “tierras sin relieve” en que pueden convertirse los movimientos que llevan al extremo los planteamientos igualitaristas es acertada y legítima, y un buen recordatorio de las dos caras que (al menos) tiene una moneda (sea real o simbólica, como en este caso).

²⁹⁹ Naess y Rothenberg, Ecology, Community, and Lifestyle, pp. 57-58.

Cierro aquí esta presentación de las que, en mi opinión, constituyen las críticas más relevantes dirigidas a la ecología profunda. Como señalé al inicio de este apartado, estas críticas son uno de los tesoros más valiosos con los que ha contado la ecología profunda. Gracias a ellas, la ecología profunda ha clarificado muchos de sus argumentos y de sus posiciones. Las críticas han permitido también distinguir en muchos casos entre la postura particular de Arne Naess y las de otros teóricos del movimiento. Creo, además, que a través de las respuestas proporcionadas por Arne Naess, muchos contenidos sobre su persona y su pensamiento han recibido una enorme ayuda para su interpretación. Y pienso que las respuestas de Arne Naess (siempre conciliatorias), han ayudado a otros teóricos de la ecología profunda a moderar sus posiciones, que, en algunos casos, rayaban en cierto extremismo desde el que, irónicamente, no estaban colaborando con respecto a las metas del movimiento medioambiental, sino distanciándose y distanciando a otros de ellas.

En este trabajo los protagonistas de la ecología profunda que más han salido a relucir han sido sus teóricos: los que han “puesto patas” a este proyecto en el ámbito académico. Ellos constituyen una minoría, frente al gran número de personas que, tanto en Estados Unidos, como en Canadá, como en Australia, están realizando innumerables actividades de carácter práctico para “pasar la voz” y urgir a organismos políticos de carácter nacional y local, a esmerarse en el cuidado de este planeta de todos. La presentación de estas iniciativas es, sin duda, uno de los principales “ausentes” de este trabajo, pero su inclusión también hubiera excedido los límites razonables que todo escrito de este tipo debe tener.

Dentro de los teóricos de la ecología profunda hay muchos estilos, como en todo. Quizás el más crítico y el que más distancias ha provocado respecto a otros grupos ecológicos haya sido George Sessions. No obstante, quizás sin él, nada de lo que ha pasado hubiera pasado. Y, quizás, el mejor dotado para situaciones conciliatorias, haya sido el canadiense Alan Drengson. En el medio se encuentran “los críticos internos” como Warwick Fox, David Rothenberg, Nina Witoszek, Andrew Brennan y Andrew MacLaughlin. Como intérpretes y elaboradores del mensaje de la ecología profunda,

(además de los recién mencionados) encontraríamos a Gary Snyder, Bill Devall, Harold Glasser, David Suzuki, Dolores LaChapelle, Stephan Harding, Paul Shepard, Fritjof Capra, Theodore Roszak, Gus DiZerega, Max Oelschaeger y Kirkpatrick Sale, como los principales. Y entre los que más se han dedicado al aspecto práctico de la ecología profunda y a su aplicación, es obligado mencionar, por lo menos, a Joanna Macy, John Seed, Helena Norberg-Hodge, Dave Foreman, Julia “Butterfly” Hill y Douglas Tompkins. Individualmente, todos ellos tienen ámbitos de interés muy diferentes y estilos muy variados. Todos ellos, no obstante, han mostrado enorme respeto, admiración y unidad con el noruego que empezó todo este alboroto: Arne Naess. Y esta actitud es la que hace que sea el pensamiento de Arne Naess el que suele convertirse en constante punto de referencia y contraste al investigar la ecología profunda.

Los diálogos y disputas entre los teóricos de la ecología profunda y los representantes de otros grupos relacionados con la ecología, supera ahora los veinticinco años. En cierto sentido, esta cantidad puede parecer relevante. Pero si contemplamos este nuevo debate entre el hombre y su puesto en la naturaleza dentro de la historia del pensamiento humano, nos damos cuenta de que no éste no ha hecho más que comenzar.

Las ya abundantísimas publicaciones sobre el tema ecológico, pueden interpretarse como una respuesta a una situación de crisis de grandes dimensiones que afecta a los recursos humanos naturales y a las condiciones de vida humana en el planeta. Esta interpretación justificaría la atención al tema del entorno desde el punto de vista de la supervivencia física del hombre y explicaría el estudio intensivo que se está realizando actualmente sobre el medioambiente, asumiendo la dependencia entre el bienestar humano y la naturaleza que le rodea. Desde mi punto de vista, la atracción recibida por el medioambiente, revela también la gran importancia de lo físico, pero no sólo para el *bienestar* humano: también, y especialmente, para su *bien ser*. En los ya largos años de estudio (desde nuestra perspectiva) sobre los problemas del medioambiente se ha ido avanzando y descubriendo más y más implicaciones del deterioro de éste: una, que si el suelo deja de producir, el sustento humano desaparece, lo que pone en riesgo la supervivencia del hombre (y de muchas otras especies); otra, que si el aire, el agua y el

suelo están contaminados, se multiplican las enfermedades humanas físicas; otra, que las condiciones medioambientales en que viven los individuos, son una de las causas principales de muchas enfermedades mentales o psicológicas; y otra, que la relación adecuada del ser humano con su entorno es una de las vías más importantes para su estabilidad y desarrollo psicológico y espiritual. Ésta, lógicamente, no es una enumeración minuciosa de todos los aspectos que, de uno u otro modo, reflejan la transcendencia y el alcance de nuestro entorno, sino una pequeña muestra de las dimensiones tan variadas con las que se ha implicado al “asunto ecológico”.

La palabra “integración” podría representar, en mi opinión, el concepto ecológico que más transcendencia ha tenido, y el que más apoyo ha recibido desde ámbitos científicos, filosóficos y religiosos. Con dicho concepto describe también Arne Naess al “hombre maduro”. La ecología profunda y, en particular, el pensamiento de Naess ofrecen nuevos retos para la comprensión del ser humano en tanto que inseparablemente conectado con su entorno. Los rasgos más naessianos de la ecología profunda son una metodología (el cuestionamiento profundo), un nuevo (más amplio) concepto de experiencia que otorga un puesto especial no sólo al mundo material sino a nuestra dimensión material, y una fuerte exigencia de compromiso con la así llamada, crisis medioambiental. Stephan Harding reunió estos tres rasgos en un eslogan con el que trataba de condensar el mensaje de la ecología profunda. La presentación de los tres y una descripción en más detalle de la figura de Arne Naess, son el contenido de la última parte de este trabajo.

Tercera Parte: Arne Naess, su personalidad y su filosofía

Capítulo 5: Arne Naess: *experiencia* ecológica

Creo que a estas alturas de trabajo no resultará difícil reconocer que Arne Naess es un personaje tan peculiar como singular. El estudio de su pensamiento y de su figura constituyen para mí, lo que otorga más valor a este trabajo, aunque al mismo tiempo revele que lo aquí presentado es sólo una parte muy pequeña de lo que se puede decir sobre él³⁰⁰. En este intento final de ofrecer algunos aspectos más que ayudan a completar su pensamiento y el espíritu que impregna más o menos directamente, los trabajos de otros seguidores de la ecología profunda, voy a ofrecer, primero, un pequeño perfil biográfico y psicológico de Arne Naess. Y, segundo, una elaboración de los tres aspectos que en mi opinión condensan el mensaje de la ecología profunda y que abren enormes sugerencias para enriquecer, entre otros campos, la antropología y la educación. Al final de este trabajo, espero haber conseguido hacer entender lo mejor posible, las razones que hacen del estudio de la ecología profunda, una tarea tan compleja en unos aspectos, y tan simple en otros.

Arne Naess

Arne Naess nació en una de las familias más ricas de Noruega en 1912. Desafortunadamente, no conoció a su padre y tuvo una relación terrible con su madre. Sin embargo, cuando se describe a sí mismo, se considera un ser privilegiado porque tuvo la suerte de ser intensamente amado durante los primeros años de su vida, por una persona a la que su madre contrató como “nanny”, dado que la madre de Naess estaba bastante enferma y Naess era, además, el quinto hijo. Mina, que así se llamaba su

³⁰⁰ Las mejores obras para empezar a profundizar en Arne Naess son, en mi opinión, *Is It Painful to Think*, de David Rothenberg y *Life's Philosophy*, del propio Arne Naess. La traducción de ambas al castellano, es uno de los proyectos inmediatos en los que tengo previsto colaborar.

“nanny”, parecía hacer “todo lo que Arne quería”. Para que Arne se bañara, se pasaba el tiempo que fuera necesario cazando, al menos, una mosca, para poder ponerla en la bañera con él (pues, sin este acompañante, Arne no consentía en bañarse). Naess cuenta también que, cuando iban de viaje, Mina era capaz de cargar con dos maletas extras, que no tenían otra cosa que “botes vacíos con los que a Arne le encantaba jugar”. Pero toda esta atención fue “demasiado” para la madre de Naess, que despidió a Mina, “porque quería a Arne en exceso”. Y, Naess, reconoce que “nunca pudo perdonar a su madre el que le dejara sin ella”. “Desde que me quitaron a Mina, he tenido siempre mucho cuidado para no apegarme demasiado a la gente, pues me daba mucho miedo la posibilidad de perderlos, igual que una vez perdí a Mina”³⁰¹.

Al no tener padre, Naess adopta, ni más ni menos, que una de las montañas más impresionantes de Noruega, para realizar este papel. En la entrevista que tuve con él, Arne Naess me dijo que esta montaña, desde el primer momento, “se le presentó como un enorme gigante que le miraba con cariño y que le invitaba a ir hacia él”³⁰². Y que sintió “como si la montaña le estuviera asegurando que NADA le iba a ocurrir; como si la montaña le estuviera animando a acercarse a ella sin miedos³⁰³”. (Esta experiencia iba a tener, obviamente, mucho que ver con el hecho de que Arne Naess se convirtiera en uno de los alpinistas internacionales más famosos).

En Is It Painful to Think, Arne lamenta la enorme distancia que siempre ha experimentado con respecto a las personas, y que ha contrastado a lo largo de su vida con la profunda atracción y cercanía que han caracterizado su relación con el mundo natural, y con el profundo consuelo que éste (en sus más variadas formas) le ha proporcionado. A pesar de esta *distancia* que caracteriza y “que pesa” en su vida, Arne no es, sorprendentemente, un solitario y dice, por ejemplo, que a él no le gusta estar solo en su cabaña de la montaña. Su situación favorita en la cabaña es la de tener la compañía de un amigo.

³⁰¹ Cfr. con García Notario, "A Meeting with a Giant".

³⁰² Ibidem.

³⁰³ Ibidem.

Arne Naess se ha casado tres veces. Kit Fai es su esposa actual y la mujer que más años ha “durado” con él. He subrayado la palabra “durado” porque cuando mi marido y yo la conocimos en la entrevista con Naess, nos contó con mucha gracia que el mes de Septiembre siguiente se cumplirían treinta años ¡sobreviviéndose el uno al otro!. Según explica Naess en Is It Painful to Think?, el amor es “el mejor tipo de narcótico; la mejor borrachera del mundo; pero a la larga es insostenible”³⁰⁴. Por eso, la primera vez que se casó, “no estaba enamorado”: y es que “estar enamorado no otorga más garantía de que el matrimonio será mejor que si uno se casa como buenos amigos y compañeros³⁰⁵”.

“Verba vana hic loqui non licet” (Palabras vanas no están aquí permitidas), reza la frase que decora la pared del salón de la cabaña de Naess. La madre de Naess admiraba profundamente la literatura y el teatro. Pero Naess aborreció siempre el uso que ella hacía del lenguaje. Por eso, quizás, como observa Rothenberg, es tan difícil para Naess dar un paso hacia la poesía (lo que algunos han considerado que hubiera ayudado enormemente a clarificar importantes partes de su filosofía). Sin embargo, en Naess se da una profunda contradicción con respecto al lenguaje (y que es sólo uno de los aspectos en los que Naess es contradictorio): por un lado, Naess no puede evitar su pasión por el aspecto de precisión del lenguaje y, en consecuencia, por un estudio del mismo desde su “versión común” o “vox populi”: el lenguaje popular u ordinario. Por otro lado, la característica más importante de sus escritos (al menos de los de los últimos treinta años), es la vaguedad. Arne dice que “si dejas fuera las cosas no-precisas, estás *perdido en la exactitud*”³⁰⁶. Para él “una filosofía exitosa es independiente de la persona que la elabore”³⁰⁷, y, además, lo más importante de una filosofía debe ser el uso “de un lenguaje tremendamente sugestivo”³⁰⁸. “Ser un gran filósofo –para Naess- implica que uno piensa con precisión, pero no, que explica *todas* las consecuencias de sus ideas. [Pues] eso es lo

³⁰⁴ Rothenberg y Naess, Is It Painful to Think?: Conversations with Arne Naess, p. 63.

³⁰⁵ Ibidem.

³⁰⁶ Ibidem, p. 29.

³⁰⁷ Ibidem, p. 98.

³⁰⁸ Ibidem.

que hacen otros si han sido inspirados”³⁰⁹. Y de inspirar, es precisamente de lo que se trata.

Arne considera como su “principal aliado” al posibilismo: la teoría de que “puede pasar cualquier cosa”. Y el hecho de que hasta ahora las cosas hayan ocurrido de una determinada manera, no implica para él, el que no puedan ocurrir de una manera distinta mañana. A mí esto me recuerda una anécdota muy divertida que ocurrió entre unos trabajadores sociales que habían ido a asistir y a estudiar una tribu indígena de Sudamérica. Los indios se levantaban todos los días tempranísimo, para llevar a cabo un rito “de llamada del sol” (que es, según ellos, lo que hace que el sol venga todos los días). Los trabajadores modernos estaban intentando convencer a los indios de que el sol salía todos los días, hicieran ellos el rito, o no lo hicieran. Y les pidieron a los indios que no hicieran su rito un día, para demostrarles lo equivocado de su creencia. Los indios miraron divertidos a los “modernos” y, con gran delicadeza les explicaron que “era demasiado importante que el sol saliera, y que no se iban a arriesgar *para nada* con *juegucitos* del tipo propuesto”.

En Life's Philosophy Naess cuenta una anécdota de sus años de adolescente que muestra que esta convicción sobre las múltiples posibilidades existentes en cada momento, se remonta a momentos muy tempranos de su vida. La anécdota tiene que ver con el poco interés que Naess tenía por el colegio y, en particular, en este caso, por su clase de francés. Naess dice que su profesor era una persona tan amable que, en vez de suspenderle, decidió pedir al director del colegio que hablara con Naess y que le “convenciera” para que cambiara su actitud. El director del colegio, de una manera inmensamente amable le preguntó a Naess si prometía enderezarse y, al menos, hacer todo lo posible para no suspender. “Pensé durante unos pocos segundos –cuenta Naess– antes de responder, no con un directo *sí*, sino con un directísimo *no*”³¹⁰. Naess no creía en la posibilidad de prometer nada, y su respuesta fue, por tanto, coherente con sus principios. Pero lo más importante de esta anécdota es lo que ocurrió tras la respuesta de

³⁰⁹ Ibidem.

³¹⁰ Naess, Life's Philosophy : Reason & Feeling in a Deeper World, p. 26.

Naess y que le hizo tener en máxima consideración al director del colegio para el resto de su vida.

Entonces ocurrió algo inolvidable. El director, reaccionó con las siguientes palabras: “O sea, que ya veo que tú estás de acuerdo con Lutero en que el camino al infierno está pavimentado de buenas intenciones, ¿eh?”. Me quedé sin palabras, pero mi aprecio hacia el director no pudo hacerse mayor. Su increíble interpretación de mi poco flexible y mal educado *no*, fue fantástica³¹¹.

El destino de Naess, nos dice, es el escepticismo. Cuando Naess recorre su proceso de maduración en filosofía dice que tras haber llamado a muchas puertas, arribó a una “especie de escepticismo, porque había empezado a creer que era posible adherirse a cualquier tipo de sistema y esto me llevó a una filosofía de la diversidad de los estilos de vida, de la diversidad en las concepciones sobre la vida, y a la oposición a la creencia de que debería o podía haber sólo *una* visión científica del mundo”³¹². Esto nos lleva a otra de las características más salientes de Naess: su radical pluralismo. Fons Elders dice que esto (el pluralismo radical) “es más difícil que escalar montañas; pues escalar montañas altas es ciertamente muy de admirar, pero subir varias montañas a la vez, incluso si son pequeñas, es intentar tentar al mismo Dios. Y eso es lo que Arne está siempre intentando hacer”³¹³. Pues ¿qué significa exactamente ser un pluralista radical? –sigue diciendo Elders:

Significa que uno defiende todo sistema coherente sin defender que su relación con la realidad sea *la* definitiva: uno no dice “esto *es* realidad”, sino “*si* esto es realidad”. (...)

¿Acaso puede uno, tomarse por principio todos los sistemas igualmente en serio? Es imposible decir “si está bien o mal hacer esto”, pero yo pienso que el concepto de pluralidad sólo tiene sentido si uno asume una unidad dentro de las diferentes concepciones sobre la vida³¹⁴.

Y ésta es para mí otra de las aparentes contradicciones de Naess: su radical escepticismo está poderosamente anclado, me voy a atrever a decir, en una “experiencia

³¹¹ Ibidem.

³¹² A. J. Ayer y Fons Elders, Reflexive Water : The Basic Concerns of Mankind, p. 274.

³¹³ Ibidem.

³¹⁴ Ibidem, p. 275

personal” que le hace saber “que todo cuelga junto”, que yo soy parte del todo y que el todo es *parte* de mí. Y que mi participación en ese todo no es control de éste, al igual que el todo, en último término, tampoco me controla irremisiblemente (no hay determinismo) y siempre me hace sitio (cada uno tiene que entenderse con el misterio de la libertad personal).

Todas las descripciones de Arne destacan su tremendo sentido del humor. A Naess le encanta jugar y, por eso, para él, arriegarse a defender tesis altamente improbables es, principalmente, un juego. Y, si siente que ha logrado convencer a su interlocutor, entonces comienza de nuevo a confundirle desautorizando y encontrando los puntos flacos a la tesis que, un momento antes, (Naess) se había esmerado en hacer parecer irrefutable. Cuando yo me he encontrado con este tipo de situaciones a lo largo de mis lecturas, he sentido una gran admiración hacia esta actitud (a pesar de lo que a Naess se le ha criticado), porque pienso que lo que Naess está intentando hacer con gran lucidez intelectual y con humor, es honrar la parte de verdad que se encuentra en todo y burlarse del “todo concreto” que, en un caso u otro está pretendiendo “convertirse en *la* verdad”. David Rothenberg comenta sobre esto, también con excelente sentido del humor:

La preocupación creciente de Arne Naess con la ecología radica en su amor de por vida a las montañas y a otros lugares salvajes, fundido con su firme creencia en que la filosofía puede ayudar a resolver los problemas reales del mundo. Si, al final (de este apartado³¹⁵), sientes que aún no estás seguro sobre lo que significa *ecología profunda*, ¡enhorabuena!: Te encuentras entre la mayoría. Sigue siendo una etiqueta de prueba, aunque atormentadora. Si te inspira a hacer más preguntas, estás en el camino acertado y haciendo lo que Arne te pediría que hicieras. Si uno mantiene con honestidad que el profundo respeto por la Tierra implica la necesidad de trabajar representando a nuestro planeta, entonces es difícil denunciar a la ecología profunda. Realizar las preguntas adecuadas podría capacitarnos para reconciliar nuestro camino humano con los ritmos de la naturaleza con los que estamos inextricablemente unidos. Por esto, cuando la gente me pregunta: “¿Y tú, qué piensas sobre la ecología profunda?”, yo tiendo a responder parafraseando la respuesta de Gandi a la

³¹⁵ Referencia al capítulo “Defining the Deep” en Rothenberg, op. cit. p. 131.

pregunta de “¿Qué opina usted de la civilización occidental?”, de la siguiente manera: “Pues pienso que sería una buena idea”³¹⁶.

En mi opinión todas las “buenas ideas” se miden por sus “buenos resultados” y, en el caso del hombre, la única pregunta que más pronto o más tarde no se puede esquivar es la del “destino”, o, como la expresó Cicerón: “¿De dónde venimos y a dónde vamos?”. Las ideas aportadas por Arne Naess son intencionalmente vagas. Las ofrece sólo como algo que puede ser tanto un comienzo, si se quieren seguir, como un final, si no se está de acuerdo con ellas. Seguir el camino de Arne Naess es duro porque es el camino de las paradojas. Arne Naess parece estar siempre en lo ambiguo, en lo que siempre deja la puerta abierta tanto para los “si A, entonces B”, como para los “peros”. Arne Naess vive siempre en el límite: en el punto donde *algo termina* al tiempo que *algo comienza*. En sus escritos más personales, Arne reconoce con “dolor” que él no puede dejar de experimentar los dos lados de la naturaleza: el grandioso y el terrible. Los dos se alzan ante él con implacable fuerza y por eso ni absolutiza ni olvida ninguno de ellos.

Creo que uno de los eslogans favoritos de Naess es el de “Simplicidad en los medios, riqueza en los fines”, que utiliza para describir la vida de quien vive *felizmente* comprometido con la *vida*. La riqueza para Arne Naess tiene que medirse con la respuesta a “cómo te sientes”, a tu satisfacción personal, a tu sentido de logro.

Fons Elders ha hecho la descripción más provocadora de Arne Naess. Elders ha dicho que Naess es una figura escandalosa porque combina las características del “sacerdote” y del “bufón”. En Naess se combinan de una manera especial la capacidad de venerar y la de burla. La capacidad de percibir lo que tiene un peso que excede los límites materiales, de captar lo trascendente, y de devolver a esta vida el desenfado que la hace continuar, la risa que ayuda a quitar importancia y a dejar espacio a nuevas posibilidades.

Como escéptico y posibilista, Naess no deja de hacer *preguntas*. Como ser que se encuentra más cómodo en espacios naturales que en humanos, observa profundamente el concepto de *experiencia* y reflexiona sobre él. Como profundo admirador de la filosofía

³¹⁶ Ibidem.

y de la búsqueda de la verdad, su vida es un intenso *compromiso* con no comprometer a nadie en caminos sin salida, y con comprometer a todos los que pueda a iniciar nuevos caminos. La reflexión especial de Arne Naess sobre estos tres conceptos (cuestionamiento, experiencia y compromiso) ocupa el contenido de este último capítulo.

Cuestionamiento profundo, experiencia profunda, compromiso profundo

Como anuncié sin detalles más arriba, Stephan Harding elaboró un eslogan en el que condensa con gran agudeza el mensaje y la esencia de la ecología profunda: “Cuestionamiento profundo, experiencia profunda y compromiso profundo”. Yo encuentro este eslogan precioso y apropiado para soportar una descripción de la ecología profunda, pero en mi opinión, su mayor valor significativo procede de su aplicación a la figura de Arne Naess. Profundicemos, pues en el movimiento y en su fundador, guiados por esta sugerente trilogía.

El cuestionamiento profundo

Uno de los programas de radio más prestigiosos en Estados Unidos se llama *New Dimensions* (Dimensiones nuevas) y está dedicado a programas de *calidad* en los que se habla de temas intelectualmente relevantes en filosofía, economía, arte, espiritualidad, tecnología y muchos otros campos del conocimiento, del interés y de la práctica humanos. En 1998 este programa dedicó trece sesiones a la ecología profunda y a su posible impacto en el siglo XXI. Las figuras más relevantes dentro del movimiento fueron largamente entrevistadas. Michael Toms, director del programa, dice que, al preguntar a los líderes del movimiento Deep Ecology: *¿Qué es exactamente la Ecología Profunda?*, no recibe nunca una definición estereotipo de ésta. Por contraste, lo que sí se revela como *lo común* a todos los representantes de ésta, es una dirección, una actitud

compartida hacia “un cuestionar *más* profundo, hacia un continuo explorar, hacia una no-aceptación de lo dado, (o un “no” a actitudes de conformismo fácil)”³¹⁷.

“¿Por qué son tan significativos el cuestionamiento profundo y las premisas últimas en la ecología profunda?” –pregunta Ian Angus a Arne Naess en una entrevista publicada en 1997³¹⁸.

El cuestionamiento profundo –responde Naess- significa que uno se toma algo como cuestionable o como un problema antes de darle un sí final, porque lo estudia respecto a unas premisas dadas. Si uno se pregunta, por ejemplo, “¿Por qué protegemos esto y lo otro?” y contesta, “Porque es bueno para el crecimiento económico proteger esto y esto”, uno tiene entonces lo que yo llamo una conclusión, en este caso: “Debemos proteger”, y uno tiene una premisa: “El crecimiento económico”. Si uno profundiza un poco más y pregunta: “¿Por qué crecimiento económico?”, uno encuentra, quizás, que éste es bueno para el nivel de vida de la gente de su país. Uno profundiza más aún si toma, a su vez, la frase anterior como una conclusión respecto de premisas más profundas. Por ejemplo, uno concluye que la calidad de la vida crecerá si tenemos un nivel de vida más alto. Entonces, si uno se pregunta: “¿Por qué queremos una mejor calidad de vida?”, y sigue así, eventualmente uno para en lo que considera una premisa última. Y tenemos, entonces, una cadena entre premisas y conclusiones.

La profundidad en la ecología profunda se refiere a que sus seguidores están, en parte, motivados por lo que para ellos son *últimas premisas* en sus vidas: el punto más allá del cual no se puede seguir. Otros puede que no lleguen tan lejos filosóficamente, (pero puede que apliquen este rigor científicamente) y su contribución es igualmente importante. Por ejemplo, la gente que investiga las variaciones climáticas y que quizá no está interesada en una filosofía de la vida, pero que saben que el clima puede cambiar de maneras con las que podríamos no estar muy contentos³¹⁹.

Stephan Harding dice que en la ecología profunda, después de acoger

todo el conocimiento que la ecología como ciencia puede proveer, es necesario continuar en el proceso del saber, llegar al nivel de la filosofía y desde éste al de la sabiduría. Arne Naess no ve diferencia entre ciencia y

³¹⁷ Esta serie de entrevistas a los representantes de la Ecología Profunda realizadas en 1998, se tituló *Deep Ecology for the 21st Century* (Ecología Profunda para el siglo XXI), y se puede acceder a todas ellas, a través de <http://www.newdimensions.org/>

³¹⁸ Ian Angus, "Free Nature".

³¹⁹ Ibidem.

filosofía en cuanto que la segunda es tan sólo el continuar de la primera. Con la diferenciación entre lo superficial y lo profundo en ecología, Naess está reclamando la necesidad de perseguir la “sabiduría profunda”³²⁰.

Para Arne Naess, esta actitud de cuestionamiento profundo es *lo distintivo* de la ecología profunda. Warwick Fox distinguió tres sentidos dentro del concepto de la ecología profunda: el sentido formal (el cuestionamiento profundo), el sentido popular (la plataforma de la ecología profunda), y el sentido filosófico (la propuesta de *identificación* entre el hombre y el resto de la comunidad ecológica). Para Fox, como se vio más arriba, lo verdaderamente distintivo de la ecología profunda es su particular orientación filosófica, consistente en la especial aportación naessiana de la identificación personal con todos los seres, concretada en el principio de Auto-realización³²¹. Sin embargo, Naess insiste en el aspecto del cuestionar, del problematizar, como lo más relevante. Esto no elimina el que la ecología profunda, como se vio en el Diagrama Delantal, tenga, por principio, que descansar siempre en la filosofía y/o en la religión, cualesquiera que éstas sean.

En opinión de Naess, los seres humanos actúan siempre desde unas premisas fundamentales, independientemente de que las puedan verbalizar o no; (la verbalización y sistematización de estas ideas es el trabajo de los teólogos y de los filósofos profesionales -dice). Todo el mundo tiene unas asunciones básicas desde las que otorga sentido a su hacer. Naess, además, cree profundamente en la capacidad humana de hacer este mundo más humano, a pesar de que tantas veces “la humanidad”, no entendida como grupo en este caso, sino como característica, brille por su ausencia.

Al reconocer la gravedad de la crisis ecológica, el objetivo prioritario de Naess es instigar a la gente a preguntarse por los motivos últimos del diario actuar. El descubrimiento del daño que aflige a la naturaleza *que nos rodea*, a Naess le hace pensar que algo *nuestro* está simultáneamente dañado. No obstante, con relación al tema del

³²⁰ Stephan Harding, “What Is Deep Ecology?” Esta entrevista está también publicada en [http://resurgence.gn.apc.org/185/Harding 185.htm](http://resurgence.gn.apc.org/185/Harding%20185.htm).

³²¹ En el apartado Críticas a la Ecología Profunda, presenté las distintas aportaciones que ha recibido la peculiar distintividad de la ecología profunda (Véase: Clarificación del término Ecología Profunda, pp. 152-163 de este trabajo).

cuestionamiento profundo, yo me atrevería a decir que, aunque no hubiera una crisis ecológica, Naess nos seguiría animando a lo mismo, pues para él los individuos son responsables de esforzarse en dar forma y en articular sus planteamientos últimos, sus visiones del mundo, de modo que sean capaz de transmitirlos y comunicarlos a los demás en situaciones de conflicto³²². Lo que, no obstante, yo considero enormemente importante es la consideración de la crisis medioambiental como una oportunidad para pensar sobre nosotros mismos. Y desde este punto de vista, la crisis ecológica sería, simplemente, una excusa.

Naess, pues, no aplica exclusivamente esta actitud inquisitiva a la crisis medioambiental. Como sugiere en su último libro *Life's Philosophy*, esta especie de modo de *ser preguntando* lo aplica a todos los aspectos de la vida, pues la percepción de Naess es que la vida humana es un *hacerse* integral, y no una agrupación artificial de dimensiones que no tienen nada que ver entre sí. El cuestionamiento del que habla la ecología profunda y especialmente Naess, no es ni un cuestionar *puro* cerrado en sí mismo y sin salida, porque no hay interés alguno en que la haya, ni el cuestionar que lleva a “buscar responsables” (siempre otros, por supuesto), y que termina al encontrarlos (pues lo importante queda reducido a saber *quién* o *qué* está detrás de algo para, de nuevo, lamentarlo y quedarnos ahí). El cuestionamiento propuesto por Naess es *activo* en tanto que envuelve a la persona completa y es positivo: no está movido por el deseo de “de-construir” lo que han hecho otros, con la postura arrogante del quien exige que todo pase por su “filtro” personal. El cuestionamiento de Naess tiene carácter comparativo y abarcante. La convicción, inspirada en la ecología, de que “todo cuelga junto”, de que todo está relacionado, es el motor fundamental de este tener siempre preguntas preparadas, pues en el fondo es muy parecido a vivir con la preocupación (buena) de no perdernos nada: ¿qué más hay que yo no veo?, y ¿qué pueden enseñarme las percepciones de otros?.

³²² Cfr. con Glasser, "On Warwick Fox's Assessment of Deep Ecology", *Environmental Ethics* 19.1: 69-85, p. 78.

Arne Naess, en cuanto filósofo, hace del cuestionamiento profundo *su* método, su camino; en cuanto persona humana, su estilo de vida. En consecuencia su *sistema* filosófico propio, al estar sometido a esta regla del cuestionamiento profundo constante, está siempre abierto, y se modifica cada vez que cuenta con información nueva que fuerza a volver a cuestionar las premisas y conclusiones previas a la llegada de dicha información. En consonancia, su vida personal experimenta también constantes cambios.

El *sistema* de Naess se distingue de otros sistemas filosóficos de filósofos modernos, en que en su proceso de construcción, no hay nada “congelado” (no-cambiable, no-modificable o último): ni siquiera los fundamentos. Cualquiera de los niveles del sistema de Naess es susceptible de modificación en función de nueva información recibida (sea a través de la experiencia personal o por la información proporcionada por los comentarios o críticas de otros). Naess no da nunca nada por “terminado” y está siempre abierto a revisar. Esta actitud no es muy común en ámbitos académicos (ni en muchos otros), y ha provocado frecuente frustración entre los críticos de la ecología profunda, que quieren o esperan formulaciones “finales” y, en la medida de lo posible, una única interpretación posible para tales formulaciones. Naess, matiza y agradece correcciones y corrige. Con relación a esto, Nina Witoszek ha dicho que la manera en que Arne Naess funciona con sus críticos ha llevado a quienes le conocen menos a interpretarle como alguien que se desautoriza a sí-mismo.

Pero Naess no se desautoriza a sí mismo, pues como dice el refrán: “De sabios es rectificar”; ni tampoco pretende hacer de todo el mundo ni filósofos, ni científicos; pero en el marco de la crisis ecológica propone este tipo de cuestionamiento como una regla de oro para la vida personal. El ser humano, desde la perspectiva ecológica (entre otras), es siempre un ser contextual. No depende de manera determinista de su contexto, pero no puede tampoco darse sin él. La crisis ecológica ha re-iluminado la dimensión material (natural) humana, invitándonos a re-pensar nuestra “naturalidad física” y nuestra relación con otros seres naturales. Naess, desde su fuerte convicción de que todo el mundo tiene a un nivel más o menos profundo, unos planteamientos últimos, básicos, que dan sentido o refuerzan las actitudes que mantenemos en nuestra vida, invita a descubrirlos y a

examinarlos con la herramienta del cuestionamiento profundo. Todo actuar cambia cuando cuenta con nueva información (incluso si el cambio se da sólo a nivel cualitativo).

Además de la fecundidad educativa que implica en sí misma una actitud de cuestionamiento profundo, en mi opinión, el contexto ecológico en el que se inserta dicha actitud en el caso de Naess, la hace aún más sugerente. Por un lado, el profundo reconocimiento de nuestras *relaciones* (de nuestro ser relacional) abre una actitud receptiva que justifica ese estar en constante tensión (ese inquirir, ese buscar constantemente, ese cuestionar con profundidad), replanteándonos nuestras asunciones y *completándolas* incesantemente. Esto, lógicamente, también exige una profunda apertura personal al cambio, a la rectificación constante, a la vida: que no es otra cosa que una continua expansión. Por otro lado, y como veremos en detalle en el siguiente apartado, dado que para Arne Naess la razón y los sentimientos no pueden darse independientemente, el cuestionamiento profundo en el marco de la crisis medioambiental, abre una puerta nueva para re-encontrar nuestros sentimientos y nuestras emociones, aspecto central en Naess. ¿Por qué hay que hacerse preguntas más profundas? Porque tenemos nueva información: nuestro planeta está en crisis, y nosotros, en consecuencia también. No podemos quedarnos parados.

El cuestionamiento que sugiere Naess es una herramienta metodológica en un sentido, pues para Naess esta actitud de cuestionamiento debe caracterizar la conducta. Pero, en cuanto tal, no es un fin en sí-mismo, pues esto le haría un instrumento fútil. El cuestionamiento requerido por Naess nacería de unas creencias fuertemente sostenidas; lo incentivarían y alimentarían determinadas *experiencias*, y lo haría concreto (no abstracto), conectado y útil una seria actitud de *compromiso*: un deseo de cambiar, un deseo de usar los *sentimientos* que afloran de ese cuestionar.

Continúo ahora con la presentación de los otros dos aspectos del eslogan experiencia y compromiso profundos.

Experiencia profunda. Intuición y sentimientos

“Lo que está delante de nosotros y lo que se encuentra detrás,
son minucias comparados con lo que está dentro de nosotros”.

Ralph Waldo Emerson

Desentrañar el concepto de experiencia de Naess, requiere hacer una mención especial a dos ámbitos: uno, al papel central que los sentimientos y emociones ocupan en su pensamiento; dos, a su estudio especial del concepto de identificación *con todos los seres*. Empiezo, pues, con el primero de ellos.

Los sentimientos y las emociones.

Los sentimientos y las emociones ocupan un papel central en el pensamiento de Naess y en su vida, y a ellos les ha dedicado su último libro de carácter autobiográfico Life's Philosophy (Filosofía de la vida). En él, entre otras muchas cosas, Naess presenta a un nivel muy accesible, la influencia filosófica y vital de Espinoza en su vida. Naess dice que Espinoza es quizás el filósofo menos original de entre los modernos, pero el que más en serio se ha tomado las emociones y el que más profundamente ha reflexionado sobre ellas. (Quizás por esto –sugiere Naess- no ha despertado tanto interés como otros filósofos más centrados en lo intelectual). Para Espinoza, “el camino hacia la libertad lo pavimentan las emociones”. Según él sólo se progresa (en un sentido verdaderamente *humano*) a través de emociones profundas, y la *apatía* (la ausencia de *pathos*, de sentir –o de sufrir) representa para él la muerte espiritual. Aunque es difícil encontrar imágenes adecuadas para relacionar las emociones con los pensamientos, Espinoza proporciona una: la de un jinete con su caballo. “El jinete (el pensamiento) da órdenes al caballo (las emociones), pero es el caballo el que le lleva a donde quiere ir”³²³.

Pienso que es acertado decir que, en castellano (al igual que en inglés y en francés), los términos emoción y sentimientos tienen una connotación de “pasividad”: los entendemos como algo que nos pasa, como si fueran *sólo* un resultado de causas externas.

³²³ Cfr. con Arne Næss, Life's Philosophy : Reason & Feeling in a Deeper World, p. 77.

Y esto, a pesar de que la palabra emoción, está directamente relacionada en su etimología con el término movimiento (*motio*, de *movere*: mover). En contraste con esta perspectiva, Espinoza distingue entre emociones pasivas y emociones activas, y entre los términos *actividad* y *acción* (como en latín: *activitas* y *actio*). El *hacer* humano verdadero estaría representado por el término *acción*, pues éste implica el perfeccionamiento, el acabamiento de la *naturaleza*, del *ser* humano (en sentido metafísico). Por contraste, ese otro *hacer* humano que *no* tiene resonancia efectiva en el *ser*, lo representaría el término *actividad*. En la literatura contemporánea se encuentran abundantes definiciones del hombre “moderno” como autómatas, pues se critica que una buena parte de sus acciones está desprovista de *sentido*. “Nunca hemos ido tan deprisa a ninguna parte”, se ha dicho. De alguien que está en constante *actividad* (en el sentido explicado), solemos decir que “es muy inquieto; que no para”. Esta *actividad* sería interpretada por Espinoza como puramente externa, como algo que no suele tener más incidencia en el individuo que, quizás, el agotamiento físico que provoca. En consonancia con esta interpretación, Espinoza caracteriza emociones como el odio y la envidia como pasivas, pues para él, este tipo de emociones no suponen progreso humano, no continúan, no perfeccionan (completan) la naturaleza humana.

Naess está de acuerdo con la reflexión de Espinoza sobre los sentimientos, excepto en un aspecto: el escaso valor concedido por Espinoza a las emociones llamadas pasivas o negativas. Siguiendo a Espinoza, Naess rechazaría la idea de otorgar valor intrínseco a esas emociones, sin embargo, considera muy importante su valor instrumental. Naess dice que las emociones negativas deben usarse en sentido constructivo, pues tienen una función muy compleja e indispensable en el marco de la vida humana. La presencia de emociones negativas es una ayuda insuperable en infinitas ocasiones para rectificar el rumbo. Con relación, por ejemplo, al problema medioambiental, Naess sugiere la enorme utilidad de emociones como la *ira* o la *decepción* que suelen acontecer cuando uno se hace más consciente de la gravedad de los hechos, pues nos pueden empujar a decir “¡basta!” y a dedicarnos con todas nuestras

fuerzas a hacer algo para cambiar el estado de cosas actual.³²⁴ Las emociones nos ayudan a movernos por pasión y con pasión.

Al igual que Espinoza, Naess piensa que sin sentimientos no hay cambio efectivo: los sentimientos son la fuente principal de motivación y la fuerza más importante para cambiar nuestro *hacer* cuando queremos *sentirnos* de otra manera³²⁵. “Sólo se progresa en las cosas que le son esenciales a la humanidad, cuando uno se encuentra en un estado marcado por la emoción³²⁶”. Según Naess, una buena parte del proceso de maduración de nuestra vida emocional, se lleva a cabo a través de la transformación de sentimientos negativos en positivos. Pienso que muchos de nosotros podríamos reconocer momentos importantísimos de cambio en nuestra vida, que empezaron el día en que dijimos “¡Basta!” y pusimos fin a una situación que nos sofocaba. Basta de lamentos, basta de victimismos, y vamos a actuar, dijimos de un modo u otro, porque “ni queríamos ni podíamos vivir más así”. Seguramente el cambio nos ocasionó nuevos “problemas” (quizá porque nos saltamos las reglas establecidas). Pero ese cambio nos hizo paradójicamente, *sentir bien*, sentir mucho mejor como personas: nos permitió respirar de nuevo. Y “cuando ha pasado la crisis” (porque las crisis aunque sean positivas, no suelen ser placenteras), reconocemos cuánta libertad nos trajo el *aprisionamiento* sentido en el estado anterior. Quizás en aquella situación difícil (o difícilísima) nos sentimos abandonados, incomprendidos, mal tratados... y, ahora, sorprendentemente, agradecemos el haber estado *ahí* de *esa* manera, pues nos hizo *reaccionar*. A nadie le gusta estar deprimido, ni amargado... pero quizá sin emociones de ese tipo, nunca encontraríamos fuerza suficiente para tomar decisiones de *cambio*, y por tanto de *vida*.

Los que estudian profesionalmente la naturaleza y los que la contemplan por afición, se enfrentan constantemente al fenómeno del cambio. Sólo lo que cambia (lo que se *mueve* de una posición a otra), está vivo. En la naturaleza nada permanece constante... Por eso, yo pienso que la expresión “equilibrio natural” tiende a confundir cuando se usa como meta a perseguir en relación con el medioambiente. Pues suele dar la impresión de

³²⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 80-82.

³²⁵ Cfr. *ibidem*, p. 78.

³²⁶ Baruch Espinoza, cit. en Naess, *Life's Philosophy*, p. 9.

que “detener” la crisis medioambiental, es promover un “equilibrio” que se entiende como “ausencia” de cambio, lo que también sugiere un enorme “pasivismo” como *guía* para la relación entre el hombre y la naturaleza. Esta interpretación del “equilibrio” correspondería *no* a la vida, sino a la muerte.

Quizás la siguiente anécdota sobre Brian Goodwin, biólogo y matemático canadiense, que enseña regularmente en el Centro de Estudios Ecológicos Schumacher de Inglaterra, sirva para reforzar mi postura hacia los riesgos del uso de la palabra “equilibrio”. Goodwin, entre otras cosas, trabaja sobre la necesidad de replantearnos muchas de nuestras asunciones más básicas científicas y ha propuesto la formación de una nueva “ciencia de las cualidades (o de lo cualitativo)”³²⁷. En esta ocasión Goodwin presentó a sus alumnos dos cardiogramas: uno correspondía a una persona muy joven y el otro a un anciano. Goodwin no indicó qué diagrama correspondía a cada uno de ellos. Uno de los cardiogramas presentaba una gran estabilidad en los gráficos, mientras que el otro ofrecía constantes alteraciones. Al pedir a los alumnos que señalaran el cardiograma que pensaban que correspondía al anciano, todos apuntaron hacia el que estaba lleno de alteraciones. Goodwin explicó que ése no era el del anciano, sino el del joven y que era precisamente esa “alarmante inestabilidad”, lo que garantizaba la fuerza de un corazón flexible y activo.

El miedo al cambio manifestado en tantos aspectos de la sociedad occidental actual, yo lo interpreto, desde esta nueva perspectiva ecológica y desde esta idea del *equilibrio falso*, como un “instinto de muerte”. Tenemos una preocupación inmensa por asegurarnos la jubilación y por terminar de pagar la casa y el coche; nos hacemos seguros de vida, de enfermedad, de accidentes, de vivienda, de coche... “Seguridad” es la *gran* palabra de nuestro tiempo. Pero la seguridad es sólo una manifestación (aunque muy fuerte) del instinto de supervivencia: sin duda, una condición *necesaria* del vivir pero, sin embargo, *no suficiente*. ¿Desde cuántas tradiciones se ha presentado como lección moral

³²⁷ Más información sobre Brian Goodwin se puede encontrar en <http://www.schumachercollege.org.uk/Teachers/Faculty.html#BrianGoodwin>

el ejemplo de “quien lo tiene todo (materialmente) pero no es feliz”, frente a “quien no tiene nada (también materialmente), pero es *muy* feliz”?

Comentando de nuevo a Espinoza, Naess destaca que el concepto de “razón”, tiene un significado muy diferente hoy del que tenía antes del inicio de los desarrollos filosóficos *dualistas* (materia-forma, intelecto-deseo, objeto-sujeto) posteriores a Descartes. *Ratio* no se identificaba entonces con lo puramente mental o intelectual. Por *ratio* se entendía algo mucho más cercano a lo que hoy denominamos “conciencia” o “voz interior”. En español, cuando reconocemos haber hecho algo mal (no en sentido técnico sino moral) utilizamos a veces la expresión “no sentirse a gusto con uno mismo”. Si lo pensamos bien, “seguir la conciencia o actuar de acuerdo con la conciencia”, tiene en la práctica mucho menos que ver con la lógica que con los sentimientos. Creo que nadie se encuentra con sorpresas cuando aprende o estudia un código moral (sean los Diez Mandamientos o los Principios del Tao), pues no suele haber objeciones a que “matar”, “mentir”, “robar” o “cometer adulterio” sean conductas “reprobables”. (Donde surgen las objeciones es en la institucionalización y concreciones de esas normas morales, como puede ser, por poner un ejemplo marcadamente popular estos días, la exigencia de celibato a los sacerdotes de la Iglesia Católica). La necesidad de Naess de unir intelecto y razón, le lleva a valorar este antiguo uso de la palabra *ratio* y a decir que “La calidad de vida tiene que ver con cómo se siente uno consigo mismo y con el mundo”³²⁸.

Kant definió como “acciones bellas” aquellas que eran buenas en sí mismas, y se hacían como resultado del instinto: de la inclinación natural. Por contraste con éstas, las llamadas “acciones morales” serían, según Kant, también buenas en sí mismas, pero en tanto que pueden realizarse “externamente”, por pura obediencia a la norma y sin verdadera implicación personal, tales acciones pueden *ser buenas* sin *hacer bueno* al que las hace. Y si no se progresa, se regresa, pues como dice la expresión popular “El que no avanza retrocede”.

³²⁸ Naess, Life's Philosophy, p. 38.

Es esta perspectiva la que hace enfatizar a Naess la profunda relación entre entendimiento y emociones. Naess nunca separa la razón de las emociones, pero tampoco a las emociones de la razón. Para él ambas están profunda e inevitablemente relacionadas en el ser humano y, por eso, su postura dentro del movimiento medioambiental no es la de crear una nueva ética, un nuevo sistema de reglas para comportarnos adecuadamente con nuestro entorno. Sin despreciar la importancia de esta ética, el énfasis de Naess está en la ontología, en lo que consideramos real. Y por eso la premisa última (o primera, según se mire) en su ecosofía, el concepto de autorrealización, se apoya en una identificación con todos los seres que compromete tanto el entender como el sentir.

El único libro que recoge extensamente la biografía de Naess se titula *¿Es Doloroso Pensar?*³²⁹. Yo no hubiera encontrado una frase mejor en la que condensar el pensamiento de Naess. Naess es un apasionado defensor de la naturaleza libre y, personalmente, suele decir de sí-mismo que se lleva mejor con la naturaleza no-humana que con la humana. Pero la perspectiva, la voz de Naess es *siempre* profundamente humana. La naturaleza es siempre modelo de referencia para el pensamiento de Naess, pero Naess no representa nunca al romántico que se pierde en ella. Al mirar a la naturaleza, Naess siente, a la vez, admiración y repulsa. Admiración ante la belleza de un amanecer y repulsa hacia el águila que arrebató y devora al cervatillo. Admiración ante la transformación de una semilla en flor, y repulsa hacia el huracán que destruye cuanto encuentra a su paso. Admiración hacia el bombero que pierde su vida evacuando a otros y repulsa infinita hacia el humano que diseñó la destrucción de las Torres Gemelas. Naess vive en la certeza de que la vida es un milagro y un misterio. Como milagro nos hace gozar, como misterio nos hace sufrir. Y entre estos dos polos, el milagro y el misterio tenemos que vivir sin absolutizar ninguno de los dos y sin tampoco olvidar ninguno. Para Naess, el pensamiento humano relevante no posee sólo un carácter intelectual; es, a veces, un *pensar sintiente* y, a veces, un *sentir pensante*. O, quizás, siempre los dos a la vez.

³²⁹ Rothenberg y Naess, *Is It Painful to Think?*.

A continuación voy a presentar el concepto de *identificación* en la filosofía y la práctica de Naess.

La extensión de la identificación hacia otros. El sí-mismo ecológico.

Arne Naess ha sido el primero en introducir el concepto de *sí-mismo ecológico*: “el sí-mismo ecológico –dice- es todo aquello con lo que una persona se identifica”³³⁰. Arne Naess diferencia el concepto de *sí-mismo* (self) del concepto de *yo* (ego) por la estrechez con la que se suele interpretar este último. Según Naess, los seres humanos “no nos valoramos suficiente a nosotros mismos (...) [porque] tendemos a confundir el ‘sí-mismo’ con un ‘yo’ de cortas miras”³³¹.

El concepto de sí-mismo ha recibido diversas interpretaciones en psicología. Arne Naess considera el libro de William James *The Principles of Psychology* (1890), la mejor introducción a la psicología del sí-mismo por la presentación de un sí-mismo amplio, profundo y con una pluralidad de componentes, esto es, como una entidad compleja. El único aspecto en el que Naess no sigue a James es en sus alusiones a una *pluralidad* de sí-mismos; Naess prefiere hablar de *pluralidad en los componentes* de un sí-mismo *muy* amplio.

Para explicar lo que él entiende por *sí-mismo ecológico*, Naess empieza desarrollando el concepto de identificación y su explicación no tarda en mostrar la lógica subyacente a esta relación entre el *sí-mismo ecológico* y la identificación con los demás y lo demás.

“¿Cuál sería una situación paradigmática que incorporara el fenómeno de la identificación?” –se pregunta. Y responde: “Pues una situación que provocara una intensa empatía”³³². La intensidad no depende nunca de la cantidad. Si llenamos una bañera hasta la mitad con agua a 40° C, y alguien después, la termina de llenar también

³³⁰ Arne Naess, “Self-Realization. An Ecological Approach to Being in the World”, en *Sessions, Deep Ecology for the 21st Century*, pp.224.

³³¹ *Ibidem*: p. 225.

³³² *Ibidem*, p. 227.

con agua a 40° C, no por eso el agua adquiere una temperatura de 80° C. Una persona que está sufriendo un dolor de muelas enorme, no sufre un incremento en su dolor por encontrarse con un amigo que, a su vez, está sufriendo el mismo dolor de muelas. Del mismo modo, si alguien siente intensa compasión por un grupo de niños que se están muriendo de hambre, el hecho de que el grupo, por una razón u otra, quede reducido a la mitad de niños, no disminuye tampoco la intensidad del sufrimiento por los que todavía padecen hambre. La extensión de la identificación no radica en cuantificaciones, sino en la intensidad que alcanza ésta en los distintos niveles en que se da. Según Naess, para que se dé *empatía* con otros seres, o *solidaridad* entre los humanos, debe darse primero un proceso de identificación. Si la empatía y el amor radican en un proceso de identificación, entonces es imposible amar al otro sin amarse a uno mismo.

Naess lamenta lo distorsionado que está el concepto del amor a sí-mismo en la cultura occidental, como consecuencia de confundirlo con el egoísmo y, en muchos casos, de identificarlo con él. La diferencia entre estos dos conceptos (amor a sí-mismo y egoísmo) radica para él en la diferencia entre el “sí-mismo” y el “ego”. (Para mí, esta es la misma razón que hace que podamos seguir amando a otros aun cuando no sean perfectos, y a nosotros mismos cuando tampoco lo somos).

Existe una relación imprescindible, según Naess, entre el amor a uno mismo y la autorrealización (o realización de sí-mismo). El concepto de autorrealización está en la base del sistema filosófico de Naess, de su ecosofía y al describirlo repite insistentemente que éste no se identifica con un concepto egoísta. La madre que no se ama a sí misma, pero que tiene un amor no-egoísta hacia sus hijos “porque en todo momento se sacrifica por ellos”, transmite angustia, miedos y hostilidad hacia la vida, dice Eric Fromm³³³. Mientras que la madre que se ama a sí misma y que expresa este amor en su amor hacia los demás, transmite, por el contrario, la experiencia de que el gozo, y la felicidad se logran al ser amados por alguien que también se ama a sí-mismo³³⁴.

³³³ Cfr. con Erich Fromm, “Selfishness, Self-Love and Self-interest” in Self-Explorations in Personal Growth, editado por Clark E. Mustakas, p. 62. Citado en Arne Naess, “Self-Realization. An Ecological Approach to Being in the World”. Op. cit. p. 229, nota 3.

³³⁴ Ibidem.

“Una buena clarificación para el término ‘autorrealización’ es la de ‘realización de potenciales inherentes’ dice Naess³³⁵. Y, citando a Espinoza, dice que la mejor traducción de la frase latina *perseverare in suo esse* para representar la conservación o el mantenimiento de la vida (del ser), no es la de ‘preservar el ser’ y/o ‘preservar la existencia’ sino la de *perseverar en el ser*. Esta traducción es mucho mejor que las anteriores “pues *perseverar* en el ser tiene que ver con el actuar desde la propia naturaleza (continuándola). Por el contrario, la supervivencia (conservación o preservación) es sólo una condición necesaria, pero no suficiente para la autorrealización”³³⁶.

Entender la autorrealización como un proceso que tiene que ver con el ego personal es alejarse radicalmente del significado que tiene en Naess. “La máxima ecológica de que “todo cuelga junto” o de que “todo está interrelacionado”, se aplica al sí-mismo (no al ego) y a su relación con los otros seres vivos, con los ecosistemas, con la ecosfera, con la misma Tierra y con su larga historia”³³⁷.

A fin de profundizar un poco más en la comprensión de este concepto de Naess, voy a detenerme ahora en otro aspecto de la filosofía de Espinoza que también ha influido decisivamente en Naess: el concepto de *conatus*.

El concepto de “conatus” en Espinoza

Se puede decir que éste es el concepto de Espinoza que más ha influenciado la filosofía de Arne Naess. La palabra latina *conatus* recibe en español las traducciones de “impulso, instinto natural, inclinación o empeño”. En mi opinión, la traducción de *conatus* al español es más correcta cuando se tienen *todas* estas denominaciones en cuenta *a la vez*, pues el significado de cada una de ellas por separado destaca un determinado aspecto del contenido de *conatus*, mientras que, juntas, proporcionan mayor exactitud a las ricas implicaciones de este término.

³³⁵ Naess, op. cit., p. 229.

³³⁶ Ibidem, p. 230.

³³⁷ Ibidem.

El *conatus* de Espinoza es esa motivación considerada constituyente indispensable de la esencia de todas las cosas. El *conatus* representa la tarea de persistir, de perseverar en el propio ser. Una de las traducciones más comunes de esta palabra (*conatus*) al inglés es la de auto-preservación (*self-preservation*), término que suele asociarse con la lucha hobbesiana contra los demás por lo propio. Pero no es éste el sentido que *conatus* tiene en Espinoza ni mucho menos en Naess.

Cuando Warwick Fox revisa la influencia de este concepto en Naess, trae una frase muy útil de Bertrand Russell para facilitar su comprensión: “Cuando nos damos cuenta de que lo que es real y positivo en nosotros es lo que nos une con el todo y no lo que preserva la apariencia de separación, cambia el concepto de preservación”³³⁸. Desde esta perspectiva se debilita enormemente la posibilidad de entender la relación con los demás y con lo demás, por ejemplo, como ‘alienación’, dado que se presume que el desarrollo personal ‘depende de’ y está siempre ‘conectado con’ el desarrollo de las demás realidades. Esta perspectiva permite asimismo el desvelamiento de un sentido más amplio del sí-mismo, (como ocurre en los “modos” de la única sustancia de Espinoza). El concepto de autorrealización sustituye y mejora el de auto-preservación puesto que el sí-mismo tiene que realizarse, que hacerse, pero en cooperación con los demás.

Si el sí-mismo es capaz de “expansión”, es *más* que conservación y que preservación. Cuanto mayor es el reconocimiento de nuestra interrelación con ‘los otros’ y con ‘lo otro’, mayor es nuestra capacidad y profundidad de expansión. Desde esta visión hay, por tanto, más desarrollo (logro) personal cuanto más amplia y profunda es nuestra identificación con los demás y (podemos añadir) con *lo demás*. El concepto de “alienación” se transforma conceptualmente entonces en exactamente *lo opuesto* a autorrealización.

Esto no quiere decir que la “capacidad de alienación” no exista. El ser humano, en mi opinión, puede alienarse al menos en dos sentidos: uno, cuando pierde su poder personal y *se pierde* en el grupo; esto ocurre si la identificación con el grupo hace que se disuelva su unicidad y particularidad como individuo. Esta identificación “pecaría por

³³⁸ Cfr. Fox, Toward. p. 105.

exceso” y, entonces, dejaría de ser propiamente identificación (dado que desaparece la identidad personal). El otro sentido ocurre cuando uno absolutiza su individualidad y se separa del grupo, bien adquiriendo conductas a-sociales al estilo eremita, o bien, oprimiendo, dominando al otro, a los otros, o a lo otro, al situarse por la fuerza en un nivel superior. En este segundo caso “se pecaría por defecto” con relación a la identificación que, también aquí, deja de darse. En lenguaje aristotélico estaríamos apelando al famoso “punto medio” que caracteriza a la virtud, al hábito bueno, a la cualidad que facilita el crecimiento personal y que no puede inclinarse hacia ningún extremo pues inmediatamente deja de ser virtud para convertirse en vicio (sea por exceso o por defecto).

Para completar la presentación entre la relación que establece Naess entre el concepto de identificación y el de autorrealización, es imprescindible traer, aunque sea brevemente, a la otra figura que más ha influido también el pensamiento (y la vida) de Naess. Me refiero al líder indio Mahatma Gandhi.

Gandi

Yo creo en *advaita* (no-dualidad) –dice Gandi. Yo creo en la unidad esencial del hombre y, por tanto, de todo lo que vive. Por eso creo que si un hombre gana espiritualmente, el mundo entero gana con él y que, si un hombre falla, el mundo entero sufre la falta³³⁹.

Gandi desapruueba la actitud de los que se recluyen en su mazmorra espiritual y omiten una influencia práctica en los problemas de este mundo. Naess dice que “Gandi no perseguía la liberación de India (entendiéndola sólo desde el punto de vista político). Gandi guió una cruzada en contra de la pobreza extrema, de la supresión de castas y del terror usado en nombre de la religión (...) Esa cruzada fue necesaria, pero la liberación

³³⁹ Gandi citado por Naess, “Self-Realization. An Ecological Approach to Being in the World”, op. cit., p. 233.

del ser humano individual fue siempre su principal incentivo”³⁴⁰. “Gandí insistió en quedarse en este mundo y en buscar la salvación a través del servicio al mundo”³⁴¹.

Naess enfatiza constantemente la validez ontológica de *este* mundo, “el mundo de contenidos concretos”³⁴²; y lo hace con más fuerza, incluso que muchos empiristas³⁴³. Filosóficamente Naess sugiere la supremacía de la *ontología* medioambiental, del realismo sobre una *ética* medioambiental, con el fin de otorgar más vigor al movimiento ecológico en los años próximos. Para Naess, “en los asuntos del medioambiente se debería estimular a la gente a la realización de “actos bellos” (en la terminología kantiana)”³⁴⁴.

Naess reconoce la fuerte *moralización* que caracteriza al movimiento medioambiental, y dice que este aspecto del mismo es lo que “le ha dado al público la falsa impresión de que lo que siempre se está pidiendo (desde la ecología) son actuaciones morales de sacrificio personal a favor del entorno”³⁴⁵. La opinión de Naess es que lo que necesita ser enfatizado, por contraste, es la gran satisfacción y las enormes posibilidades de gozo que se encuentran cuando logramos incrementar nuestra sensibilidad hacia la riqueza y diversidad de formas de vida que se dan en la naturaleza libre.

Espinoza y Gandí ayudan a comprender la norma fundamental de Naess “auto-realización”, enfatizando dos aspectos de ésta que suelen pasar inadvertidos. El primero es que la autorrealización es un desarrollo o logro intramundano, es decir, que se cumple o se logra *mientras* vivimos aquí en la Tierra; es una norma que se aplica al ser humano sin perder ninguna de las dimensiones de lo humano. El segundo es que, en cuanto logro,

³⁴⁰ Arne Naess “Self-realization: An Ecological Approach to Being in the World”. The Trumpeter 4 (3) (1987): 35-42, pp. 38-39. Citado por Fox.

³⁴¹ Fox, Toward, p. 111. Esta postura conecta también con la mantenida por el budismo Mahayana, que niega la posibilidad de una salvación exclusivamente individual.

³⁴² David Rothenberg tiene un artículo magnífico sobre este tema de los contenidos concretos titulado “No World but in Things: The Poetry of Naess’s Concrete Contents” en Katz, Beneath the Surface : Critical Essays in the Philosophy of Deep Ecology.

³⁴³ Cfr. *ibidem*.

³⁴⁴ Arne Naess, “Self-Realization. An Ecological Approach to Being in the World”, *op. cit.* p. 236.

³⁴⁵ *Ibidem*.

sólo se da en íntima dependencia y conexión con los otros seres. La autorrealización de Naess no es un resultado final: es el constante proceso de hacerse, de *llegar a ser* uno mismo *con y a través* de los otros y de lo otro. David Rothenberg explica en el prólogo a su traducción inglesa de Ecology, Community and Lifestyle, que la palabra “autorrealización” es un sustantivo en inglés (igual que en español), mientras que, en noruego (la lengua original de Naess) es siempre un gerundio: una acción en proceso, *ocurriendo, dándose*. Pienso que esta precisión terminológica proporciona una enorme ayuda en la explicación de este concepto.

A pesar de la importancia que tiene para Naess el que la autorrealización sea un proceso intramundano, este *ocurrir* nuestro y de lo demás en el mundo en que vivimos, no se limita a ser un proceso inmanente. Por el contrario, la autorrealización de Naess es intrínsecamente trascendente y por eso Naess escribe siempre Autorrealización con mayúscula. La identificación que Naess ha experimentado hacia lo humano y lo no-humano, se extiende al plano transcendental o espiritual, alcanzando el nivel de Dios, de Fuerza Creativa, de Natura Naturans o de esa realidad trascendente, sin importar el nombre que se le dé. La transcendencia sería para Naess otra dimensión inevitable y constituyente del sí-mismo. Pero, una vez más y en contra de lo que ocurre en muchos planteamientos de *misticismo* natural, en el sistema de Naess el individuo no *se pierde* (no se disuelve) nunca en el proceso de identificación, ni siquiera en este nuevo nivel transcendente.

Cuando se lee a Naess con detenimiento se rechazan de plano posibles interpretaciones moralistas y misticistas. Naess establece claramente que la filosofía que él ha elaborado y desde la que apoya el movimiento de la ecología profunda, tiene como punto de partida la intuición de que “todo (todas las cosas, todos los seres) cuelga junto”. Cuando establece como primer principio de la plataforma el reconocimiento de valor intrínseco para todo lo que existe, aclara que esta frase no es una prescripción moral sino una descripción ontológica. Naess reconoce, como ya hemos dicho repetidas veces, la importancia de una ética medioambiental, pero advierte que si se entiende que ésta “requiere un olvidarse de uno mismo para ceder el primer lugar al medioambiente

(concretado de un modo u otro), (...) se está aceptando un planteamiento raquítico que tiene muy pocas posibilidades de éxito”³⁴⁶. Al menos desde el planteamiento de Naess, la interpretación de que el cuidado hacia la naturaleza no-humana, implica o exige el descuido de lo humano, “se cae –en expresión coloquial- por su propio peso”.

La madurez del sí-mismo se ha interpretado en psicología como la transición del ego al sí-mismo social (el cual abarca el ego), y de éste al sí-mismo metafísico (que abarca el sí-mismo social). Pero en esta evolución o adquisición de madurez no se ha contado, según Naess, con el espacio natural, al que se ha marginado. “Por eso –escribe Naess- he intentado introducir el concepto de *sí-mismo ecológico*. (...) La sociedad y las relaciones humanas son importantes, pero no podemos olvidar que nuestro sí-mismo no se limita a ellas en cuanto a relaciones constitutivas”³⁴⁷.

“La naturaleza humana es tal –dice Naess- que, cuando logra una madurez suficientemente comprensiva (esto es, cuando *integra* todas sus dimensiones), no puede hacer otra cosa sino “identificarse” a sí misma con todos los seres vivos: bonitos o feos, grandes o pequeños, con capacidad de sentir o sin ella”³⁴⁸. Esta madurez es comprensiva y no parcial: exige el ser maduro en todas las relaciones humanas más importantes, y una de estas relaciones que no podemos obviar, se da con nuestro entorno físico.

Para Arne Naess, Auto-realización (con mayúscula) es la meta que orienta su vida. Es la última premisa en que descansa su ecosofía. Por eso precisamente lo escribe con mayúscula, pues dicho concepto no funciona a un nivel superficial (que no acogería todas las dimensiones posibles de expansión del sí-mismo), sino a un nivel profundo traducido en este caso como trascendente.

No obstante, cuando Naess habla de Dios o de la religión, lo hace siempre en un nivel muy abstracto y en contextos en los que refuerza la pluralidad de planteamientos últimos compatibles, como por ejemplo, cuando explica el primer nivel del Diagrama

³⁴⁶ Cfr. *ibidem*, p. 229.

³⁴⁷ *Ibidem* p. 226. El subrayado es mío.

³⁴⁸ *Ibidem*, pp. 225-226.

Delantal. Es muy difícil encontrar alusiones directas de Naess a este tema. La que cito a continuación es la única que yo he encontrado en la que “se moja” un poco en este tema.

La palabra *Dios* está tan cargada de ideas preconcebidas que no encuentro mucha utilidad en utilizarla; pero si tuviera que hacerlo, elegiría una terminología al estilo de Espinoza. Para él, Dios, *Deus*, es “inmanente” y no algo externo a nuestro mundo. Dios está constantemente creando el mundo en tanto que *es* la fuerza creativa de la Naturaleza. Las criaturas vivas están implicadas en la creación. Yo me inclino a aceptar este concepto de Dios como fuerza creativa singular. En el movimiento de la ecología profunda, además, también defendemos que todo lo vivo está interrelacionado³⁴⁹.

Tenemos que decir que Naess no está usando aquí el lenguaje de Espinoza como se usa en filosofía. Naess no es inmanentista, pero ese lenguaje le ayuda a presentar su visión de lo religioso de una manera que casi todos pueden entender, sin necesidad de filosofías (y, en este caso, mejor sin ellas).

Arne Naess piensa que, en cuanto meta, la búsqueda de Autorrealización es mucho más realista que la persecución de la felicidad. Buscar la Autorrealización es desarrollar las capacidades personales. Naess piensa que el término Autorrealización es además, mucho más aplicable como meta para los demás seres no-humanos, que los términos alternativos placer y felicidad. En todos los seres podemos reconocer el impulso a hacerse, a realizar sus potencialidades y sentirnos urgidos a reconocer la ‘bondad’ de este lograrse. De placer y de felicidad es mucho más difícil hablar con relación al mundo animal y vegetal.

Pero, ¿cómo se logra esta identificación? Todo lo que he escrito hasta ahora es fácil de entender *intelectualmente*, y tiene el atractivo de lo “abstracto”. Podemos decir que es una teoría “bonita” o “interesante”. En mi opinión, la belleza de lo abstracto radica en la posibilidad de admiración sin *compromiso*. Por ejemplo, cualquier aficionado al fútbol, puede valorar y admirar “jugadas buenas” cuando su relación con los *litigantes* es, digamos, neutra... Pero cuando “se nos va la vida” en que pierda o gane nuestro equipo, esa habilidad de reconocimiento de las “jugadas bonitas” (respecto del

³⁴⁹ Naess, Life's Philosophy : Reason & Feeling in a Deeper World, pp. 8-9.

equipo contrario, claro), se torna *bastante* borrosa, ¡si es que no desaparece!. Con este ejemplo un tanto cómico, sobre la “belleza de lo abstracto” sólo pretendo destacar que el principio de Autorrealización de Naess tiene todas las posibilidades de aplicación práctica, y que no se queda en una mera teoría interesante.

El concepto de experiencia desde el nuevo marco ecológico

Un poco más arriba, hablé de “la seguridad” como el gran concepto de nuestro tiempo. Cuando pienso sobre ello desde la nueva perspectiva que me ha proporcionado este estudio de la crisis ambiental, me llama la atención la siguiente paradoja: el que, en un momento como el actual en el que el hacer y el producir humanos han alcanzado cotas tan impresionantes, haya, en general, unas expectativas tan bajas sobre la posibilidad de incrementar nuestra *calidad* de vida. Los actos de *supervivencia* parecen haberse antepuesto como prioridad a los de *vivencia*. Es la nuestra, una sociedad que nos bombardea con mensajes que, mientras nos *vacían*, no paran de *llenarnos* de cosas. Tal vez si sometiéramos nuestra *experiencia humana personal* a un cuidadoso análisis, descubriríamos que día tras día muchos “cambiamos nuestra progenitura por un plato de lentejas”.

¿Qué tipo de evaluación resultaría si analizamos la experiencia ecológica actual de la mayoría? Una posibilidad es concluir que nuestras experiencias actuales de lo natural, del entorno, son escasas y de poca calidad. No sería muy difícil mostrar que la mayoría estamos bastante alejados de él, y decidir que, hoy por hoy, el reconocimiento del sí-mismo ecológico del que habla Naess, y la posibilidad de identificación con otros seres (empezando por los humanos en una sociedad tan competitiva como la nuestra), se presentan, como poco, como aspiraciones idealistas y románticas. Se podrían mencionar docenas de ejemplos para mostrar la penosa calidad de vida a la que nos hemos esclavizado actualmente: pasamos horas frente a la pantalla de un ordenador y, cuando la dejamos nos sentamos frente a otra: la televisión; nos resfriamos por el abuso del aire acondicionado en las oficinas; muchos de nosotros pasamos muchas horas al día en edificios sin luz exterior. Apenas caminamos: vamos de casa al coche, del coche al

trabajo y viceversa. Y, cuando vemos una hormiga, una mosca o una araña ¡las aplastamos o fumigamos...! Estas imágenes son representativas y verdaderas, pero son lamentos y no nos llevan, en mi opinión a ningún lado, por lo que no voy a continuar mi reflexión por este camino. La razón es que, además de todo lo negativo que nos viene a la cabeza tan fácilmente, hay también mucho positivo relacionado con nuestra experiencia ecológica, aunque no nos venga a la cabeza con la misma facilidad. En las páginas que siguen, he incorporado varias alusiones a estudios actuales que considero enormemente relevantes para ayudar a cambiar algunas asunciones sobre nosotros mismos y nuestra evaluación ecológica que, en mi opinión, nos perjudican.

El biólogo americano Edward O. Wilson, ha propuesto el concepto de biofilia como una cualidad innata al hombre que habla de nuestra *afinidad* natural con lo vivo. Nuestro contacto con lo vivo nos renueva, nos *re-vitaliza*, según él. Wilson se apoya en numerosos estudios realizados en clínicas en las que se ha observado que la recuperación de enfermos se acelera de manera importante cuando las circunstancias que les rodean cuentan más con condiciones naturales (ventanas grandes que favorezcan la abundancia de luz natural exterior, acceso de la vista a paisajes naturales o presencia de animales de compañía, etc.). La tendencia o atracción innata hacia lo natural de que habla Wilson, se revela en mi opinión en muchas de nuestras conductas. Si tenemos, por ejemplo, la oportunidad de elegir nuestro sitio de residencia, solemos buscar zonas lo más beneficiadas posibles por un paisaje natural. Las condiciones naturales determinan también una parte muy importante de los sitios que elegimos para nuestras vacaciones. Buscamos constantemente sitios donde nuestros hijos puedan disfrutar de un entretenimiento “sano” (razón por la que, entre otras, los pueblos tienen todavía tanto éxito en España, pues suelen ofrecer circunstancias muy favorables para el desarrollo “sano” de los niños: menos peligros respecto al tráfico, etc.; más contacto con plantas y animales; relaciones más estrechas entre la gente del pueblo que hace *más* difícil que “se pierdan”, etc.)

En mi opinión, este concepto de biofilia se revela en nuestra sociabilidad. Dicho concepto representa una atracción, una tendencia hacia lo vivo, que empieza lógicamente

por “los vivos” (aunque esta expresión suene graciosa), que es profundamente nuestra, profundamente humana.

Aunque este aspecto ha recibido mucho menos bombo y platillo dentro de la conversación medioambiental, no se puede olvidar que nuestras relaciones humanas son una parte importantísima del concepto de ecología. El nombre con el que Haeckel designó a esta ciencia, “ecología”, se traduce como ‘estudio’, ‘ciencia’ o ‘saber’ *de la casa* (¡de nuestra casa!) ¿Y no es cierto que a lo que consideramos “nuestra casa” es al espacio *más* personal, al lugar en el que se nos permite ser (en circunstancias normales) quienes realmente somos, sin filtros ni máscaras?. La ecología es una ciencia profundamente humana, además, porque el hombre es el fundamental transformador del espacio de naturaleza libre. Y lo que nos hace parte fundamental de ella, son precisamente, nuestras relaciones, nuestras conexiones. Los seres humanos nos agrupamos, no porque “no tengamos más remedio que hacerlo para sobrevivir”: la razón principal es que la convivencia es una fuente de profundo placer (y precisamente por esto, a veces, también de profundo dolor). Las fiestas, por ejemplo, (de un carácter u otro) han sido y son los mejores “conservadores” de nuestras tradiciones, los mejores “símbolos” de las culturas. Son momentos de pasión, de gozo, de fuerza. Y nadie hace una fiesta sólo para él o sólo para ella. Tanto el espacio personal como el social nos resultan esenciales.

Otros aspectos positivos (de nuestra evaluación ecológica) son, por ejemplo, el cuidado ejemplar que muchas personas tienen hacia las plantas y los animales de compañía. A muchos, las plantas, los animales, o ambos les hacen sentirse mejor habitualmente. Yo, personalmente, recuerdo muchas ocasiones en las que sólo llegar de Madrid a la casa de campo de mis padres y ver la abundancia de plantas y de flores por todas partes, y a los perros saltando sobre nosotros una y otra vez dándonos la bienvenida, me hacía sentirme *bien* instantáneamente. También recuerdo la enorme compañía que mi abuela materna recibía de sus pájaros y el enorme cariño con que los cuidaba y los tenía sin que les faltara un detalle. Y yo podría encontrar, además, para contar, miles de detalles de los perros que hemos tenido en mi familia (¿quién no tiene

alguno sobre estos animales tan impresionantes?). Recuerdo, por ejemplo, la primera vez que nuestros perros vieron a la mayor de mis hijas, al poco tiempo de nacer. Desde el primer instante de contacto con ella, la conducta de los perros me hizo experimentar absoluta seguridad sobre su aceptación del nuevo miembro de la familia y la certeza de que *ya* la habían empezado a proteger. Recuerdo varias ocasiones en las que teníamos a mi hija durmiendo en su carrito en el jardín, mientras regábamos o limpiábamos la piscina, y que fueron los perros los primeros que, sin ladrar (lo que merece una mención especial), nos avisaron que la niña se había despertado. O, lo impresionados que estábamos todos los adultos el primer día que mi sobrina, que tendría ocho o nueve meses entonces, quiso dar galletas a los perros, por la increíblemente delicada manera con que éstos las cogían de sus manitas.

Entre otras conductas que revelan una relación “activa” con nuestro entorno, se podrían quizás incluir los sentimientos de tristeza que abiertamente expresan muchas personas, ante, por ejemplo, los constantes fuegos provocados que muchos veranos asolan zonas riquísimas de vegetación en España. E igualmente, los sentimientos de rechazo y desprecio que generan en muchos los que dejan los bosques y las playas como basureros, después de disfrutarlos. No creo que me arriesgue mucho si digo que el desastre del Prestige, además de hacernos sufrir y solidarizarnos con los problemas económicos que afectaron a los gallegos, nos hizo también *penar*, por *ese mar* al que encontramos profundamente enfermo.

Se podrían, sin duda, añadir muchos más ejemplos: nuestra especial conexión con un determinado lugar, el disfrute y admiración que sentimos cuando aprendemos tantas cosas como hay impresionantes sobre el mundo animal o vegetal (por ejemplo, en Estados Unidos, los programas y canales de televisión más populares, son los que se relacionan con la naturaleza; y, en España, por ejemplo, se puede destacar también la tremenda acogida que han tenido los programas sobre animales de la cadena 2). Etcétera, etcétera.

A pesar de todo lo que hemos hecho mal, a pesar de la apabullante crisis ecológica, el ser humano, en mi opinión, mantiene un rescoldo vivo de experiencia

ecológica, de conexiones, de relaciones. Destacar lo positivo y no quedarse encenagado en lo negativo, es, en mi opinión, en este momento, esencial. La tarea de reparación de nuestro entorno ecológico aparecerá, necesariamente, como algo más alcanzable (y nuestras percepciones tienen una influencia crucial en nuestro sentir y, en consecuencia, en nuestro hacer), si somos capaces de experimentar que su “cura” no está quizás tan lejos como nos pensábamos, pues nosotros tampoco estamos tan lejos como nos pensábamos.

Esto no implica, sin embargo, (no se me entienda mal), ni despreciar el alcance de la crisis ni dejar de considerarla como una de las tareas más importantes de nuestro tiempo. Lo que sí implica es añadir a nuestra evaluación de estos problemas del entorno que rebotan impecinablemente en nosotros, la parte positiva con la que contamos, y ayudar así a hacer la tarea más liviana, menos monstruosa. Un conocido mío solía poner como ejemplo al niño que se mete el dedo en la nariz y del que “la gente” piensa: “¡Qué sucio!”, mientras que su madre lo interpreta como que su hijo “va a ser investigador” (aunque esto no hace que no le siga explicando al pequeño que necesita un pañuelo). Una visión positiva (no idealizada) nos ayuda a trabajar, a buscar soluciones y a perseverar en nuestra tarea, mientras que el énfasis en lo negativo nos vacía de energía y de fuerzas.

Son muchas y muy distintas las actitudes con que uno puede enfrentarse con los problemas medioambientales y la que yo prefiero se podría llamar *realismo esperanzado*. Ésta es una actitud que trata de observar y evaluar lo más objetivamente posible los problemas del entorno, “y” que confía en la capacidad humana de ponerles remedio (teniendo ambas características la misma importancia, razón por la que el “y” ha sido subrayado). La solución de los problemas ecológicos contiene, en mi opinión, un enorme potencial para resolver numerosos problemas humanos. En muchos sentidos, al reparar nuestro medioambiente, nos reparamos a nosotros mismos. Y no sólo en el aspecto físico, en tanto que reducimos enfermedades y fortalecemos la salud; también en el aspecto político (por ejemplo, las guerras tendrían que desaparecer, por poner el caso más radical), en el aspecto social (pues nos podría ayudar a ver la diversidad humana -en

todos sus aspectos- como un *más* en vez de como un *menos*) y, desde luego, en el aspecto espiritual.

Recurriendo a las metáforas

A mí me resulta difícil hablar de experiencia, porque es un tema “profundamente personal”. Con esto no quiero decir ni que sea un tema “subjetivo”, ni incomunicable. Lo que quiero decir es que el tema de la experiencia me empuja más hacia el uso de metáforas, que hacia el de ejemplos nítidos; que me lleva más hacia la poesía que hacia la prosa; pues ésta, la experiencia, es algo difícil de *apresar* en palabras concretas, y la transmite mejor la dimensión evocativa de las palabras que la significativa. Por eso, en este apartado he incluido diversas anécdotas y experiencias personales de varios individuos.

El mundo perceptible es difícil de expresar cuando deja de ser “objeto” y “renace” en nosotros a través de lo que llamamos experiencia humana. La comunicabilidad de ésta depende de que se prescinda del uso de silogismos lógicos y de fórmulas matemáticas, y se abra paso al lenguaje evocativo de las anécdotas, los poemas, las metáforas, las adivinanzas y los chistes. Estos relatos, este lenguaje que escapa de las definiciones, nos hace sentir una *experiencia de otro* de manera espontánea, repentina; como algo muy vivo y que adquiere una fuerza misteriosa dentro de nosotros, pues convierte en protagonista (principal o secundario) a las emociones. Respecto a los relatos experienciales de los demás, a veces nos sentimos “arrebatados” por ellos, entendiéndolos con un entender no racional (o, mejor dicho, no sólo racional), con un sentir, en cierto sentido nuevo, en cierto sentido viejo; otras veces recibimos la luz de la experiencia, pero no el calor; pues, no siempre el relato del otro *resuena* con nosotros.

Respecto a nuestras experiencias personales, también son éstos los relatos preferidos para relatarlas (comunicarlas). Y, con respecto a las nuestras, es habitual *sentir* que “nuestro relato” de las mismas “se queda corto”, que hay más sobre ellas y que no sabemos cómo transmitirlo, cómo expresarlo. De Picasso cuentan la siguiente anécdota:

Un extraño se acerca al maestro y le pregunta por qué no pinta las cosas tal y como son en realidad. Picasso, un poco confundido contesta: No acabo de entender lo que quiere decir usted. El hombre saca una fotografía de su esposa. Mire -dice-, como esto. *Así* es mi mujer de verdad. Picasso miró incrédulo. ¿No es un poco pequeña? Y también un poco plana, ¿no?³⁵⁰

Zubiri decía que “de lo que se trata en el conocimiento no es de un puro constatar la realización de unas representaciones, sino del *experimentar* una dirección. (Y precisamente) por eso, el conocimiento es descubridor y creador”³⁵¹. Y en su obra Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental, escribe: “...la inteligencia no es algo que esté separado y escindido del sentir; y, a su vez, el sentir humano no está separado y escindido de la inteligencia. No hay más que un solo acto, que es el acto de *intelección sentiente*”.³⁵²

Joseph Campbells dice que *la experiencia original* no ha sido interpretada para nosotros y que, por eso, sólo nosotros mismos sacamos adelante nuestras vidas.

El mundo interior es el mundo de tus exigencias, de tus energías, de tus estructuras y de tus posibilidades que se encuentra con el mundo exterior. El mundo exterior es el espacio de tu encarnación. Es donde tú eres, donde tú tienes que seguir siendo. Pues, como dice Novalis: “El asiento del alma es el lugar en el que el mundo interior y el exterior se encuentran”³⁵³.

En filosofía ha habido muchas elaboraciones sobre la experiencia humana. Para Sartre, (por traer uno de los ejemplos más radicales) el hombre está obligado penosa e irremediamente a hacerse y no tiene alternativa. El hombre está "condenado a ser libre", pues el ser del hombre es su "hacerse" a sí mismo y, por ello –según Sastre- nadie llega a ser nada que no haya elegido ser. Desde la visión sartriana, no hay otro mundo

³⁵⁰ Cfr. Liliana M. Sapetti, “Qué es la programación neurolingüística?”, en <http://www.sexovida.com/psicologia/pnl.htm>, 26 de febrero del 2004.

³⁵¹ Cfr. “El conocer: estructura de la intelección racional”, en <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/jfp18.html>

³⁵² Xavier Zubiri, Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental, 1969, p. 335. Citado en <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/mmsiglas.html>

³⁵³ Entrevista de Bill Moyers a Joseph Campbell recogida por Derek Parrott en <http://www.whidbey.com/parrott/moyers.htm>

que el que el hombre “elige”. No hay más valores que los que el individuo otorga. La lectura sartriana revela un mundo absurdo en el que la experiencia metafísica la constituyen *la angustia y la náusea*. “El hombre es una pasión inútil” porque es libertad para nada³⁵⁴.

Hay, no obstante, también, muchos estudios profundamente positivos en filosofía que han tenido como protagonista a la experiencia. Para Platón, por ejemplo, la filosofía es una *locura* divina, es *amor* a la sabiduría. El filósofo está poseído por un dios, pues se encuentra en estado de perpetuo entusiasmo (“en-theós”, en dios) buscando lo bello que es lo bueno y es lo justo..., y por eso muchos lo toman por loco, porque a la mayoría les pasa inadvertida la posesión divina, este amor por todos, por todo, por la vida. La metafísica de Platón se ha presentado tradicionalmente como una metafísica del Eros.

A pesar del gran ataque que el ser humano ha recibido desde muchos “guerreros” ecológicos, el movimiento medioambiental ha hecho surgir también una gran cantidad de relatos en los que se han descrito experiencias humanas de la naturaleza, y experiencias humanas como resultado de echar de menos la naturaleza. Tales experiencias (y los relatos de las mismas) han jugado un papel irremplazable en la propagación de este mensaje.

¿Qué ha dicho sobre la experiencia la ecología profunda?

...se pregunta Arne Naess en su último libro. “La ecología profunda –dice- es un movimiento que muchos de nosotros apoyamos porque suscita en nosotros sentimientos fuertes³⁵⁵”. Sin embargo, Naess reconoce que al caracterizar al movimiento, *raramente* se habla de sentimientos. Cuando hablamos sobre él, sigue diciendo: “no hacemos referencia alguna ni a esa naturaleza llena de maravillas, ni a otros aspectos de la misma como la armonía³⁵⁶”. Destacando que el movimiento de la ecología profunda parte del principio de reconocimiento del valor en sí mismo de todo lo viviente, Naess llama la

³⁵⁴ Cfr. Luventicus, “Jean Paul Sartre”, en <http://www.luventicus.org/articulos/02A027/sartre.html>, 4 de Marzo, 2004.

³⁵⁵ Naess, *Life's Philosophy : Reason & Feeling in a Deeper World*, p. 108.

³⁵⁶ *Ibidem*.

atención sobre el hecho de que dicho principio no tiene carácter de tesis *intelectual* ni para él, ni para Sessions, ni para ninguno de los que en los primeros momentos del surgir del movimiento, se sintieron profundamente inspirados por él³⁵⁷. El principio mencionado era, según Naess, para la mayoría de los componentes de este grupo inicial, algo más parecido a una *intuición*. Y ese saber intuitivo diferente del racional, había surgido de las experiencias espontáneas de aquellos que inicialmente formaron parte del movimiento.

Stephan Harding dice que la “experiencia profunda es lo que inicia a una persona en el camino ecológico³⁵⁸”, y recuerda el relato de Aldo Leopold sobre el momento que cambiaría su vida para siempre. Aldo Leopold trabajaba como jefe forestal en varias áreas de naturaleza salvaje, y –dice Harding– “compartía la creencia (incuestionable en su tiempo), de que los humanos eran superiores al resto de la naturaleza”.

Una mañana, Leopold había salido con varios amigos de camino a las montañas. Todos ellos eran cazadores y llevaban sus rifles con ellos por si tenían la oportunidad de matar algún lobo. A la hora de comer se sentaron sobre un precipicio que daba a un río de aguas turbulentas. Al poco rato vieron acercarse hacia el torrente a unos animales que, en principio, les parecieron ciervos, pero a los que no tardaron mucho en identificar: se trataba de una manada de lobos. Cogieron los rifles y comenzaron a disparar con gran entusiasmo al grupo de lobos, aunque con poca puntería. Eventualmente, un lobo viejo se desplomó al lado del río y Leopold corrió hacia él exuberante. Lo que Leopold se encontró allí, fue un fuego verde que moría en los ojos del lobo. Aldo Leopold escribe en un capítulo titulado “Pensando como una montaña”: “en esos ojos hubo algo nuevo para mí, algo sólo conocido por el lobo y por la montaña. Hasta ese momento yo había pensado que, dado que “menos lobos” significaban “más ciervos”, la desaparición de los lobos significaría el paraíso del cazador. Pero después de ver cómo moría ese fuego verde, *sentí* que ni los lobos ni la montaña compartían esa visión³⁵⁹”.

La literatura ecológica, como mencioné antes, ha presentado muchas experiencias de este tipo. Además de dirigir un mensaje a la mente sobre la irracionalidad con la que estamos tratando el mundo, muchos ecologistas se han ocupado también de hablar al

³⁵⁷ Cfr. *Ibidem*.

³⁵⁸ Stephan Harding, "What Is Deep Ecology?".

³⁵⁹ *Ibidem*. Los subrayados son míos.

corazón del hombre de hoy, relatando sus experiencias personales. Y muchos se sumaron a la voz ecológica no sólo porque *entendieran* y estuvieran de acuerdo con los aspectos ilógicos y suicidas atribuidos a la conducta humana hacia el medioambiente, sino porque estos relatos experienciales *resonaron* en ellos de una manera especial.

Arne Naess, personalmente, no utilizaría nunca una frase como “las montañas (en abstracto) están *vivas*”, aunque frases como ésta sean bastante comunes en otros seguidores de la ecología profunda. Sin embargo, sobre Hallingskarvet (la monumental montaña noruega en donde se encuentra su cabaña), dice que “es la única montaña hacia la que yo siento que está viva³⁶⁰”. Arne Naess me relató en la entrevista personal que mantuve con él, que desde la primera vez que, siendo muy niño, visitó esta montaña, *experimentó* una sensación muy especial, y empezó a identificarla (sin saber racionalmente por qué), con el padre al que él nunca pudo conocer³⁶¹. En Life's Philosophy dice también que otra de las veces que *experimentó* que Hallingskarvet estaba viva fue en una ocasión en la que vio

que habían colocado una fila larguísima de estacas pintadas de verde, para prevenir que los turistas [...] no se cayeran por los precipicios en invierno. Para mí estaba muy claro en ese momento que esos palos verdes ofendían la dignidad de Hallingskarvet³⁶².

Y si Naess tuviera que justificar *racionalmente* esta *impresión*, no sabría cómo hacerlo.

Al hablar de experiencia ecológica, Naess relata en diversos lugares, la anécdota de un esquimal que se quedó sobre el hielo del río Alta en Noruega, intentando evitar con su presencia ahí que bombardearan el río y lo convirtieran en presa eléctrica. La policía, no sin gran esfuerzo, tuvo que sacarlo de allí y, cuando se le pidió que “explicara” su actitud, el esquimal sólo dijo: “Este río es parte de mí³⁶³”.

Como reza un dicho gitano: “Para amarse hay que rozarse” Al final del apartado sobre el cuestionamiento profundo introduje la siguiente pregunta: ¿cómo se logra esta

³⁶⁰ Ibidem, p. 109.

³⁶¹ Cfr. con Margarita García Notario, "A Meeting with a Giant".

³⁶² Naess, Life's Philosophy : Reason & Feeling in a Deeper World, p. 109.

³⁶³ Ibidem.

identificación con lo no-vivo, con lo no-humano que presume la expansión del sí-mismo defendida por Naess y que está en la base de la experiencia ecológica?. O, ¿cuál podría ser una situación paradigmática sobre esta identificación o, más correctamente, sobre este *proceso* de identificación?³⁶⁴. Para Naess una situación así sería aquélla “en la que la identificación que aconteciera suscitara (necesariamente) empatía³⁶⁵”.

Quizás se podría describir una situación empática, como una situación en la que se adquiere, de manera espontánea, un cierto conocimiento mutuo, un sentir compartido. Ni sólo conocimiento, ni sólo sentir: ambos se dan a la vez sin escatimar el espacio propio y sin invadir el del otro. Harding dice también comentando las experiencias de identificación, dice que un aspecto clave de ellas (desde la perspectiva de Naess), es la percepción de gestalts, de redes de relaciones.

Vemos que no hay objetos aislados, sino que éstos son nudos de una vasta red de relaciones. Cuando se da una experiencia profunda, experimentamos una fuerte identificación con lo que estamos sintiendo. (...) Nuestro sí-mismo ya no se limita al ego personal, sino que acoge totalidades cada vez mayores³⁶⁶.

En uno de los artículos en los que Naess trata de explicar este concepto de identificación, pone un ejemplo que a mí me encanta por dos razones. La primera es por su carácter “desmitificante” hacia la *habitual* experiencia ecológica que suele aparecer en los relatos de la literatura medioambiental clásica. Tales relatos son habitualmente *extraordinarios* y tienen, en general, protagonistas *naturales* muy *impresionantes* (algunos no tendrían mucho problema para decir que muchas de éstas experiencias llegan a tener, en algunos casos, un tono *quasi-místico*). Yo no tengo nada en contra de este tipo de experiencias; por el contrario, siento una profunda admiración hacia ellas que está, no obstante, unida a una lógica distancia, al no haber experimentado nunca sucesos de este tipo. En consecuencia, esta experiencia que relata Naess es para mí, mucho más “inteligible”, más cercana a mi propia realidad personal, ordinaria. La segunda razón,

³⁶⁴ Cfr. con Naess, “Self-Realization. An Ecological Approach to Being in the World, en John Seed, Thinking Like a Mountain : Towards a Council of All Beings, p. 22.

³⁶⁵ Ibidem.

³⁶⁶ Harding, "What Is Deep Ecology?"

por la que valoro tanto esta anécdota se debe, precisamente a mi último comentario: a que el ejemplo de Naess es muy cercano a la experiencia de cualquiera de los que estamos *menos* inmersos en el mundo natural, y no aparece como algo que “sólo les ocurre a los seres especiales”. Cualquiera podría identificarse en un grado mayor o menor con el relato de Naess (que es también un buen ejemplo de la personalidad de Naess y de su sentido del humor). Su experiencia tiene como protagonista a uno de esos seres que, más que atraer, repele.

Mi ejemplo más típico tiene que ver con un ser no-humano al que conocí hace cuarenta años. Estaba yo ese día mirando a través de uno de esos microscopios pasados de moda, el dramático encuentro entre dos gotas de dos sustancias químicas diferentes. Una pulga saltó, de pronto, desde un perro labrador que se acercó en ese momento a la mesa, y fue a caer en medio de los químicos. Salvarla era imposible. La pulga tardó muchos minutos en morir. Sus movimientos no podían ser más expresivos. Lo que yo sentí fue, naturalmente, compasión y empatía dolorosas. Pero mi empatía no era *básica*. Lo que fue *básico* fue el proceso de identificación por el que “me vi a mí mismo en la pulga”. Si yo estuviera alienado respecto de la pulga, si no hubiera visto nada en lo que yo me pudiera reconocer, la lucha de la pulga contra la muerte me hubiera dejado indiferente. Por eso creo que debe haber identificación para que haya compasión y, en el caso de los humanos, para que haya solidaridad³⁶⁷.

La adquisición de la identificación de que habla Naess, insisto una vez más, no tiene lugar como un logro racional, a pesar de que dicha identificación necesite *definitivamente* de la razón para darse. Tal identificación sólo ocurre cuando actúa a la par con las emociones y desde ellas. Y, para que las emociones respondan, la experiencia es una *conditio sine qua non*.

Según algunos –dice Naess– no es ni significativo ni posible para el sí-mismo humano, abrazar a todos los seres vivos. A quienes piensan así Naess les dice que “Nosotros (entiéndase aquí “seguidores de la ecología profunda”) sólo pedimos que tu mente abrace a todos los seres vivos y que tú mantengas la intención de cuidar, de sentir

³⁶⁷ Naess en Seed, op. cit., p. 22.

y de actuar con compasión”³⁶⁸. Usando una frase de Patsy Hallen (feminista australiana y miembro de la ecología profunda), Naess dice que “Estamos aquí para abrazar el mundo y no para conquistarlo”. Y se pregunta:

Dado que el término autorrealización (o realización del sí-mismo), se asocia hoy con una vida de gratificaciones con respecto a un ego estrecho, ¿resulta apropiado utilizar el término realización del sí-mismo como yo lo hago siguiendo a Gandi; es decir, proponerlo como un término que sirve para motivar la ampliación y la profundización del sí-mismo de tal modo que se abrace a todas las formas de vida?³⁶⁹

Naess responde que, aunque la interpretación actual del término sea, en general, más limitada, sin embargo, resulta *práctico* usarlo: en primer lugar porque la popularidad del mismo facilita el que la gente escuche. Y en segundo lugar, porque si la gente escucha, descubrirá en su presentación de autorrealización, aspectos nuevos que le sorprenderán y que, quizá, le lleven a reflexionar y a descubrir lo inadecuado de la identificación de este término con la completitud del ego, pues eso implicaría que no nos estimamos suficientemente a nosotros mismos³⁷⁰. “Nosotros somos mucho más grandes, más profundos, más generosos y más capaces de dignidad y de gozo de lo que nunca hemos pensado. Enormes riquezas de gozo no-competitivo, se abren delante de nosotros³⁷¹”.

Siguiendo a Kant, Naess piensa que lo que la gente es capaz de amar por pura obligación u obediencia a una ley moral, es muy limitado. Por el contrario, el amor que procede de la ampliación del sí-mismo, de la extensión de la identificación a los otros y a lo otro, rompe las distancias entre el *ego* y el *alter* y da lugar a un amor que proporciona un gozo incomparablemente mayor que en el caso anterior³⁷².

Desde que somos muy pequeños, nuestro sí-mismo social está suficientemente desarrollado para reconocer que no preferimos comernos un gran pastel nosotros solos, y lo compartimos con nuestra familia y amigos. Nuestra identificación con estas personas es suficiente para ver

³⁶⁸ Ibidem, p. 26.

³⁶⁹ Ibidem, p. 27.

³⁷⁰ Cfr. ibidem.

³⁷¹ Ibidem.

³⁷² Cfr. ibidem, p. 28.

nuestro gozo en su gozo y nuestra decepción en la de ellos. Ahora, pues, ha llegado el momento de compartir con todo lo que vive en esta mal tratada tierra nuestra, de profundizar sobre nuestra identificación para con todas las formas de vida, con los ecosistemas y con Gaia: este fabuloso planeta nuestro³⁷³.

Para Naess la meta es la invitación a realizar las “acciones bellas” de las que habló Kant, porque en ellas actuamos de manera espontánea: plenamente; nadie nos está obligando a hacerlo. Estas acciones son instintivas y producen un gran placer. Por eso, dice,

[m]i opinión con respecto a los asuntos ecológicos es que lo que se debe hacer es intentar influir para que las personas realicen actos bellos, buscando modos para ayudarles a descubrir sus inclinaciones naturales, en lugar de intentar moralizarlas. La excesiva moralización dentro del movimiento medioambiental, ha hecho que la gente interprete sus demandas, principalmente como una llamada al sacrificio personal, a mostrar más responsabilidad, más preocupación y mejores éticas. Según mi manera de ver, lo que, por el contrario, necesitamos es re-abrir la inmensa variedad de fuentes de gozo, a través de un crecimiento en nuestra sensibilidad hacia la riqueza y diversidad de la vida; a través del disfrute de los paisajes que contienen naturaleza libre³⁷⁴.

Según Naess, el *requisito* del cuidado por los demás y por lo demás, fluye con naturalidad si el sí-mismo se extiende y se profundiza. Y una de las consecuencias de esto, es sentir y concebir la protección de la naturaleza, como protección de nosotros mismos. Con ello Naess está sugiriendo, una vez más, la supremacía de la ontología ecológica y de un realismo más elevado, sobre la ética medioambiental, en cuanto medio para dar vigor al movimiento ecológico en los años venideros.

Si se experimenta la realidad a través del Sí-mismo ecológico, nuestra conducta *natural* y bellamente seguirá estrictamente las normas de una ética medioambiental. No cabe duda de que necesitamos oír sobre asuntos éticos de vez en cuando; pero nosotros cambiamos mucho más fácilmente cuando se nos anima y cuando logramos una percepción más profunda de la realidad y de nuestro sí-mismo. Esto no es sino profundo realismo³⁷⁵.

³⁷³ Ibidem.

³⁷⁴ Ibidem, p. 29.

³⁷⁵ Ibidem.

Este modo de actuar, tanto para Kant como para Naess, no es ni falso, ni algo que haya que superponer a nuestra conducta con gran esfuerzo. Lo que necesitamos es re-descubrir nuestros instintos, esas tendencias espontáneas que hemos agostado al enterrarlas bajo capas y capas de juicios egoístas y desacertados sobre el hombre, y bajo montañas de leyes y preceptos que encorsetan pero a los que “hay que obedecer”. El filósofo alemán Robert Spaemann, decía sobre este tema en una conferencia en la Universidad de Navarra:

“El que ha hecho algo moralmente encomiable desearía, por encima de todo, aparecer como alguien que, más allá de consideraciones morales, no ha hecho más que lo que le ha salido de dentro. Al rechazar modestamente todo mérito, produce la impresión de que la bondad por la que es alabado le es *natural*”³⁷⁶.

La recuperación de este nivel no supone, tengo que advertir, ni mucho menos, un paso atrás hacia niveles humanos tecnológicamente menos desarrollados. El proceso de re-descubrimiento que muestra que la conexión con lo que nos rodea, es algo innato y que, en consecuencia, experimentamos con facilidad; es un paso hacia delante que no implica, en mi opinión, despreciar ninguno de los logros que el ser humano ha alcanzado en todas sus dimensiones (incluyendo por tanto la tecnológica), a lo largo de su proceso evolutivo.

La tarea que tenemos por delante nos reta en todas nuestras dimensiones humanas: la inteligencia, las emociones y el espíritu tienen que ponerse a trabajar en esta tarea de extensión y profundización de nuestra identificación con todos los seres.

Este planteamiento lleva a una visión profundamente optimista de la naturaleza y del potencial humano. Pues no se nos está diciendo que el daño que nos hemos hecho a nosotros mismos, reflejado en parte en la manera en la que hemos tratado nuestro entorno, sea la consecuencia de que nuestras tendencias humanas estén descaminadas o heridas ni que nuestra vida tenga que convertirse en un esforzado y penoso repararlas. Se nos está diciendo, muy al contrario, que “es posible” sentirse cómodos y experimentar el

³⁷⁶ Robert Spaemann. “La naturaleza como instancia de apelación moral”, en Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra, Marzo, 1988. El subrayado es mío.

profundo gozo que resulta de “seguir el impulso” que parte de nosotros y que nos lleva a convertirnos en *lo mejor* que podemos ser, de desenterrar nuestras tendencias originales y de volverlas a traer a la superficie. Filosóficamente entran a debate con esta perspectiva, numerosas perspectivas filosóficas y religiosas que han asumido que la *naturaleza* humana pertenece al ámbito de las cosas por domar, pero, en este momento, no me voy a extender más sobre ello. Aunque tales comparaciones enriquecerían enormemente esta discusión nos alejarían del concepto de *experiencia*, tema de reflexión de este apartado.

A muchos kilómetros de Noruega, en Chile, el conocido biólogo Humberto Maturana, hablando sobre sus descubrimientos científicos, presenta un mensaje que se asimila mucho al presentado por Naess unas líneas más arriba. La diferencia más notable entre los dos se da en la terminología: mientras que Naess se mantiene en un término que, aunque correctamente entendido tiene grandes implicaciones emocionales, el término en sí sugiere un mensaje de tipo más intelectual (me refiero al proceso de identificación), Maturana va a utilizar un término mucho más revolucionario dentro de los parámetros científicos. Dicho término es *el amor*.

Maturana reconoce que el ser humano tiene la capacidad de *poner fin* a su propio mundo. Esto ocurriría desde la perspectiva de Maturana cuando se rechaza el reconocimiento de las conexiones. Maturana afirma que “la obra humana” comienza en una emoción que nos constituyó y nos dio origen como primates bípedos que viven y existen en el conversar, y que es (dicha emoción) el amar³⁷⁷. Dicha emoción, constituye para Maturana lo que hace más de tres millones y medio de años permitió el surgir de la familia ancestral, la cual dio origen a lo humano como “Homo sapiens-amans” y que nos conserva como tales.

A pesar de la existencia de esa capacidad humana de destrucción de sí mismo indicada por Maturana, no obstante,

lo humano sapiens-amans no se pierde (nunca) del todo, y resurge en el momento en que reaparecen la colaboración y la responsabilidad desde un actuar ético espontáneo. (Dicho momento ocurre cuando) al re-

³⁷⁷ Humberto Maturana, 2003, website Instituto de Formación Matriztica., en: <http://web.matriztica.org/555/channel.html>, 3 de Marzo 2004.

emerger el ser amoroso del ser humano básico por alguna circunstancia inesperada, se abre la mirada, y otro ser vivo es visto en su legitimidad. Al suceder esto y no negarlo inmediatamente (que es el peligro que corremos nosotros), se inicia un proceso que, sin esfuerzo, amplía el entendimiento y la conciencia de que se es parte integral de esa biosfera que nos hace posibles, nos contiene y nos conserva. Este resurgir del amar no es en sí nada especial, y ocurre sólo cuando una persona ve a otro ser vivo sin expectativas ni exigencias, sea este humano o no. En el momento en que esto sucede, se despierta en la persona su ser amoroso fundamental que, aunque parte de su ser biológico natural, había quedado adormecido u oculto en ella por las enajenaciones del fanatismo o de la vanidad.

Lo único que nos distingue a los seres humanos de otros seres vivos en cuanto tales, es la peculiaridad de ser conscientes de que existimos en el modo de ser sapiens, en el cual, podemos escoger, desde la reflexión, ser Homo sapiens-amans, y desechar el vivir como Homo sapiens-aggressans, o el vivir como Homo sapiens-arrogans, si así lo queremos³⁷⁸.

Para Maturana el fundamento de lo vivo es el convivir en el amar: en el conducirse espontáneamente desde sí en el pensar y en un hacer en el que dominan las conductas relacionales, a través de las cuales el otro, la otra y uno mismo, surgen como legítimos otros en convivencia con uno³⁷⁹.

Conclusión

Si algo nos revela a nosotros mismos como humanos, son precisamente nuestras experiencias. La famosa escritora Anais Nin nacida en París, e hija de padre catalán y madre danesa, ha escrito que “Nosotros no vemos las cosas como son, sino que las vemos según somos nosotros”. Henry David Thoreau escribió que “No son las cosas las que cambian, sino nosotros los que cambiamos”. Y Bruce Barton dijo que “Todas las cosas espléndidas que se han conseguido, las lograron los que se atrevieron a creer que había algo dentro de sí mismos que era superior a las circunstancias”.

Si es cierto que nuestras experiencias están condicionadas por nuestro conocer, también es verdad que nuestro conocer está condicionado por nuestra experiencia.

³⁷⁸ Ibidem.

³⁷⁹ Cfr. ibidem.

Riane Eisler es uno de los científicos que forma parte del GERG. Su obra más conocida *The Chalice and the Blade*, (El cáliz y la espada) tuvo un enorme impacto, pues recoge numerosas evidencias del arte, de la arqueología, de la religión, de la ciencia social, de la historia y de muchos otros campos de investigación, que revela importantísimas “regularidades que han tenido lugar en la historia” y a las que no se ha prestado atención, y que daban lugar a una nueva historia sobre nuestros orígenes culturales. Su trabajo se proponía, entre otras cosas, mostrar que “las guerras entre los hombres, y la guerra entre los sexos, no están ni divina ni biológicamente ordenadas. [Y] verificar que un futuro mejor *es* posible y de que, de hecho, está firmemente anclado en el terrible drama de lo que en realidad ocurrió en nuestro pasado³⁸⁰”.

El trabajo de investigación de Eisler respondía a una pregunta personal que le había acosado desde el día en que con cinco años, la GESTAPO entró en su casa y se llevó a su padre, (a quien milagrosamente salvó la valerosa actuación de su madre), y su vida se convirtió en una huida del infierno Nazi que la llevó a vivir en diversos países, hasta que se asentó en Estados Unidos. “¿Por qué nos perseguimos unos a otros? –se preguntaba- ¿Por qué está nuestro mundo lleno de esta detestable inhumanidad hacia el hombre y hacia la mujer? ¿Cómo es posible que los seres humanos actúen de manera tan brutal contra los de su propia especie?³⁸¹”. Simultáneamente con esta *realidad*, no obstante, Eisler reconocía otra.

De entre todas las formas de vida de este planeta, sólo nosotros podemos plantar y cosechar los campos, componer música y poesía, buscar la verdad y la justicia, enseñar a un niño a leer y a escribir o, incluso, a llorar y a reír³⁸².

Los datos recogidos en su libro, provenientes de muy variadas áreas científicas, revelan una serie de acontecimientos históricos (de los que hoy puede probarse que ocurrieron sincrónicamente en todas las culturas hoy conocidas), que parecen hablar de

³⁸⁰ Riane Eisler, *The Chalice and the Blade: Our History, Our Future*, p. xv.

³⁸¹ *Ibidem*, xiii.

³⁸² *Ibidem*.

un tiempo en el que los hombres y las mujeres vivieron en una relación de cooperación y no de dominio.

La Biblia nos habla de un jardín en el que la mujer y el hombre vivían en armonía entre sí y con la naturaleza, antes de que un dios masculino sentenciara a la mujer y la convirtiera en la servidora del varón. El Tao Te Ching chino, describe un tiempo en el que el yin, o principio femenino, no estaba aún dominado por el principio masculino, o yang, y era un tiempo en el que la sabiduría de la madre era aún honrada y seguida por encima de todo. El poeta griego Hesíodo, escribió sobre una “raza de oro” que cultivaba el suelo “en pacífica armonía”, antes de que una “raza inferior” trajera su “dios de la guerra”³⁸³.

Aunque todo el contenido del libro es enormemente interesante, (más interesante si cabe, por la interpretación que hace de las teorías de transformación cultural, desde la nueva óptica proporcionada por las nuevas ciencias del quantum, de los sistemas autogenerativos y de los procesos complementarios entre situaciones de orden y de caos), la parte que a mí más me interesó fue la exposición de los orígenes de los principales documentos religiosos y mitológicos de nuestra era. Historiadores y arqueólogos han mostrado *evidencia histórica* de muchas de las historias relatadas (con diversos matices y nombres) tanto por los más importantes relatos y mitos orientales, como por los primeros libros del Antiguo Testamento. Y hoy, se han empezado a leer de una manera nueva (gracias al detallado conocimiento histórico y a las nuevas herramientas de interpretación de textos), los principales escritos que soportaron “la historia” de nuestra era. En estos textos se encuentra hoy muchísima información relativa a una “historia anterior” a la que (dichos textos) intentaban invalidar y hacer desaparecer, y que es la que corresponde a los milenios anteriores a la llegada de la Edad de Bronce, periodo conocido a veces como periodo matriarcal, aunque actualmente se prefiere el título de “cultura de la diosa”, para evitar asociaciones de significado entre patriarcado y matriarcado que son incorrectas. Por sólo citar *un* ejemplo, mencionaré lo que muchos probablemente conocen, sin reconocer su transcendencia: el hecho de que el símbolo elegido para el demonio en el Antiguo Testamento fuera la serpiente, la cual, curiosamente, era a su vez el símbolo que

³⁸³ Ibidem, p. xv.

representaba a la divinidad femenina en las culturas de la tierra, que “aún no tenían un dios celestial”.

He hecho esta referencia al libro de Eisler, para decir que si la historia está plagada de actos viles, que si el ser humano ha utilizado información para destruir y para oprimir, hay también una historia que está plagada de actos nobles y heroicos, y también de momentos en los que la información sí se ha utilizado para construir y para rectificar. Si es cierto que las ideas –como dijo Hegel- controlan el mundo, también es cierto que el mundo se mueve en una u otra dirección, dependiendo de las ideas que *se eligen* y que prevalecen en un momento u otro. Pues hay “muchas” ideas donde elegir. Y “elegir” es una de las partes más importantes de la vida humana y del desarrollo de su libertad.

David Loye se preguntaba cuando reflexionaba sobre las enormes consecuencias que se derivan de “la *completada* lectura” de Darwin, sobre el tipo de lectura del mundo y del hombre que preferimos para nuestros hijos. Y es que, en último término, nuestro *destino* tiene que ver con nuestras *elecciones*. ¿Cómo será nuestro actuar si elegimos (si seguimos eligiendo) la versión de que la vida no es sino un proceso de “competición” que siempre “beneficia al mejor capacitado”? ¿O cómo será nuestra vida si elegimos la versión de que la vida es un proceso de cooperación, de enriquecimiento y de crecimiento a través del amor? ¿Cómo es la vida si se elige vivir *aparte* de la naturaleza? ¿Y cómo es la vida de quien elige sentirse *parte* de la naturaleza? ¿Cómo es la vida de quien elige confiar en que del caos y del desastre puede y tiene que surgir una situación nueva mejor? ¿Cómo es la vida del que trata de contener y de controlar “todo cambio”? ¿Cómo es la vida del que elige mirar sus sentimientos como algo que “le ocurre” y sobre lo que no tiene ningún control? ¿Y cómo es la vida de quien usa sus sentimientos positivos para vivir con más intensidad, y se empeña en “transformar” sus sentimientos negativos en positivos, intentando hacer rendir al máximo tanto su conocer como su sentir?

La vida del hombre es una búsqueda intensa de la verdad. Esta verdad no es sólo un conjunto de contenidos intelectuales. Teoría en griego (θεωρεω), significa “contemplación”, visión. En la tradición cristiana, al máximo premio que recibe el hombre que ha actuado bien, es la “visión beatífica”, o visión feliz. El Nirvana del

budismo es “eso inefable (que no se puede decir) donde se logra la sabiduría desinteresada y la compasión³⁸⁴”.

Desde el punto de vista científico resulta interesantísima la explicación del conjunto de fenómenos evolutivos que han ido moldeando las condiciones de vida en el planeta Tierra hasta hacerlo “apto” (perfectamente preparado) y único (al menos entre los conocidos) para la llegada y máximo desarrollo del ser humano. Entre los millones, billones y trillones de caminos posibles para las “elecciones” evolutivas, todos los procesos “elegidos” parecen haber ido preparando, precisamente, una casa adecuada para el ser humano. El estudio morfo-neurológico del hombre nos deja también maravillados cuando observamos la peculiar configuración del cuerpo humano como “casa espiritual”: sólo la cara humana tiene un músculo para sonreír, sólo hay mano humana si hay cerebro humano; sólo la boca humana puede producir un lenguaje articulado. Todos nuestros sentidos corporales muestran imperfección material (en comparación con los de otros animales), pero máxima perfección como peculiares herramientas de un cerebro, de una dimensión que trasciende la materialidad, la llamemos como la llamemos. Por eso me encanta una frase que escuché a Deepak Chopra y que dice que los hombres “no somos seres humanos destinados a una experiencia espiritual, sino seres espirituales que estamos teniendo una experiencia humana”³⁸⁵. Los descubrimientos de la física cuántica hablan de interrelaciones nunca antes imaginadas entre todo lo *real*, que provocan perplejidad y fascinación. La informática es una nueva metáfora para entender el potencial de la comunicación humana.

El reto ecológico desde este nuevo contexto

No obstante y a pesar de todos nuestros avances, aún no hemos encontrado ningún sustituto artificial que, con éxito, pueda “imitar” las condiciones naturales del planeta Tierra y hacer la vida humana posible y satisfactoria. *Mens sana in corpore sano*, como se decía en el medievo y *corpore sano* –podríamos decir hoy- *in terra sana*. Nuestra

³⁸⁴ Definición proporcionada por The American Heritage Dictionary of the English Language.

³⁸⁵ Deepak Chopra, [The Seven Laws of Spiritual Success](#).

corporeidad, nuestro *ser físico* se alzan como condición necesaria (aunque no suficiente) del vivir y del triunfar humano: nos guste o no. ¿Una limitación? ¿Un castigo? Yo, personalmente, creo que es un trampolín.

Que tengamos que ocuparnos seriamente del planeta puede ser una oportunidad maravillosa para tener que ocuparnos de nuevo y de una manera integral, de nosotros. En el ámbito educativo es importantísimo promover y reforzar las experiencias que ayuden al crecimiento integral: no sólo la mente, no sólo el cuerpo, no sólo el espíritu.

En la primera parte de este trabajo presenté al hombre como *libertad situada* cuando reflexionaba sobre las diferencias entre lo salvaje (como conjunto de seres no-humanos) y la salvajeidad: característica de lo que se mueve libremente obedeciendo a un impulso radical. Nos guste o no, al hombre le es indispensable el cuerpo. Y sin cuerpo quizá estemos mucho mejor, pero no como hombres sino como *algo diferente*.

Son las experiencias lo que hace nuestra vida humana. La experiencia exige el contacto (que viene de “tacto”) y proporciona información en el ámbito intelectual y en el emocional de manera inseparable. En muchos aspectos nuestra cultura actual ha marginado numerosos tipos de experiencias y quizá sea esa carencia de contacto directo lo que nos hace sentir en tantos aspectos tan vacíos. Tenemos mucha información para considerar, muchas emociones sobre las que reflexionar y, como humanos, tenemos sobre todo, que elegir. Y creo que nuestras elecciones deberían seguir a una evaluación de nuestras experiencias desde la calidad de nuestro sentir.

Dado que todo obrar humano deja una huella externa además de interna, la contemplación de la acción humana desde el nuevo contenido presentado por la reflexión ecológica en general y por la de la ecología profunda en particular, esta parte no puede concluir sin aludir a otra característica profundamente humana: la responsabilidad. Los hombres somos seres “en diálogo” y son precisamente nuestras “respuestas” lo que enseña a los demás que su *ser* y su *hacer*, no nos ha dejado indiferentes.

El compromiso profundo

Este nuevo sentimiento de pertenencia a un universo inteligente revelado por la experiencia profunda –dice Stephan Harding-, a menudo lleva al cuestionamiento profundo, que ayuda a elaborar un marco coherente para dilucidar sobre las creencias básicas y para transformar estas creencias en decisiones, en un estilo de vida y en acción. El énfasis en la acción es importante. Es la acción lo que distingue a la ecología profunda de otras ecofilosofías. Es ella lo que hace a la ecología profunda tanto un movimiento como una filosofía. A través del cuestionamiento profundo, un individuo está articulando una visión total de la vida desde la que guiar las elecciones que hace con relación a su estilo de vida³⁸⁶.

En 1992, unos 1.700 líderes científicos de todo el mundo, entre los que se encontraban la mayoría de los Premios Nobel, firmaron un documento titulado: “Advertencia a la Humanidad”. En él se lee que

los seres humanos y el mundo natural están en vía de colisión (inminente). Las actividades humanas actuales están infligiendo un daño intenso, que suele ser irreversible, en el medioambiente y en los recursos críticos. Si no se examinan, muchas de nuestras prácticas actuales pondrán en serio peligro el futuro que deseamos para la sociedad humana y para los reinos vegetal y animal, y podrían alterar de tal manera el mundo de lo vivo que se torne incapaz de soportar la vida de la manera en que la conocemos hoy³⁸⁷.

Estos científicos repasan brevemente en este documento el penoso estado de la atmósfera, de los pozos de agua potable, de los océanos, del suelo, de los bosques y de la cada vez más acelerada e irreversible extinción de especies. Hablan también sobre el crecimiento exponencial de población que se ha dado en la actualidad, recordando que “la tierra es finita. Su habilidad de absorber residuos y sustancias destructivas es finita. Su

³⁸⁶ Harding, "What Is Deep Ecology?" Resurgence, 185.

³⁸⁷ Union of Concerned Scientists, “World Scientist’s Warning to Humanity” 1992, <http://www.ucsusa.org/ucs/about/page.cfm?pageID=1009>

habilidad de proveer para números crecientes de población es finita. Y nosotros nos estamos aproximando a muchos de estos límites”³⁸⁸.

Una buena muestra del problema de crecimiento de la población, es la realizada por el entonces senador norteamericano Al-Gore en su libro Earth in the Balance (1992).

“Desde la emergencia de la especie humana moderna hace unos 200.000 años hasta el tiempo de Julio César, menos de 250 millones de personas caminaron sobre la faz de la tierra. Cuando Colón se embarcó hacia el Nuevo Mundo, mil quinientos años después, había aproximadamente 500 millones de personas. Para cuando Thomas Jefferson escribió la Declaración de Independencia en 1776, el número se había doblado de nuevo a un billón. A mediados del siglo XX, al finalizar la II Guerra Mundial, el número se elevaba por encima de dos billones de personas.

(...) [F]ueron necesarias diez mil generaciones para que se alcanzara una población mundial de dos billones de personas (...) y, en el curso de una sola generación, la mía, la población mundial ha pasado de dos billones a más de nueve”³⁸⁹.

En su carta “Advertencia a la humanidad”, estos científicos piden a los países desarrollados que reduzcan los índices de contaminación, que refrenen un consumismo desorbitado y que ayuden a las naciones pobres. “Actuar de acuerdo con este reconocimiento- continúan- no responde a una conducta altruista sino a perseguir el propio interés cuando se está adecuadamente informado: estemos industrializados o no, hay sólo una lancha salvavidas para todos. Ninguna nación puede esquivar las heridas si los sistemas biológicos globales se dañan”³⁹⁰.

Los siguientes son sólo unos pocos datos relativos a algunos cambios observados recientemente, en asuntos relativos al entorno. El primero de ellos tiene especiales resonancias para los españoles. El 20 de Noviembre del 2002, mientras conducía hacia casa con la radio encendida, después de recoger a mis dos hijas de la guardería, escuché que iban a dar unas noticias sobre España. Inmediatamente pensé que tendrían que ver con el aniversario de la muerte de Franco. Para mi pena y mi sorpresa, se trataba del

³⁸⁸ Ibidem.

³⁸⁹ Albert Gore, Earth in the Balance, pp. 30-31.

³⁹⁰ Union of Concerned Scientists, “World Scientist’s Warning to Humanity”, sitio citado.

hundimiento del petrolero *El Prestige* en las costas gallegas. Inmediatamente me invadió una profunda tristeza, pero una voz chillona interrumpió mi momentáneo retiro: “Mami, ¡han dicho Spain! ¡Allí están los abuelos!” Era Gabriela, la mayor de mis hijas, que tenía entonces cuatro años. Contesté con el más entusiasta “¡Muy bien!”, que pudo pronunciar mi garganta. Intenté concentrarme al máximo en las noticias, pero de nuevo, Gabriela, me interrumpió. Con su corta edad había sido capaz de intuir que esas noticias no eran buenas: “¡Mami: han dicho *devastating* (devastador). ¿Qué ha pasado?”. Con la escasa voz que me salió le expliqué con sencillez que un barco se había hundido y que tenía unos líquidos que podían hacer mucho daño a los peces. No sé qué más había captado Gabriela de las noticias, pero no me preguntó por los peces. Curiosamente, su siguiente e impaciente pregunta fue: “¿Y qué les va a pasar a los abuelos?”.

El *Mar Aral*, el cuarto por su extensión entre los mares continentales, *se está secando* como consecuencia de la inadecuada irrigación orientada a cultivar algodón en el desierto. El *Mar Muerto* *se evapora*: la alta concentración de sales que hoy tienen en sus aguas hace imposible todo tipo de vida. Su altura hoy baja aproximadamente un metro por año y “y ha perdido en el último medio siglo una cantidad tal de agua que su superficie se ha reducido de 1.025 kilómetros cuadrados a tan solo 625 en la actualidad”³⁹¹. Miles de delfines han muerto en años diferentes en la Riviere francesa y en el Golfo de Texas, miles de focas en el Mar del Norte, cientos de ballenas en Japón.

Venecia se hunde, los polos se derriten. El coral se blanquea porque al subir la temperatura de las aguas, los organismos que viven en la piel del coral y que le dan su coloración natural, enferman y mueren. Hace sólo 50 años los mares eran todavía en gran parte un espacio natural virgen. Hoy día, por contraste, la contaminación, que en una proporción de aproximadamente el 80% procede de actividades terrestres, es una amenaza para la salud de los océanos, en particular de las zonas costeras, que son las más productivas del medio marino³⁹².

³⁹¹ Jana Beris, BBC Mundo Israel, “El Mar Muerto, víctima del hombre”, en <http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/science/newsid_3314000/3314019.stm>

³⁹² Convención de las Naciones Unidas sobre el Derecho del Mar, “Los océanos, fuente de vida”, <<http://www.un.org/spanish/Depts/los/>>

Podríamos llenar folios y folios relativos a daños y desastres relacionados con el medioambiente y, por extensión, con todos nosotros. Personalmente, aunque estoy convencida de la importancia que tiene el que se proporcione una información adecuada sobre todos estos problemas, creo que no es lo más productivo fijarnos sólo en los datos negativos. La confrontación de esta crisis, produce habitualmente gran desolación y desbordamiento. Como dice Michael Toms, “en el fondo de nuestro corazón, sabemos que lo que le estamos haciendo al entorno es brutal...”; no obstante, continuamos con estas conductas destructivas.

Pero cuando la información negativa, proceda del ámbito que proceda, abarca tales dimensiones que abrumba, los seres humanos solemos quedarnos por un tiempo mayor o menor, sin *fuelle* para actuar. Theodore Roszak dice en una entrevista con Michael Toms, comentando su libro The Voice of the Earth (La voz de la Tierra) que la proliferación de malas noticias sobre el medioambiente es paralizante y que, en muchos casos inhibe el cambio creativo³⁹³. Roszak comenta cómo la presentación de estos desastres suele llevar a una búsqueda de culpables que está empezando a resultar contraproducente. En opinión de Roszak nos estamos apoyando (regodeando) excesivamente en acusaciones y en amenazas que asustan a la gente y crean situaciones de pánico. En consecuencia, continúa, mucha gente está respondiendo de modo negativo a las advertencias y llamadas que se hacen desde el movimiento medioambiental. Roszak piensa que los responsables de dicho movimiento deben hacer una profunda reflexión sobre el tipo de motivaciones que están proporcionando a la gente para que cambie. Hasta ahora la mayor parte de éstas se basaban en culpas, vergüenza y desprecio hacia el hacer humano. Roszak, por el contrario, cree que lo que es *vital* es buscar motivaciones positivas que ayuden a la gente a conectarse de una manera activa con la crisis medioambiental³⁹⁴.

³⁹³ Cfr. “The Turning Point: Reconnecting with the Natural World”, entrevista entre Michael Toms y Theodore Roszak en la series de programas *Deep Ecology for the 21st Century*, en New Dimensions Radio.

³⁹⁴ Cfr. *ibidem*.

Yo no puedo estar más de acuerdo con Roszak, en que ha llegado la hora de proporcionar motivaciones positivas. En muchos sentidos, yo describiría el trabajo del educador exactamente en esto: en abrir horizontes transmitiendo confianza en el poder de alcanzarlos.

En este trabajo a mí me gustaría transmitir esperanza, porque estoy convencida de que la hay. Muchas de mis lecturas sobre la ecología profunda y otras indirectamente relacionadas, me han hecho creer la frase de que “nadie sabe suficiente para ser pesimista”. Además de todo lo que estamos haciendo mal, hay muchas personas que a distintos niveles están haciendo cosas muy bien. Y quiero hablar un poco de algunas de esas iniciativas, para insistir en que quizás nuestra crisis medioambiental actual tiene mucho que ver, entre otras cosas, con una crisis de creatividad. Esta crisis es para mí *otra* invitación a sacar el máximo partido posible a nuestro potencial personal.

A veces pensamos que todo lo que se consigue socialmente, es el resultado de acciones políticas consistentes. Y eso es cierto en unos casos y falso en muchos otros, de lo cual nos ofrece “pruebas a patadas” la historia. Todo cambio ha sido iniciado por individuos. Y hay muchos cambios que no trascienden “con bombo y platillo” a la escena pública, pero que “marcan la diferencia”. Ecológicamente, como en muchos otros aspectos, todos podemos hacer mucho. Y sea mucho o poco lo que hagamos, actualmente significa “muchísimo”. El pastor protestante Martin Niemoller, en su explicación acerca del modo en que los nazis fueron capaces de hacerse con toda una sociedad, dice:

“En Alemania, los Nazis vinieron primero por los comunistas y yo no alcé mi voz porque no era comunista. Luego vinieron a por los judíos y yo no alcé mi voz porque no era judío. Luego vinieron a por los de los sindicatos de trabajadores, y yo no alcé mi voz porque no era sindicalista. Luego vinieron a por los católicos, y yo no alcé mi voz porque yo no era católico. Después, vinieron a por mí y, por entonces, ya no quedaba nadie que pudiera alzar su voz por mí.”³⁹⁵

A continuación yo traigo algunas voces que están llenas de esperanza. Son sólo tres ejemplos entre docenas, que prueban, en mi opinión, que la recuperación ecológica es

³⁹⁵ Citado por Al Gore en Earth in the Balance, p. 285.

posible. Son ejemplos que revelan que hay *mucha* gente haciendo *mucho* y, también, que los éxitos en las mejoras que logramos con relación a nuestro entorno, nos hacen más ricos y nos hacen sentirnos bien. El primero de estos ejemplos habla de la impresionante recuperación de una zona de paisaje natural que estaba casi agostado y que tuvo lugar a través de una colaboración inmensa por parte de la naturaleza y de un poco de ayuda por parte del hombre. La segunda es uno de los éxitos industriales más famosos en Estados Unidos, de una empresa que ha logrado enormes mejoras económicas a través de disminuir el desperdicio de materiales (y, en consecuencia de la basura que se arroja a los vertederos) en la casi totalidad del proceso de elaboración de su producto: alfombras y moquetas. La última es el relato del surgimiento de una empresa de dentífricos que compite en la actualidad con las más poderosas entre las de su clase, y que ofrece una pasta de dientes que no tiene unas determinadas sustancias químicas que, además de dañar la salud humana el proceso por el que éstas se obtienen no es nada beneficioso para el entorno.

Historias como las que yo traigo aquí, hay muchísimas. Desafortunadamente, no suelen aparecer en las primeras páginas de los periódicos ni de los telediarios; pero eso no significa que no puedan empezar a aparecer en cualquier momento. Como siempre, depende de lo que cada uno de nosotros empecemos a hacer. Paso ahora a relatar los tres éxitos ecológicos mencionados.

Historias para creer: La recuperación de veinticuatro mil hectáreas de bosque.

En Estados Unidos mi familia y yo vivimos en Los Adirondacks, el Parque Natural protegido más extenso actualmente en Estados Unidos. Ocupa veinticuatro millones de kilómetros cuadrados de la zona Norte del Estado de Nueva York. Desde nuestra casa tardamos quince o veinte minutos en acceder a una zona de este bosque, y sólo cinco en llegar al lago Champlain, el sexto lago más grande en Estados Unidos. Es fácil entender que, desde la primera vez que vi este sitio, pensé que era un paraíso. Hace poco me enteré de que los Adirondacks y las zonas de bosque de los estados circundantes son un “milagro” y que constituyen una de las razones más importantes para alimentar

nuestra esperanza con relación a las posibilidades de re-encaminar la crisis ecológica actual. Voy a contar brevemente esta historia de recuperación de la naturaleza.

Los holandeses fueron los primeros en ocupar el Noreste de Estados Unidos, al que llamaron Nueva Holanda, pero que se convirtió en Nueva Inglaterra cuando los ingleses vencieron a los holandeses. Las talas indiscriminadas de árboles tanto por parte de los primeros de estos pueblos como de los segundos, no tardaron en dejar su huella.

A principios del siglo XIX –cuenta Bill McKibben–, Timothy Dwight, un clérigo de Boston documentaba que a lo largo de las 240 millas de viaje entre su casa y la ciudad de Nueva York, no había cruzado más que unas veinte millas de bosque; (...) y escribió: “Los bosques no sólo han sido cortados, sino que además hay muy pocos motivos para esperar que vuelvan a nacer otra vez”.

En 1850 diversas voces se alzaron denunciando la situación en que se encontraba el territorio y tras muchos esfuerzos persuasivos, en 1892 esta zona se convirtió en Parque Nacional siendo hoy una de las reservas naturales protegidas constitucionalmente para que permanezca “salvaje para siempre”³⁹⁶.

Apenas cien años después y a pesar de un enorme crecimiento en la población, el 90% del estado de New Hampshire está cubierto de bosque. El estado de Vermont ha pasado de un 35% en bosques en 1850 a un 80% hoy; e incluso el estado de Massachussets ha visto rebrotar a sus tierras de bosques hasta el punto de que hoy cubren aproximadamente dos tercios de la Commonwealth³⁹⁷.

En uno de los viajes que mis padres han hecho para visitarnos desde que vivimos aquí, viajamos desde nuestra casa hasta Boston: aproximadamente siete horas y media de viaje. En nuestro viaje cruzamos el lago Champlain en transbordador para pasar al estado de Vermont, atravesamos una pequeña parte del estado de New Hampshire y buena parte del estado de Massachussets, puesto que Boston está en la misma costa Atlántica. A lo largo de todo nuestro viaje no vimos nada más que árboles. Mis padres, mi hermano y yo estábamos admirados.

³⁹⁶ Bill McKibben, Hope, Human and Wild : True Stories of Living Lightly on the Earth, p.12.

³⁹⁷ Cfr. ibidem.

La industria de alfombras Interface de Atlanta:

El libro *Natural Capitalism*³⁹⁸ de Paul Hawken, Amory Lovins y Hunter Lovins, tres visionarios industriales, es uno de los que yo coloco bajo la categoría “cantos de esperanza” con respecto al entorno. Es uno de esos libros que yo animaría a leer a los que dicen que la solución de la crisis ecológica exige una vuelta al pasado pre-tecnológico humano. A lo largo de las 350 páginas de este libro, Hawken, Lovins y Lovins no hacen sino presentar, uno tras otro, los éxitos *económico-ecológicos* resultantes de la aplicación de cientos de las más recientes tecnologías a empresas modernas.

La historia que he seleccionado para resumir aquí, es sólo una entre cientos. Los resultados son impresionantes. Esta empresa de la que voy a hablar es una fábrica de moquetas que se llama Interface.

Los expertos en moquetas dicen que éstas suelen necesitar cambiarse aproximadamente cada diez años, debido a sus “zonas gastadas”. Cambiar una moqueta exige: uno, cerrar la oficina (durante, al menos, un día); dos, quitar los muebles; tres, remover la moqueta; cuatro, enviarla al basurero (donde va a *descansar* durante más o menos unos veinte mil años), y cinco, (etc.), poner la moqueta nueva, recolocar los muebles y tener a los trabajadores expuestos a liberaciones de gases tóxicos de los pegamentos utilizados durante varios días.

Ray Anderson, uno de los responsables de Interface, se dio cuenta de que dejar de tirar energía y dinero a los hoyos de la tierra, representaba una oportunidad económica formidable. El primer paso fue pasar de la venta de moquetas al alquiler de éstas. Interface se comprometió con el mantenimiento de las moquetas a cambio de una cantidad mensual. Interface realizaba inspecciones mensuales y reemplazaba *sólo* entre el 10 y el 20 por ciento de los trozos de moqueta que mostraban entre un 80 y un 90 por ciento de daño. La cantidad de moqueta necesaria se hizo mucho menor porque la moqueta que estaba en buenas condiciones no se cambiaba; el empleo neto aumentó

³⁹⁸ Paul Hawken, Amory B. Lovins and L. Hunter Lovins, *Natural Capitalism: Creating the Next Industrial Revolution*.

(pues aunque disminuyó la manufactura, aumentaron las tareas de inspección y mantenimiento); la cantidad de residuos destinados a descansar en los basureros se redujo en un 80%; el ritmo de trabajo de las empresas que requerían este servicio no se interrumpía porque las reposiciones se hacían en poco tiempo después de que ésta cerrara, y se redujeron (y llegaron a eliminar en muchos casos) los gases emanantes de los pegamentos. A pesar de lo impresionante de estas mejoras, el siguiente paso de Interface fue mucho mejor aún. Interface ha inventado un nuevo material polimérico denominado Solenium, que se puede volver siempre a manufacturar completamente. En todos los materiales gastados se separan sus componentes originales, la fibra y su soporte, y cada componente se transforma, de nuevo, en un producto idéntico en perfectas condiciones. La manufacturación de la superficie superior produce un 99.7% menos de desperdicio y ese desperdicio, a su vez, se vuelve a usar: se recicla completamente.

El nuevo producto tiene mucha mejor calidad: es mucho más resistente a las manchas, no crea moho y dura cuatro veces más. Se adapta a materias básicas renovables, y es mejor acústica y estéticamente. En el precio del alquiler mensual, el nuevo producto incluye su instalación, mantenimiento y reposición.

El Vicepresidente de Interface, Jim Harzfeld comenta acerca del éxito comercial del producto: “ El ‘modo de pensar ecológico’ no nos trajo una nueva lista de restricciones que redujeran nuestros diseños y nuestro espacio creativo. Muy por el contrario, [este nuevo modo de pensar nos llevó] a expandir radicalmente todas las oportunidades que habíamos encontrado.”³⁹⁹ .

Atreverse a leer libros como éste es apostar por un futuro “con dinero y con sentido”. Demuestra que el ingenio, la rentabilidad y el cuidado medioambiental no están reñidos y, además, que constituyen uno de los mejores equipos.

³⁹⁹ Ibidem, p. 141.

La pasta de dientes también puede cooperar con el entorno.

Otra empresa pequeña cuyo fundador ha dado rienda suelta a la responsabilidad creativa es la de Tom Chappell, uno de esos “luchadores” cuyo sueño fue el de crear una empresa para la gente que quería usar champús, desodorantes, cremas y elixires de boca *naturales*. Su historia la recoge David Wann en otro libro espectacular y desbordante de un optimismo basado en resultados reales, que se titula Deep Design (1996). (Diseño profundo).

“En 1974, Kate [la mujer de Tom] y yo [Tom Chappell] nos preguntamos por qué todos los dentífricos estaban llenos de complejos abrasivos, de tintes, de sabores artificiales, de preservativos, de flúor y, lo peor de todo, de sacarina, de la que se sospechaba que podía provocar cáncer. ¿Por qué consumían los americanos setecientos millones de tubos de pasta de dientes cada año y se gastaban más de un millón de dólares en llenarse la boca de sustancias químicas un día tras otro? ¿Se había preguntado alguien alguna vez si eso era realmente lo que la gente quería? Kate y yo empezamos a preguntar y terminamos atrayendo ocho millones de compradores y usuarios de dentífricos en América a la marca natural de Tom’s en el estado de Maine. Y lo único que hicimos fue seguir nuestra intuición”⁴⁰⁰.

Tom Chappell es hoy el pionero de un tipo de pasta de dientes que sólo usa bicarbonato. Este dentrífrico compite con Colgate y otras empresas (que a su vez han introducido ahora la pasta de bicarbonato en sus propias marcas), y no sólo sobrevive sino que continúa creciendo.

Pienso que estos tres ejemplos son muy animantes y, como he dicho, lo mejor es que hay muchos más. En este trabajo no puedo extenderme más sobre casos concretos, pero pienso que su presentación es muy relevante en este apartado sobre compromiso profundo, y que ayuda a no dejar sólo el sabor amargo que suelen dejar las descripciones actuales de nuestra realidad medioambiental.

⁴⁰⁰ Tom Chappell, The Soul of a Business: Managing for Profit and the Common Good. Citado en David Wann, Deep Design: Pathways to a Livable Future, p.55.

Compromiso es una palabra que no está muy de moda y, sin embargo, las situaciones que nos hacen sentirnos más útiles y más humanos suelen ocurrir dentro de un contexto de compromiso. (Esta última frase necesita probablemente pensarse despacio).

Con relación al entorno (al igual que con muchas más cosas), todos podemos hacer algo: desde comprar un poco menos, a comprar un poco mejor; desde reciclar a producir menos basura; desde coger más el metro a organizar “rutas” de colegas que viven cercanos para ir al trabajo; desde cerrar el agua mientras nos cepillamos los dientes, hasta poner nuestra basura en la papelera cuando vamos al parque, a la montaña o a la playa; desde apagar luces innecesarias a votar e impulsar reformas en nuestro trabajo que proporcionen un clima más natural, menos artificial, más sano; desde plantar un nuevo árbol en nuestro jardín, hasta votar por el partido más coherente con lo humano y, en consecuencia, con su ambiente; desde tratar bien a nuestros perros y gatos hasta hacer un libro de recetas ecológicas (y que es diferente de vegetarianas, aunque, por supuesto, incluya algunas); desde escribir una canción que ayude a volver los ojos y el corazón hacia el mundo que habitamos, hasta poner una vela a la Virgen (para quien esto funcione), después de por los tuyos, por este mundo que es tuyo y de todos.

Todo compromiso se asienta en la convicción y ésta en la experiencia. Bill McKibben comenta en otro excepcional libro (otro libro también lleno de esperanza) una anécdota sobre Gandhi. Cuenta que un día, una mujer india se acercó a hablar con Gandhi y le pidió que, por favor, hablara con su hijo para que disminuyera su consumo de azúcar (a través de sodas, caramelos y dulces en general), por los daños que ésta le ocasionaba en su salud. Gandhi accedió a hablar con el chico, pero le recalcó a la mujer que sólo volviera a verle con su hijo cuando pasaran dos semanas. Al cabo de las dos semanas volvió la mujer con su hijo y Gandhi habló con él. Antes de marcharse, la mujer le dio las gracias a Gandhi y le dijo que tenía una curiosidad: quería saber por qué habían tenido que esperar dos semanas a que Gandhi hablara con su hijo. Gandhi le contestó que si él tenía

que animar a alguien a hacer un sacrificio, primero necesitaba experimentar él la dificultad de lo que iba a sugerir a la otra persona⁴⁰¹.

El mensaje ecológico no puede triunfar sólo como teoría. Por supuesto la práctica de una vida más coherente con las necesidades de nuestro mundo natural, es una meta importantísima. Pero, en concreto para los educadores, (y todos tenemos una responsabilidad educativa) creo que el reto fundamental es asegurarse de que la transmisión de este mensaje enfatice *los aspectos positivos* del empeño en hacer este mundo más natural y, en consecuencia, mejor para el hombre; más humano y, en consecuencia, mejor para la naturaleza. Hay que cargar las tintas en el *qué* podemos hacer y en todo lo que tantos otros ya están haciendo. Hay que recordar el enorme poder del hombre y ponerlo al servicio del hombre. La información sobre el desastre que nos rodea es en verdad muy importante: de vital importancia en algunos casos. Pero si sólo se usa para lamentarse y para buscar culpables, se desnuda de su eficacia. Pienso que Naess diría que esa información tiene una eficacia instrumental y que sólo se debe usar instrumentalmente: por un lado, para hacernos más conscientes de la tarea que tenemos por delante y, por otro, para quizás advertirnos que no nos queda mucho tiempo.

El compromiso profundo –dice Stephan Harding- es el resultado de combinar la experiencia profunda con el cuestionamiento profundo. Cuando una visión ecológica del mundo está bien desarrollada, la gente actúa con su personalidad completa produciendo una energía tremenda y un fuerte compromiso. Tales acciones son pacíficas y democráticas y conducen hacia la sustentabilidad ecológica. El descubrimiento del sí mismo ecológico conlleva un gran gozo que provoca un tipo de implicación que, a su vez, conduce a una identificación más amplia y, en consecuencia, a un compromiso mayor. Una actitud como ésta, entonces, nos lleva a “ampliar nuestro cuidado hacia lo no-humano y a hacerlo más profundo hacia lo humano”⁴⁰².

⁴⁰¹ Bill McKibben, Hope, Human and Wild : True Stories of Living Lightly on the Earth.

⁴⁰² Harding, "What Is Deep Ecology?", Resurgence, 185.

Conclusión

“Si la Tierra fuera del tamaño de un huevo, todo el agua del planeta estaría representada por una sola gota; todo el aire, si se condensara a la densidad del agua, equivaldría a un cuarentavo de la gota anterior; y toda la tierra cultivable se reduciría a una mota de polvo apenas visible. Esa gota, esa gotita y esa mota de polvo son lo que hacen diferente a la Tierra de la Luna”.

Jacques Cousteau.

Como indiqué en la introducción, cuando empecé esta investigación ni sabía nada de la ecología profunda, ni apenas nada sobre lo que se conoce como “el debate medioambiental” en ninguno de sus aspectos: filosófico, político, económico, educativo y religioso. Creo que ésta es la razón principal de haber dedicado dos capítulos completos a aspectos de carácter introductorio, bien histórico o bien conceptual. Mi inicial inmersión en la ecología profunda abrió infinitas preguntas relativas a de dónde venía como movimiento y como filosofía, a por qué defendía lo que defendía y a cuál era la sostenibilidad de sus tesis. A estas preguntas les tenía, de alguna manera, que hacer un sitio coherente en mi cabeza y también me interesaba que este trabajo, pensando en una futura publicación, no exigiera que el lector partiera de unos conocimientos demasiado amplios en este tema. Quería que lo pudiera seguir fácilmente alguien que hubiera empezado como yo. Dado que el trabajo está centrado en la presentación de la ecología profunda y de su fundador, tal introducción sea quizás demasiado extensa. Lo único que tengo que decir sobre ello es, por un lado, que esa parte de la investigación fue la que me permitió entender y juzgar “en su justo contexto” la segunda parte y la tercera. Y por otro, que esa parte es la que mejor revela, en mi opinión, el que la “cuestión del entorno” se convierte en una cuestión muy importante *sobre nosotros mismos*, pues nos recuerda nuestra dimensión material y su valor, nuestro *ser en relación* o *en conexión*, y, en consecuencia, la importancia y la validez de ese otro *saber* no-racional, pero sí intuitivo, o vital o espontáneo.

La segunda parte, en la que presento la historia del movimiento de la ecología profunda y su desarrollo conceptual, fue un proceso laborioso, largo y de constante descubrimiento. Lo que, al principio, pensé que iba a estar relacionado con la naturaleza que nos rodea y con su importancia, empezó a convertirse en una maraña de temas que tocaban innumerables ámbitos: filosofía, políticas y movimientos sociales, religión, física, biología, economía y psicología, entre otros. Con frecuencia he tenido la sensación de que el tema tenía tantas ramificaciones, que era inabarcable en un solo trabajo. Y así lo prueba la incompletitud del mismo: en cualquiera de sus aspectos se podría seguir y seguir. Y, sobre la tercera parte, tengo que decir que ha sido la más costosa, puesto que me enfrentaba con la compleja y, desde mi punto de vista, fascinante personalidad de Arne Naess, y con los rasgos más distintivos de su pensamiento, cuya pista no es precisamente fácil de seguir.

Con relación a los planteamientos ideológicos de la ecología profunda, mi presentación ha tratado de traerlos a la lengua castellana con toda la lealtad de que he sido capaz. Durante todo este tiempo he estado muy interesada en que el lector pudiera “escuchar” lo más directamente posible los argumentos de los principales teóricos del movimiento, y sus respuestas a las críticas recibidas. El hecho de que hasta este momento apenas haya algo traducido de la ecología profunda, me hizo conceder especial relevancia a la exposición de *sus* ideas, frente a lo que *yo* pudiera personalmente pensar o estar en desacuerdo en un aspecto u otro. La verdad es que esta manera de llevar a cabo el trabajo no fue muy difícil, primero por el interés que la figura y el pensamiento de Arne Naess provocaron en mí y, segundo, por la importancia que considero que tiene toda la discusión provocada por el asunto ecológico en general. Y creo que también fue fácil porque una de las primeras ideas que aprendí y con las que más me identifiqué de Arne Naess fue la de que lo importante para cambiar las cosas es abrir caminos, sugerir e inspirar, y no esperar que todo el mundo *quepa* en las torres de marfil que tan acostumbrados estamos a construir en el mundo de la Academia.

Personalmente yo excluiría de la Plataforma el punto cuatro sobre la necesidad de reducción de la población humana, porque como he apuntado en un par de ocasiones en

este trabajo, mi opinión personal es que los problemas medioambientales, además de hablarnos de una *crisis* relativa a la *escasez* de medios o recursos naturales, apuntan principalmente a una *crisis de creatividad*. A lo largo de este documento he repetido que la ecología como ciencia muestra que “el cambio” constante es uno de los principales descriptores de la naturaleza no-humana. El cambio es, para mí también, el principal descriptor de la vida humana, además del que le da su atractivo principal, cuando se mira desde la nueva aproximación ecológica. Por eso es él (el hombre) el agente de cambio más importante en nuestro planeta: es una especie de co-creador. Lo que ocurre es que nunca está solo: ni material, ni transcendentalmente. Por eso es tan fácil entender la *relatividad* (otra característica ecológica clave) de lo *importante*: esa característica que no hace que algo sea menos *importante*, sino que no deja de recordar que tal *importancia* se adquiere siempre *por relación a algo y en relación con algo o con alguien*.

Douglas MacArthur escribió que “En esta tierra no existe la seguridad, sólo las oportunidades”. Mil ochocientos años antes que él, Plubio Cornelio Tácito había escrito que “El deseo de seguridad se levanta en contra de toda empresa grande y noble”. Según yo lo veo, creo que lo único que nos impide aprovechar las oportunidades o *cambiar*, y lo que nos desvía de conseguir empresas y ambiciones nobles son los miedos. Como dice Marilyn Ferguson, “en la actualidad sabemos muy bien que al lado de cada miedo, se encuentra una libertad”. Y el problema es que para encontrarla, para obtenerla, hay que cruzar al otro lado.

El ser humano no está hecho para “sobrevivir” sino para *vivir* de la manera más lograda posible en todas las dimensiones que envuelven la vida humana. En consecuencia, el ser humano y la pobreza no funcionan bien juntos, y no es nada difícil mostrar el modo en que la pobreza degrada a los individuos y los deshumaniza. Tampoco el hombre puede vivir mucho tiempo en situaciones de no-progreso. La historia humana no es sino la historia de las *innovaciones*, de las *creaciones* humanas que han ido mejorando la manera de vivir *aquí*, y sería una actitud casi anti-histórica (además de otras cosas) la que propusiera una vuelta a situaciones de vida en las que estábamos peor.

Importantes economistas contemporáneos defienden que la clave en el aumento de la riqueza es la interacción. “Si uno considera el progreso económico a lo largo de la historia, una cosa aparece clara: que cuanto más interacción se da, más ricos nos hacemos⁴⁰³”. Y esta frase, que tan profundas resonancias ecológicas tiene, no se aplica sólo al progreso económico, en mi opinión, sino al progreso en todos los demás ámbitos: educativo, social, político y espiritual. Y esto es así porque la verdadera *riqueza* (siempre implicada de una manera u otra en el concepto de progreso), nunca es *tal* si resulta que sólo se puede aplicar a *uno* de entre los múltiples ámbitos que componen a este complejo ser que es el hombre (como cuando, por ejemplo, se habla de riqueza sólo económica).

En función de esto y con relación a la crítica sobre *regresión tecnológica*, que a veces se ha aplicado a la ecología, yo pienso que la crisis medioambiental requiere que se eliminen *determinadas maneras de hacer*, pero en ningún momento que *se deje de hacer*. La vida del ser humano deja de tener sentido cuando desaparecen las posibilidades de mejora, sea ésta física, psicológica, económica o espiritual; y personalmente no sólo no creo que el ser humano *quiera* volver para atrás, sino que no creo que *pueda*.

Como mencioné en el comentario al punto cuatro de la plataforma, algo que también considero de extrema importancia para evaluar el movimiento de la ecología profunda con justicia, es el no perder de vista el contexto en el que nace. Los años sesenta, setenta y principio de los ochenta, son años “de fuego” en numerosos aspectos, tanto en Europa como en América, aunque el énfasis que americanos y europeos ponen en el desarrollo de éstos suela variar. Es un tiempo de *gritos* por los derechos humanos y civiles, por el lugar de la mujer en la sociedad, por las vidas que se pierden en fatuas guerras y, en consecuencia, por la paz y por las tecnologías adecuadas; por una nueva manera de entender la sexualidad y el cuerpo humano; por la libertad religiosa y, por supuesto, por el mundo natural que nos rodea. Se podría decir que todos los grupos mencionados tuvieron su *strip-tease*, sus victorias y también sus mártires. De los cambios originados en nuestra sociedad contemporánea como consecuencia de todas esas

⁴⁰³ Dent, Harry S. *The Roaring 2000s: Building the Wealth and Lifestyle You Desire in the Greatest Boom in History*. New York, NY; Simon & Schuster, 1998.

voces, creo que hay mucho más para alabar que para lamentar. Y también se debe reconocer que, en la mayoría de los casos, los que consiguieron que su mensaje cruzara las vallas de la censura política o religiosa, fueron los *radicales*, los *locos* que pusieron toda la “carne en el asador” para hacer popular lo impopular, para pregonar lo inaceptable y lo injusto. En ningún momento de la historia de la humanidad ha tenido nadie la oportunidad de observar ni *tantos* cambios ni cambios *tan* revolucionarios, como los abuelos de hoy de 80 y 90 años cuya vida cronológica se identifica con el s. XX.

La revolución de los medios de comunicación también hizo que todos estos movimientos tuvieran una resonancia y una eficacia mucho mayor que ningún otro evento en la historia humana. Con relación a la voz ecológica, nunca hasta entonces ni tanta gente al mismo tiempo, había sido informada sobre el *desastre* medioambiental que se revelaba a los científicos. La reacción americana hacia el entorno es muy especial, muy fuerte: más cercana a una reacción emocional que racional. En mi opinión, y como ya comenté en su momento, la razón más importante para ello es que el americano ha convivido con la naturaleza de una manera completamente diferente a sus contemporáneos europeos y asiáticos, por el especial privilegio de encontrarse en un continente por transformar. Creo que para los americanos el *asalto* al paisaje significó *más*, justamente por estar más expuestos a una monumental naturaleza con la que se habían acostumbrado a cohabitar.

Personalmente, los dos aspectos que yo considero más valiosos de este trabajo son la introducción de la figura de Arne Naess al lector de lengua española, y la oferta que he intentado hacer de una visión más esperanzadora y positiva con relación al mensaje ecológico, por contraste con el habitual tono que estos estudios suelen tener. Sobre los defectos y carencias del mismo pido disculpas, y espero que haya quienes con su consejo y orientación me ayuden a remediarlos.

Para poder finalizar esta conclusión y, con ello, este trabajo, es indispensable dedicar unas líneas más a la transcendencia espiritual de la ecología profunda, porque sin ella y, a pesar de que este tipo de contenidos sean con frecuencia juzgados de “políticamente incorrectos”, la interpretación de la ecología profunda queda incompleta.

A pesar de que en la ecología profunda nunca se habla de religión, excepto de manera abstracta, la religión (o lo que cada uno entienda por ella), ocupa un lugar insustituible, pues todo “seguidor de la ecología profunda” necesita partir de unas creencias o principios últimos o más fundamentales, a los que se llega con el proceso indispensable del cuestionamiento profundo. La religión ocupa siempre el nivel de cuestionamiento más básico, pero este nivel, no obstante, es siempre “plural”: cada uno elige. ¿Qué visión de Dios, del Absoluto, de lo Último o de lo Primero te hace sentir más *re-ligado*, más conectado, más protegido, más amado? Cada cual elige la forma que mejor represente *su modo de celebrar su origen y su destino*, que es, en definitiva, de lo que se trata en la religión. No obstante, por lo manoseado que está el término religión y por lo fácilmente que se identifica con el templo material, es más adecuado hablar de espiritualidad.

Fritjof Capra dice que “La ecología y la espiritualidad están fundamentalmente conectadas porque la conciencia ecológica profunda es, en definitiva, un reconocimiento de lo espiritual”. Mircea Eliade, por su parte, dice que “la conducta religiosa del hombre contribuye a mantener la santidad del mundo”.

La relación entre el hombre y la naturaleza ha tenido muchas caras a lo largo de la historia. Estudios arqueológicos y de antropología cultural contemporáneos que han escrito sobre “la cultura de la diosa”, periodo previo a las invasiones bárbaras en Europa, han descrito éste como un periodo armónico, en el que se vivía en equilibrio con la naturaleza y entre los hombres. Con la llegada de la línea vertical de poder, en contraste con el espacio horizontal anterior, ambos, hombre y naturaleza fueron dominados por el hombre. Las leyes, los criterios empezaron a venir dados desde arriba, fueron impuestos como una forma ajena e inadecuada para la materia que la recibía. *Cuerpo de pobre*: todo le sienta bien; pero esto no es un juicio estético, es un juicio de necesidad: la adecuación del *pobre* a la ropa que se le da, no crea belleza, no le hace atractivo. Esa ropa le *sienta* bien al pobre porque con ella *se siente* mejor físicamente: al menos ya no tiene frío, al menos puede cubrirse y tener un mínimo de intimidad. El hombre está encorsetado por las doctrinas en el poder y es difícil crecer en libertad.

Del mismo modo en que el hombre arrebató a otros hombres su poder a través de una servidumbre mental y física, tras la era mítico-religiosa (como la denominó Comte), en la que se escuchaba a la naturaleza honrándola, temiéndola y adorándola, también se arranca a la naturaleza del altar y se la recluye en la cámara oscura, forzándola a servirnos (algo que irónicamente hace naturalmente) y se la lleva a la sala de tortura para hacerla desvelar sus secretos, como a las brujas (Bacon). El hombre arrancó a la naturaleza sus secretos y jugó a ser *aprendiz de brujo*.

En la era ecológica la naturaleza se alza a la vez indigente y poderosa. El aprendiz de brujo en sus sofisticados laboratorios reconoce la dependencia intrínseca del hombre con respecto a la naturaleza, y no sólo en el plano físico: en el emocional, en el mental, en el espiritual. El mundo transformado tecnológicamente aparece como la creación de un nuevo Frankenstein que amenaza con destruir a su creador. La naturaleza vuelve a recordarnos que “si ella se va”, nosotros nos vamos también.

La revolución ecológica, entre muchas otras cosas, nos ha hablado de una relación empática con la naturaleza. A algunos de sus representantes más influyentes se los ha descrito como los que “sufren con el planeta”, como aquéllos que buscan una relación armónica con la naturaleza; como aquéllos que quieren escuchar con placer a la naturaleza y reflexionar sobre lo que significa el principio de interconexión entre todo lo existente, en torno al cual se construye, en paralelo, la física moderna. Paradojas.

La ecología profunda ha cooperado en la restitución de los lugares salvajes como lugares especiales en los que se comunica al hombre la sabiduría espiritual. Este aspecto está muy enfatizado en una gran parte de los seguidores de la ecología profunda. “Sin un lugar salvaje al que podemos retirar –escribe Sessions-, perderemos un espacio privilegiado para la contemplación, uno de los sitios en los que mejor podemos absorber una profunda sabiduría espiritual”. Aunque Arne Naess no escribe sobre espiritualidad de una manera así de explícita, su mensaje es indiscutiblemente espiritual:

“El cuidado fluye de modo natural si el “sí-mismo” se amplía y se profundiza, pues entonces, la protección de la naturaleza libre se siente y se concibe como protección de nosotros mismos... Al igual que no necesitamos normas morales para respirar..., si tu “sí-mismo” en el sentido más amplio, abraza a otro ser, tú no necesitas una exhortación moral para

mostrar tu cuidado hacia él. Uno se cuida a sí mismo sin sentir ningún tipo de presión moral para hacerlo. Si la realidad es como la experimenta el sí-mismo ecológico, nuestra conducta sigue natural y bellamente las más estrictas normas de la ética medioambiental⁴⁰⁴.

La conciencia ecológica profunda, cuando se adquiere, nos hace *intuitivamente conscientes*, dice Fritjof Capra. Lo que se logra con ella es un tipo de saber que es *más* que racional, y que es difícil de expresar racionalmente. Algo de suma importancia que muestra, por un lado, el carácter espiritual de la ecología profunda, por otro, la unidad que defiende Naess entre intelecto y emoción; y, por otro, la exigencia de consistencia entre teoría y práctica requerida a los seguidores de la ecología profunda, es reconocer que “la *conexión* entre una percepción ecológica del mundo y la conducta subsiguiente coherente con dicha percepción, no es una *conexión lógica*, sino *psicológica*”⁴⁰⁵.

“La lógica no nos lleva del hecho de que seamos una parte integral de la red de la vida, a las normas sobre cómo deberíamos vivir. Sin embargo, si tenemos una conciencia ecológica profunda, o una experiencia de ser parte de la red de la vida, entonces *estaremos* (como opuesto a *deberemos* estar) inclinados a cuidar de todo lo viviente⁴⁰⁶”.

Si yo tuviera que resumir los tres rasgos más representativos del carácter espiritual de la ecología profunda, indicaría los tres siguientes:

1) El hecho de que la ecología profunda *termina en la acción*, que es una de sus principales diferencias respecto a otras teorías medioambientales, pues la hace *más* que teoría. Esta acción necesita ser coherente con unos principios básicos que se convierten en la luz para evaluar la consistencia de la misma. (La mejor representación gráfica de esta profunda conexión entre teoría y práctica en la ecología profunda es el Diagrama Delantal). Que esto tenga que ver con su carácter espiritual, lo muestran excepcionalmente las siguientes frases: “Obras son amores y no buenas razones” y “A Dios rogando y con el mazo dando”.

⁴⁰⁴ Arne Naess, citado por Keith Parkins, “Deep Ecology”, <<http://www.heureka.clara.net/gaia/deep-eco.htm>>, 11 de Marzo, 2004.

⁴⁰⁵ Fritjof Capra, citado por Keith Parkins, *Ibidem*.

⁴⁰⁶ *Ibidem*.

2) La exigencia de Naess en el principio de identificación con todos los seres, de empezar con el reconocimiento del valor de uno mismo. ¿Qué sinceridad puede tener el servicio a los demás que descuida el servicio a uno mismo? ¿Qué tipo de gozo puede transmitir aquél que no sabe gozar?

3) El hecho de que *el cuerpo* se reconozca como otra realidad (importantísima) a la que hay que honrar.

Pienso que se puede decir que la ecología profunda colabora en la tarea de sustituir la jerarquía (de opresión) con la de actualización, a través del énfasis concedido a la diferencia. Esta diferencia no se puede imponer, pues, si lo hiciera, volvería a *uniformizar*. Es una diferencia “en comunicación”, es una realidad individual e interconectada. Es uno y muchos a la vez. Y sólo siendo uno y muchos al mismo tiempo, es. La ecología profunda halaga la sabiduría de los que se saben interdependientes; promueve la humildad del saberse *necesitado de los demás* y el orgullo de saberse *necesitado por los demás*. Y todas estas características, aunque los seguidores de la ecología profunda las aprendan “observando y escuchando” a la naturaleza, son irremediamente también características del espíritu humano, se le descubra y se le honre en el templo, o en cualquier otro rincón humana o divinamente diseñado de este planeta.

Yo no encuentro incompatibilidad alguna entre el mundo y el hombre y, pienso que la ecología profunda en su futura evolución, terminará por despreciar completamente esa ruta. El hombre y su mundo son parte del despliegue de un continuo, donde el uno está por el otro y el otro por el uno. Al igual que la evolución de la naturaleza parece mostrar un proceso de preparación de llegada del hombre, la llegada del hombre y su interacción con la naturaleza, hace que ésta progrese y se modifique de modos nuevos. En mis lecturas de la ecología profunda, no he tenido nunca una impresión de *guerra* entre el hombre y el mundo. A pesar de las ocasiones en que algunos teóricos del movimiento han mostrado cierto resentimiento hacia la acción humana sobre el mundo, yo he encontrado, sobre todo, y con esto voy a acabar, numerosas llamadas de estos teóricos a una reconciliación entre los dos; infinitas invitaciones a buscar modos de

orientar nuestro hacer tecnológico de una manera ecológicamente sostenible y muchos gestos de cooperación con otros movimientos contemporáneos que también pretenden, aunque con el énfasis en otros aspectos, ayudar a que la humanidad siga cooperando con su propia mejora. Espero que mi trabajo sirva para cooperar en la comprensión y en la propagación de una ecología más humana y de una humanidad más ecológica.

Apéndice 1

Presentación de la estructura lógica de Ecosofía T⁴⁰⁷

Introducción de Arne Naess a su esquema⁴⁰⁸:

La formulación completa de una ecosofía está fuera de cuestión: la complejidad y flexibilidad de semejante estructura vital, lo hace imposible, quizás incluso, insignificante. Podría también haber razones lógicas que justificaran igualmente la imposibilidad de formular una visión total del mundo: pues sería como una gestalt sin contexto, algo absurdo. Sin embargo, uno puede simular tal sistema. Uno puede hacer un modelo con algunas partes del mismo, aislando ciertos aspectos y regularidades con el fin de llevar a cabo un escrutinio más minucioso de éste, mientras que, implícitamente, se pretende que el resto existe, en cierto modo, en el ámbito del pensamiento puro.

En lo que sigue, voy a esbozar semejante modelo como conclusión de este libro. [Este modelo] expresa la visión de una ecosofía en la forma de una pirámide o de un árbol.

La dirección de arriba abajo, de la teoría a la práctica, es de una derivación lógica y no genética o histórica. No sigue un orden de prioridades. No implica prioridades de valor. En los niveles más altos hay un pequeño número de formulaciones generales y abstractas; en los más bajos, formulaciones singulares y concretas, adaptadas a situaciones, comunidades, intervalos de tiempo y acciones especiales.

(...) Lo que he modelado es un fenómeno en movimiento, siempre cambiante: normas e hipótesis que se derivan más o menos lógicamente, que se aplican en la praxis y cuyas motivaciones pueden cambiar.

(...) Una frase como “¡Busca la Autorrealización!”, tiende a ser interpretada en las ciencias sociales como una sentencia imperativa, lo que hace pertinente preguntar desde un punto de vista social: ¿quiénes son los que envían la orden y quiénes son los que la reciben? En frases del tipo To (términos sub-cero) –exposiciones de modelos de sistemas normativos– esta pregunta, por el contrario, no es necesaria. La pregunta sobre cómo entender la función de una frase de una sola palabra como ¡Autorrealización!, es amplia y profunda y no la voy a atacar. Espero que sea suficiente decir que hay ejemplos del uso de exclamaciones que sí

⁴⁰⁷ Naess, Arne y David Rothenberg. Ecology, Community, and Lifestyle : Outline of an Ecosophy, pp. 197, 199, 206 y 207.

⁴⁰⁸ El texto citado a continuación es una traducción de Ecology, Community and Lifestyle, pp. 196-197.

tienen quien las envía (o dirige), pero que no tienen un receptor concreto. Cuando ocurren cosas terribles como el que un puente colapse, o que se caigan las llaves por una alcantarilla, solemos exclamar “¡No!”, y, no obstante, al menos algunos de nosotros, no tenemos en mente un receptor concreto para tal exclamación. La función de esta frase es suficientemente clara sin él. Un arquetipo de esta función aparece en la Biblia cuando Dios dice: “Hágase la luz”. Preguntar quiénes son los supuestos destinatarios de esta exclamación (orden) es, en este caso, especialmente interesante si notamos que en ese momento no hay aún nada creado. (...)

Lo que sigue es sólo una exposición particular de Ecosofía T. Otras versiones de ella pueden ser cognitivamente equivalentes, y expresar el mismo contenido concreto en una estructura abstracta diferente.

Formulación de las normas e hipótesis más básicas

N1: ¡Autorrealización!

H1: Cuanto mayor sea la Autorrealización lograda por alguien, más amplia y más profunda será su identificación con otros.

H2: Cuanto mayor sea el nivel de Autorrealización conseguido por alguien, mayormente dependerá el incremento futuro de este nivel de la Autorrealización de otros.

H3: La Autorrealización completa de cada uno depende de la de los demás.

N2: ¡Autorrealización para todos los seres vivos!

Normas e hipótesis originadas en la ecología

H4: La diversidad de vida aumenta los potenciales de Autorrealización.

N3: ¡Diversidad de vida!

H5: La complejidad de vida aumenta los potenciales de Autorrealización.

N4: ¡Complejidad!

H6: Los recursos naturales de la Tierra son limitados.

H7: La simbiosis maximiza los potenciales de Autorrealización en situaciones de limitación de los recursos.

N5: ¡Simbiosis!

Derivación de normas para la comunidad local

H8: La autosuficiencia y la cooperación locales favorecen el aumento de Autorrealización.

H9: La autonomía local aumenta las oportunidades de mantener la autosuficiencia local.

H10: La centralización disminuye la autosuficiencia y autonomía locales.

N6: ¡Autosuficiencia y cooperación local!

N7: ¡Autonomía local!

N8: No centralización.

Condiciones de justicia mínima: clases; explotación.

H11: La Autorrealización requiere la realización de todos los potenciales.

H12: La explotación reduce o elimina los potenciales.

N9: ¡No explotación!

H13: La sujeción reduce los potenciales.

N10: ¡No sujeción!

N11: ¡Todos tienen los mismos derechos de Autorrealización!

H14: Las sociedades de clases niegan la igualdad de derechos de Autorrealización.

N12: ¡No sociedades de clases!

H15: La Autodeterminación favorece la Autorrealización.

N13: ¡Autodeterminación!

Apéndice 2

Carta no respondida a Murray Bookchin, 1988

Arne Naess

Oslo, 27 de Agosto de 1988.

Querido Murray Bookchin:

En diversas ocasiones he pensado que me gustaría preguntarle qué es lo que usted propone que deberíamos hacer para evitar que las fuerzas políticas a las que ambos nos oponemos, se aprovechen de lo que a ellos les gustaría ver (aunque erróneamente) como una “disputa que nos divide y que ha llegado a ser tan mordaz que podría dismantelar el medioambientalismo como fuerza cohesiva” (Cita sacada del influyente periódico australiano, *The Age*, 25 de Junio).

Según mi entender, usted piensa que el término “movimiento de la ecología profunda” se debería rechazar como término positivo. Sin embargo, yo no creo que el mejor modo de hacer esto sea el de asociarlo con afirmaciones del tipo “La raza humana se podría extinguir sin que yo derramara una sola lágrima...” ni con ninguna de las otras citas que usted utiliza en su artículo.

Cuando se introdujo el término “movimiento de la ecología profunda”, los activistas teníamos dos términos alternativos para considerar: “ecopolítica” y “ecología política”. Algunos preferían estos últimos al anterior.

La diferencia en la terminología reflejaba, por supuesto, ciertas diferencias respecto a las prioridades, pero todos pensamos que era imperativo y no difícil cooperar entre nosotros de manera amistosa. En las acciones directas importantes, estaba muy claro que sólo una pequeña minoría entre los seguidores más dedicados del movimiento de la ecología profunda o ecopolítico, eran académicos ansiosos de debatir puntos de vista teóricos (importantes). Personalmente, yo he apoyado casi exclusivamente el término “movimiento de la ecología profunda”. Aún lo prefiero y por razones similares a las que me empujan a no querer cambiarlo por el término “Ecología política”. Y esto, a pesar de mi convicción de que profundos cambios en “las estructuras económicas,

tecnológicas e ideológicas” de los países ricos son imprescindibles, si se quieren cambiar radicalmente las normativas que afectan a la naturaleza.

Su trabajo en ecología es bien conocido en Noruega desde principios de los años setenta, y uno de sus libros está traducido al noruego. Yo había sacado la impresión de sus escritos, de que usted formaba parte del “movimiento de la ecología profunda”, aunque, lógicamente, nunca esperé que usted utilizara una terminología similar. El término ecología “política” o “social”, funcionaba sin duda mucho mejor con su trabajo.

El lenguaje que usted utiliza cuando se refiere al movimiento de la ecología profunda, me ha sorprendido. Pues, usted no parece atacar en su escrito el punto de vista característico de este movimiento, y me alegro mucho de que no lo haga. Pero gente con menos conocimiento de estos asuntos, tienen muy buenas razones para pensar que usted está atacando a un movimiento internacional al que yo, y muchos otros, *llamamos* “movimiento de la ecología profunda”.

Para mí es imposible seguir en detalle las discusiones que están teniendo lugar entre los diferentes grupos de medioambientalistas en los Estados Unidos. Y le estaría muy agradecido si usted quisiera enviarme ejemplos de esos *intercambios de puntos de vista* de carácter “secesionista” y “mordaz” que han tenido lugar entre seguidores y oponentes del movimiento de la ecología profunda. Hasta este momento, yo no había tenido noticia de ninguno. Y acabo de recibir una carta desde Australia preguntándome qué es lo que está pasando.

En este momento hay en Noruega una cierta preocupación sobre la posibilidad de que se dé un (suave) descenso en la población de este pequeño y extremadamente rico país. Algunos de los motivos de esta preocupación pienso que usted los consideraría como “racismo mal disfrazado”. Los planes de desarrollo para Noruega entre el momento presente y el año 2020 (y posteriores), son irresponsables y altamente inecológicos. Desde un punto de vista verde, se debería presentar oposición hacia todos ellos, lo que incluiría sus políticas de población. Si el gobierno no contrarrestara una disminución de la población a través de los impuestos, etc. y, en su lugar, hiciera disminuir un punto en sus tratados con los países pobres, nuestra credibilidad aumentaría.

Siento que aún no nos hayamos conocido, considerando los múltiples intereses que tenemos en común.

Sinceramente,

Arne Naess.

Artículo traducido con permiso. Unanswered Letter to Murray Bookchin, 1988. En Witoszek y Brennan, Philosophical Dialogues, pp.305-306.

Bibliografía

Obras de Arne Naess

- Næss, Arne. Life's Philosophy: Reason & Feeling in a Deeper World. Athens, Georgia.: University of Georgia Press, 2002.
- . Democracy, Ideology, and Objectivity: Studies in the Semantics and Cognitive Analysis of Ideological Controversy. Oslo, Published for the Norwegian Research Council for Science and the Humanities [by] University Press, 1956.
- . "Truth" as Conceived by Those Who Are Not Professional Philosophers. Oslo: I kommisjon hos J. Dybwad, 1938.
- . Scepticism. New York, Humanities Press, 1969.
- . Gandhi and the Nuclear Age. [Totowa, N.J.] Bedminster Press, 1965.
- . Four Modern Philosophers: Carnap, Wittgenstein, Heidegger, Sartre. Chicago, University of Chicago Press, 1968.
- . "The Deep Ecology Movement and Ecologism." Anarchy n. 25 (Summer, 1990): 33.
- . "Beautiful Action: Its Function in the Ecological Crisis." Environmental Values 2.1 (1993).
- . "Deep Ecology and Conservation Biology." Earth first! 10, no. 4 (March 20, 1990): 29.
- . "Deep Ecol. Debate/Naess Gives Support/Goldsmith." The ecologist, 19. n. 5: 196.
- . "The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movements: A Summary." En Deep Ecology for the 21st Century, 151-55.
- . "The Ecofeminism versus Deep Ecology Debate" en Witoszek, Philosophical Dialogues, pp. 270-271.
- . "Comments on Guha's 'Radical Environmentalism and Wilderness Preservation: A Third World Critique'." En Witoszek, Philosophical Dialogues, 325-333.
- . "Deep Ecology and Ultimate Premises." Ecologist 18.4-5 (1988): 128-31.
- . "Deep Ecology for the Twenty-Second Century." En Sessions, Deep Ecology for the 21st Century, 463-467.
- . "The Deepness of Deep Ecology", Earth First! 10.2 (1989): 32.
- . "A European Looks at North American Branches of the Movement" En Witoszek, Philosophical Dialogues, 222-225.
- . "Heidegger, Postmodern Theory and Deep Ecology", The Trumpeter (1997).
- . "Identification as a Source of a Deep Ecological Attitudes". Filosoficky casopis 41, no. 6 (1993): 1036-1052.

- . "Letter to the Editor of *Zeta Magazine*, 1988", en Witoszek, Philosophical Dialogues, pp. 225-226.
- . "Sustainable Development and Deep Ecology." En Baker, *The Politics of Sustainable Development: Theory, Policy and Practice within the European Union*. 61-71.
- . "Platforms, Nature, and Obligational Values: A Response to Per Ariansen", en Witoszek, Philosophical Dialogues, pp. 429-430.
- . "Politics and the Ecological Crisis: An Introductory Note", en Sessions, Deep Ecology for the 21st Century, pp. 445-453.
- . "Principle of Intensity (Felt Suffering)". Inquiry 33, n. 1 (MAR 1999): 5-9.
- . "Self-Realization. An Ecological Approach to Being in the World". En Sessions, Deep Ecology for the 21st Century, pp. 224-239. También publicado en *The Trumpeter* 4 (3) (1987): 35-42 y, con algunos cambios, en Seed, Thinking like a Mountain, pp. 19-31.
- . "The Third World, Deep Ecology and Wilderness", en Sessions, Deep Ecology for the 21st Century.
- . "Unanswered Letter to Murray Bookchin, 1988". En Witoszek y Brennan, Philosophical Dialogues, pp.305-306.
- "The "Eight Points" Revisited." Deep Ecology for the 21st Century. Ed. George Sessions. 1st ed. Boston: Shambala Publications, 1995. 488.
- y George Sessions, "Platform Principles of the Deep Ecology Movement" en Drengron and Inoue, The Deep Ecology Movement, pp. 49, 51.
- , Ingemund Gullvåg y Jon Wetlesen. In Sceptical Wonder: Inquiries into the Philosophy of Arne Naess on the Occasion of His 70th Birthday. Oslo: Universitetsforlaget; Irvington-on-Hudson, N.Y. : Columbia University Press [distribuidor], 1982.
- y David Rothenberg. Ecology, Community, and Lifestyle : Outline of an Ecosophy. New York: Cambridge University Press, 1989.
- Rothenberg, David y Arne Næss. Is It Painful to Think?: Conversations with Arne Næss. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

Obras y fuentes electrónicas relacionadas con el Movimiento de la Ecología Profunda.

- Angus, Ian. "Free Nature", Alternatives 23.3 (Verano 1997): 18-21.
- AtKisson, Alan. "Introduction to Deep Ecology. An Interview with Michael E. Zimmerman, by Alan Atkisson". In Context On line journal. Última actualización: 29 June 2000. <<http://www.context.org/ICLIB/permis.htm>>. (16 de Agosto 2004)
- Ayer, A. J., Fons Elders, y ed. Reflexive Water : The Basic Concerns of Mankind. London: Souvenir Press, 1974.
- Callicott, J. Baird. "The Search for an Environmental Ethics." Matters of Life and Death. Ed. Tom Regan. 3rd ed. Nueva York: MacGraw Hill, 1993.
- Baker, Susan. The Politics of Sustainable Development: Theory, Policy y Practice within the European Union. London; New York: Routledge, 1997.
- Ballesteros, Jesús. Ecologismo Personalista: Cuidar la Naturaleza, Cuidar al Hombre. Madrid: Tecnos, 1995.
- Bender, Frederic L. The Culture of Extinction: Toward a Philosophy of Deep Ecology. Amherst, N.Y.: Humanity Books, 2003.
- Bookchin, Murray. "Social Ecology Versus Deep Ecology." En Witoszeck, Philosophical Dialogues...; 281-301. 1987.
- . Toward an Ecological Society. Montreal; Buffalo: Black Rose Books, 1980.
- . The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy. Palo Alto, Calif.: Cheshire Books, 1982.
- , Dave Foreman, y Steve Chase. Defending the Earth: A Dialogue between Murray Bookchin and Dave Foreman. Boston, Massachussets: South End Press, 1991.
- Campillo, Antonio. El Gran Experimento : Ensayos Sobre La Sociedad Global. [Madrid]: Los Libros de la Catarata, 2001.
- Capra, Fritjof. The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism. Boulder: Shambhala; New York : Distribuida en los EEUU por Ryom House, 2ª ed.: rev. y actualizada, 1983.
- Carson, Rachel. Silent Spring. 1ª ed. Boston, MA: Houghton Mifflin, 1962.
- Commoner, Barry. The Closing Circle: Nature, Man, and Technology. New York, Knopf: 1ª ed., 1971.
- Bradford, George. How Deep Is Deep Ecology?: With an Essay-Review on Woman's Freedom. Ojai, Calif.: Times Change Press, 1989.
- Capra, Fritjof. The Tao of Physics : An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism. Boston, Mass.: Shambhala Publications: 3ª ed., expanded., 1991.

- Capra, Fritjof. Uncommon Wisdom : Conversations with Remarkable People. New York: Simon and Schuster, 1988.
- Capra, Fritjof. The Web of Life : A New Scientific Understanding of Living Systems. New York: Anchor Books: 1ª ed. Anchor Books. 1996.
- Capra, Fritjof. The Hidden Connections : Integrating the Biological, Cognitive, and Social Dimensions of Life into a Science of Sustainability. New York: Doubleday: 1ª ed., 2002.
- Capra, Fritjof, Charlene Spretnak, y Wulf-Rüdiger Lutz. Green Politics. New York: Dutton: 1ª ed., 1984.
- Capra, Fritjof, David Steindl-Rast, y Thomas Matus. Belonging to the Universe : Explorations on the Frontiers of Science and Spirituality. San Francisco, Calif.: HarperSanFrancisco: 1ª ed. 1991.
- Devall, Bill. Simple in Means, Rich in Ends: Practicing Deep Ecology. London: Green Print, 1990.
- y George Sessions. Deep Ecology: Living as if Nature Mattered. Salt Lake City, Utah: G.M. Smith, 1985.
- Dingler, Johannes. Phd Research Project. 2000. Webpage document: file://E: \ project.htm. 29 de Enero 2002.
- DiZerega, Gus. "A Critique of Ken Wilber's Account of Deep Ecology & Nature Religions". 1996. On-line journal. The Trumpeter, vol. 13.2. <http://trumpeter.athabascau.ca/content/v13.2/>.
- Drengson, Alan. "Overview of Ecophilosophy, The Deep Ecology Movement and Ecosophy en www.deep-ecology.net. (Readings) (20 Febrero 2004).
- . "Ecophilosophy, Ecosophy and the Deep Ecology Movement: An Overview" en www.ecospherics.net/pages/DrengEcophil.html. (20 Febrero 2004).
- , y Yuichi Inoue. The Deep Ecology Movement: An Introductory Anthology. Berkeley, Calif.: North Atlantic Books, 1995.
- . Shifting Paradigms: From Technocrat to Planetary Person. Victoria, B.C., Canada: LightStar Press, 1983.
- Ehrlich, Paul R. The Population Bomb. New York, Ballantine Books, 1968.
- . y Anne H. Ehrlich. The Population Explosion. New York: Simon and Schuster, 1990.
- Elders, Fons. "Norwegian Perspective No. 27011230992 or the TAO of Arne Naess" en Arne Naess, Ingemund Gullvåg y Jon Wetlesen, In Sceptical Wonder...
- Ferry, Luc. The New Ecological Order. Le Nouvel Ordre Ecologique. Trad. Carol Volk. 1ª ed. Chicago: University of Chicago, 1995.
- Fisher-Smith, Jordan. "Environmentalism of the Spirit: An Interview with Senator Al Gore". arts.envirolink.org. (Publicación original, Verano 1997, Orion). <http://arts.envirolink.org/interviews_and_conversations/AlGore.html>
- Fox, Warwick. Toward a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism. 1990. 1ª ed. Totnes, Devon: Resurgence, 1995.

- . "The Deep Ecology/Ecofeminism Debate y Its Parallels." En Sessions, Deep Ecology for the 21st Century, 269-89.
- . "Deep Ecology: A New Philosophy of Our Time?" En Witoszek, Philosophical Dialogues, 153-165.
- . "On Guiding Stars of Deep Ecology" En Witoszek, Philosophical Dialogues, 171-174.
- García Notario, Margarita, "A Meeting with a Giant", The Trumpeter, (Próxima publicación)
- Glasser, Harold. "Demystifying the Critiques of Deep Ecology" en Nina Witoszeck, Rethinking Deep Ecology.
- . "On Warwick Fox's Assessment of Deep Ecology." Environmental Ethics 19.1: 69-85.
- Goodwin, Brian. "Profesor Brian Goodwin". Schumacher College. Articles. <<http://www.schumachercollege.org.uk/Teachers/Faculty.html#BrianGoodwin>>
- Gore, Albert. Earth in the Balance: Ecology and the Human Spirit. Boston: Houghton Mifflin, 1992.
- Grange, Joseph. "On the Way Towards Foundational Ecology", Sounding, 60, 1977.
- Guha, Ramahandra. "Radical Environmentalism Revisited." En Witoszek, Philosophical Dialogues, 473-79.
- Harding, Stephan. "Comment: Naess y Guha." En Witoszek, Philosophical Dialogues, 334-336.
- . "What Is Deep Ecology?". Schumacher College. An International Centre for Ecological Studies. <<http://www.schumachercollege.org.uk/articles/college-articles/stephan/whatisdeepecology.html>>. (18 Febrero 2004). También publicada en Resurgence. 185. <[http://resurgence.gn.apc.org/185/Harding 185.htm](http://resurgence.gn.apc.org/185/Harding%20185.htm)>.
- Hay, P. R.; Haward, M. G. "Comparative Green Politics: Beyond the European Context?" Political Studies 36.3 (1988): 433-48.
- Hays, Samuel. "From Conservation to Environment" en Miller, Out of the Woods, 101-126
- Katz, Eric; Andrew Light y David Rothenberg. Beneath the Surface: Critical Essays in the Philosophy of Deep Ecology. Cambridge, Massachussets: MIT Press, 2000.
- Kellert, Stephen R., y Edward O. Wilson. The Biophilia Hypothesis. Washington, D.C.: Island Press, 1993.
- LaChapelle, Dolores. "Sistemic Thinking and Deep Ecology". En Ecological Consciousness: Essays from the Earthday X Colloquium. 488.
- . Earth Wisdom. Silverton, Colorado: Finn Hill Arts, 2ª ed. [con nueva introducción], 1984.
- . Sacred Land, Sacred Sex: Rapture of the Deep: Concerning Deep Ecology and Celebrating Life. Durango, Colorado: Kivaki Press, 1ª ed., 1988.
- Leopold, Aldo, et al. A Sand County Almanac. With Other Essays on Conservation from Round River. New York, Oxford University Press, Edición aumentada, 1966.
- Lewis, Martin W. Green Delusions : An Environmentalist Critique of Radical Environmentalism. Durham: Duke University Press: 1ª impresión con tapas blandas, 1994.

- McLaughlin, Andrew. Regarding Nature : Industrialism and Deep Ecology. Albany: State University of New York Press, 1993.
- Merchant, Carolyn. Radical Ecology : The Search for a Livable World. New York: Routledge, 1992.
- McKibben, Bill. Hope, Human and Wild: True Stories of Living Lightly on the Earth. Boston: Little, Brown and Co., 1ª ed., 1995.
- Marsh, George Perkins. Man and Nature. Cambridge. Belknap Press of Harvard University Press, 1965.
- Meadows, Donella H. (Club of Rome). The Limits to Growth; a Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind. New York, Universe Books, 1972.
- Meeker, Joseph. "Toward a New Natural Philosophy." En Schultz y Hugues, Ecological Consciousness: Essays from the Earthday X Colloquium University of Denver, April 21-24, 1980, pp. 251-264.
- Miller, Char, and Hal Rothman. Out of the Woods : Essays in Environmental History. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1997.
- Nash, Roderick. The American Environment: Readings in the History of Conservation. Themes and Forces in American History. Ed. Robin W. Winks. 1ª ed. Reading, Massachusetts: Addison-Wesley, 1968.
- . Wilderness and the American Mind. 3ª ed. New Haven, CT: Yale University, 1982.
- . The Call of the Wild: 1900-1916. New York, G. Braziller, 1970.
- Oelschlaeger, Max. Caring for Creation: An Ecumenical Approach to the Environmental Crisis. New Haven: Yale University Press, 1994.
- . The Idea of Wilderness: From Prehistory to the Age of Ecology. 1ª ed. New Haven, CT: Yale University, 1991.
- O'Riordan, Timothy. Environmentalism. London: Pion, 1976. Publicado por segunda vez en 1981.
- Orr, David W. Ecological Literacy: Education and the Transition to a Postmodern World. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Orton, David. "Revised deep ecology platform surprising and disheartening", Alternatives, vol. 20, n° 4, 1994, p. 40.
- Parkins, Keith. "Deep Ecology". Gaia.net. <<http://www.heureka.clara.net/gaia/deep-eco.htm>>, 11 de Marzo, 2004.
- Radford Reuther, Rosemary "Ecofeminism" en Women's Environmental Network. <<http://www.spunk.org/library/pubs/openeye/sp000943.txt>> (4 Marzo 2004)
- Reed, Peter, y David Rothenberg. Wisdom in the Open Air: The Norwegian Roots of Deep Ecology. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- Rifkin, Jeremy y Nicanor Perlas. Algeny. New York: Viking, 1983.
- Rodman, John. "Theory and Practice in the Environmental Movement: Notes Towards an Ecology of Experience". En The Search for Absolute Values in a Changing World: Actas

- del Sexto Congreso Intenacional sobre la Unidad de las Ciencias, 25-27 de Noviembre, 1977, San Francisco. New York: International Cultural Foundation Press, 1978.
- Roszak, Theodore. Where the Wasteland Ends : Politics and Transcendence in Postindustrial Society. Berkeley, Calif.: Celestial Arts, asociados con R. Briggs, 1989.
- Rothenberg, David. "No World but in Things. The Poetry of Naess's Concrete Contents." En Katz, Beneath the Surface. 151-168.
- . Hand's End : Technology and the Limits of Nature. Berkeley: University of California Press, 1993.
- , y Marta Ulvaeus. The World and the Wild. Tucson: University of Arizona Press, 2001.
- Sale, Kirkpatrick. "Deep Ecology and Its Critics." En Witoszek, Philosophical Dialogues, pp. 213-221. (Artículo publicado por primera vez en The Nation (14 de Mayo de 1988, pp. 670-74.).
- Santos, Miguel S. The Environmental Crisis. Guides to Historic Events of the Twentieth Century. Ed. Randall P. Miller. 1ª ed. Westport, CT: Greenwood, 1999.
- Schultz, Robert C. y J. Donald Hughes, eds. Ecological Consciousness: Essays from the Earthday X Colloquium University of Denver, April 21-24, 1980. 1ª ed. Washington, DC: University Press of America, 1981.
- Seed, John. Thinking Like a Mountain: Towards a Council of All Beings. Philadelphia, PA: New Society Publishers, 1988.
- Sessions, George, ed. Deep Ecology for the 21st Century: Readings on the Philosophy and Practice of the New Environmentalism. 1ª ed. Boston, MA: Shambhala, 1995.
- . "Shallow and Deep Ecology: A Review of the Philosophical Literature", Earthday X Colloquium. Ed. Donald Hughes. University of Denver, 1980.
- . "Wildness, Cyborgs and the Future of the Earth: Reassessing the Deep Ecology Movement", Borrador. (2003).
- Singer, Peter. Animal Liberation. New York, N.Y.: New York Review of Books: Distribuidora: Random House, 2ª ed., 1990.
- Sumby, Jon. "Arne Naess Interview – Australia". Australian Broadcasting Corporation's national radio network of ideas. Religion Report: 21 Marzo 1998. <<http://csf.colorado.edu/mail/deep-ecology/mar98/0019.html>>
- Tobias, Michael. Deep Ecology. San Diego, Calif.: Avant Books, 1985.
- Toms, Michael. "Deep Ecology for the 21st Century". New Dimensions Radio. USA. 1998. <<http://www.newdimensions.org/>> (4 Marzo 2004)
- Turner, Jack. The Abstract Wild. Tucson: University of Arizona Press, 1996.
- Van Wyck, Peter C. Primitives in the Wilderness: Deep Ecology and the Missing Human Subject. Albany: State University of New York Press, 1997.
- Warren, Karen. "Ecofeminist Philosophy and Deep Ecology" En Witoszek, Philosophical Dialogues, 255-69.
- White, Lynn. "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis." Science (1967): 1203-7.

- Wilber, Ken. Sex, Ecology, Spirituality: The Spirit of Evolution. Boston: Shambhala, 2ª ed. rev., 2000.
- . No Boundary : Eastern and Western Approaches to Personal Growth. Boulder, Colo.: Shambhala, 1981.
- Wilson, E. O. The Diversity of Life. 1ª ed. Cambridge, Massachussets: Belnap, 1992.
- Witoszeck, Nina. Rethinking Deep Ecology: Proceedings from a Seminar at Sum, University of Oslo, 5 September (1995, Oslo, Norway). Oslo: Centre for Development and the Environment; University of Oslo, 1996.
- Witoszek, Nina, y Andrew Brennan. Philosophical Dialogues: Arne Næss and the Progress of Ecophilosophy. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1999.
- Worster, Donald. The Ends of the Earth: Perspectives on Modern Environmental History. Cambridge (England); New York: Cambridge University Press, 1988.
- . Nature's Economy: The Roots of Ecology. San Francisco: Sierra Club Books, 1977. También Nature's Economy : A History of Ecological Ideas. Cambridge ; New York, NY, USA: Cambridge University Press, 2ª ed., 1994.
- . The Wealth of Nature: Environmental History and the Ecological Imagination. New York: Oxford University Press, 1993.
- Zimmerman, Michael E. Contesting Earth's Future: Radical Ecology and Postmodernity. Berkeley: University of California Press, 1994.
- . "Human Population Reduction and Wild Habitat Protection", en Witoszek, Philosophical Dialogues. pp. 232-235
- . y J. Baird Callicott. Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology. Upper Saddle River, N.J.: Prentice Hall, 3ª ed., 2001.

Otras fuentes bibliográficas

- Abraham, Ralph. Chaos, Gaia, Eros : A Chaos Pioneer Uncovers the Three Great Streams of History. San Francisco: Harper SanFrancisco, 1ª ed., 1994.
- Anthony, Dick, Bruce Ecker, y Ken Wilber. Spiritual Choices: The Problem of Recognizing Authentic Paths to Inner Transformation. New York: Paragon House, 1987.
- Aplet, Greg y Jerry Greenberg. "The Wilderness Society. Advocating for Wilderness in Changing Times". International Journal of Wilderness, vol. 2, n. 3. Diciembre 1996. <<http://www.wilderness.net/library/documents/aplet.pdf>> (4 Marzo 2004)
- Bache, Christopher Martin. Dark Night, Early Dawn : Steps to a Deep Ecology of Mind. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 2000.
- Bárcena, F., Tizio, H., Larrosa J. y Asensio, J. "El lenguaje del cuerpo. Políticas y poéticas del cuerpo en educación", XXII Seminario de Teoría e Historia de la Educación: "Otros lenguajes en educación", Junio, 2003, Madrid.
- Basham, A. L. The Wonder That Was India: a Study of the History and Culture of the Indian Sub-Continent before the Coming of the Muslims. New York, Hawthorn Books. Nueva edición revisada, 1963.
- Beris, Jana. "El Mar Muerto, víctima del hombre", BBC Mundo Israel. [news.bbc.co.uk.<http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/science/newsid_3314000/3314019.stm>](http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/science/newsid_3314000/3314019.stm) 20 Febrero 2004.
- Bertalanffy, Ludwig Von. General System Theory; Foundations, Development, Applications. New York, Braziller, 1968.
- Bomberg, Elizabeth. Green Parties and Politics in the European Union. New York: Routledge, 1998.
- Bookchin, Murray. To Remember Spain: The Anarchist and Syndicalist Revolution of 1936. Edinburgh, Scotly; San Francisco, CA: AK Press, 1994.
- . The Spanish Anarchists: The Heroic Years, 1868-1936. New York: Free Life Editions. 1ª ed., 1977.
- Caldwell, Lynton. "Cooperation and Conflict: International Response to Environmental Issues." Environment 27.1 (1985.): 6-11, 38-39.
- Camic, Caroline y otros. "Hugh Hammond Bennet", 1999. The Environment, A Global Challenge. <http://library.thinkquest.org/26026/People/hugh_hammond_bennet.html> (13 de Noviembre del 2003).
- Chappell, Tom. The Soul of a Business: Managing for Profit y the Common Good. New York: Bantam Books, 1993.
- Chopra, Deepak. The Seven Spiritual Laws of Success: A Practical Guide to the Fulfillment of Your Dreams. San Rafael, Calif.: Amber-Allen Pub: New World Library, 1994.
- Darwin, Charles. The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981.

- Downs, Robert Bingham. Books That Changed the World. New York: New American Library, Edición: Revisada, 1983.
- Doyle, Michele Erina y Mark K. Smith (1997) 'Jean-Jacques Rousseau on education', The encyclopaedia of informal education, <http://www.infed.org/thinkers/et-rous.htm>. (16 Marzo 2004).
- Eisler, Riane. The Chalice and the Blade: Our History, Our Future, 1987. 1ª ed. San Francisco: Harper San Francisco, 1995.
- . Sacred Pleasure: Sex, Myth, and the Politics of the Body. San Francisco, Calif.: Harper San Francisco, 1ª Edición, 1995.
- . Tomorrow's Children: A Blueprint for Partnership Education in the 21st Century. Boulder, Colorado: Westview Press, 2000.
- Ferry, Luc. The New Ecological Order. Chicago: Chicago University Press, 1995.
- French, Roderick S. "Is Ecological Humanism a Contradiction in Terms?: The Philosophical Foundations of the Humanities under Attack." Ecological Consciousness: Essays from the Earthday X Colloquium University of Denver, April 21-24, 1980. Eds. R. C. Schultz y J. D. Hughes. 1ª ed. Washington, DC,: University Press of America., 1981. 43-66.
- General Evolution Research Group. "General Education Research Group". The Darwin Project. <<http://www.thedarwinproject.com/gerg/gerg.html>>. (20 Febrero 2004).
- Hamilton, Alice. Industrial Poisons in the United States. New York, Macmillan, 1925.
- Hawken, Paul; Amory B. Lovins, y L. Hunter Lovins. Natural Capitalism: Creating the Next Industrial Revolution. Boston: Little, Brown and Co., 1ª ed., 1999.
- Heisenberg, Werner. Physics and Philosophy; the Revolution in Modern Science. New York, Harper, 1ª ed., 1958.
- Hund, Andrew. "Earth Day 2002". 12 Abril 2002. AEDF · Alaska/Arctic Environmental Defense Fund (AEDF) <<http://groups.yahoo.com/group/AEDF/message/2613>> (4 Marzo 2004)
- Jantsch, Erich. The Self-Organizing Universe: Scientific and Human Implications of the Emerging Paradigm of Evolution. Oxford; New York: Pergamon Press, 1ª ed., 1980.
- Laszlo, Ervin. Evolution : The Grand Synthesis. Boston: New Science Library, 1987.
- . The Systems View of the World. New York: George Braziller, 1973.
- . The Whispering Pond: A Personal Guide to the Emerging Vision of Science. Boston, Massachussets: Element, Edición rev. 1999.
- Luventicus. "Jean Paul Sartre". Academia de ciencias Luventicus, 2002. <<http://www.luventicus.org/articulos/02A027/sartre.html>>. (4 Marzo 2004)
- Llano, Alejandro. La Nueva Sensibilidad. 2ª ed. Madrid: Espasa Universidad, 1988.
- Lovejoy, Arthur O. The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea. [Responsabilidad: The William James Lectures Delivered at Harvard University, 1933]. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, 1964.
- Loye, David. Darwin's Lost Theory of Love: A Healing Vision for the 21st Century. San Jose: toExcel, 2000.

- MacLean, Paul D. The Triune Brain in Evolution: Role in Paleocerebral Functions. New York: Plenum Press, 1990.
- Maturana, Humberto. "Reflexiones frente al libro El imperio del Opus Dei en Chile", 2003. Matriztica.org. Instituto de Formación Matriztica. Agosto, 2003. <<http://web.matriztica.org/555/channel.html>>. (3 de Marzo 2004).
- Myss, Caroline M. Anatomy of the Spirit: The Seven Stages of Power and Healing. New York: Harmony Books, 1ª ed., 1996.
- ONU (División de noticias y medios de información) Sitio de Internet. "Los océanos, fuente de vida". Convención de las Naciones Unidas sobre el Derecho del Mar. 2002. <<http://www.un.org/spanish/Depts/los/>> 20 Febrero 2004.
- Parrott, Derek. "Excerpts from 'Joseph Campbell - The Power of Myth, with Bill Moyers' ". www.whidbey.com. 26 Abril 2003. <<http://www.whidbey.com/parrott/moyers.htm>>
- Pennsylvania Game Commission. "Conservation History. 1643-1799". (1681). Conservation History. <<http://www.pgc.state.pa.us>>. (13 Noviembre 2003).
- Polo, Leonardo. "El hombre, un ser que resuelve problemas". Atlántida.2 (1990): 37-45.
- Prigogine, Ilya. "Autobiography". Nobel e.museum. The Nobel Foundation. <<http://www.nobel.se/chemistry/laureates/1977/prigogine-autobio.html>> 26 de febrero de 2004.
- Richardson, Dick y Rootes, Chris, ed. The Green Challenge: The Development of Green Parties in Europe. London: Routledge, 1995.
- Sapetti, Liliana M. "Qué es la programación neurolingüística?". Sexovida.com. <<http://www.sexovida.com/psicologia/pnl.htm>>. (26 de febrero del 2004)
- Schumacher, E. F. Small Is Beautiful; Economics as If People Mattered. New York, Harper & Row, 1973.
- Spaemann, Robert. "La naturaleza como instancia de apelación moral", Conferencia impartida en las Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra, Marzo, 1987.
- Toulmin, Stephen Edelston. The Return to Cosmology: Postmodern Science and the Theology of Nature. Berkeley: University of California Press, 1982.
- Union of Concerned Scientists, "World Scientist's Warning to Humanity" 1992. <<http://www.ucsusa.org/ucs/about/page.cfm?pageID=1009>> 20 Febrero 2004.
- Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas". "El conocer: estructura de la intelección racional". www.uca.edu.sv. 26 Marzo 2004. <<http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/jfp18.html>> (4 Marzo 2004).
- Wann, David. Deep Design : Pathways to a Livable Future. Washington, D.C.: Island Press, 1996.
- Warren, Karen. "Ecofeminist Philosophy, 2000". Goals of Ecofeminism. Ecofeminismo. Compilación de textos realizada por Michelle Demis. 17 Diciembre 2001. <http://www.geocities.com/jaymezgrrl2000/Ecofeminism>. (Diciembre 2004).
- Wheatley, Margaret J. Leadership and the New Science: Learning About Organization from an Orderly Universe. San Francisco: Berrett-Koehler Publishers, 1ª ed., 1992.

- Wolfgang, Rudig. "Green Party Politics around the World." Environment 33.8 (1991): 8-31.
- Worster, Donald. A River Running West: The Life of John Wesley Powell. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2000.
- Wright, Machaelle Small. Behaving as If the God in All Life Mattered. Jeffersonton, Va.: Perelandra, 3ª ed., 1997.
- Zohar, Danah, y I. N. Marshall. The Quantum Self: Human Nature and Consciousness Defined by the New Physics. New York: Morrow: 1ª ed., 1990.
- Zubiri, Xavier. Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental, 1969, p. 335. Citado en Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas. "Objetualidad, Mundo y Respectividad". Parte 4. 5. La inteligencia sentiente. <<http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/mmsiglas.html>>