
LAS IDEAS DE NATURALEZA EN LA ECOLOGÍA PROFUNDA Y SUS IMPLICACIONES PRÁCTICAS

ALICIA IRENE BUGALLO

ABSTRACT. Norwegian *ecosopher* Arne Naess distinguished 'deep' from 'shallow' or merely technical approaches to ecological issues. The first proposal of the *Deep Ecology Movement* (1973) was a practical derivation from Naess personal philosophy called *Ecosophy T*. It is strongly inspired in Spinozan pantheism, Gandhian non-violence and Mahayana Buddhism. The idea of *nature* as an interrelated whole is rooted in a monistic gestalt ontology. *Deep Ecology* is a tool for enabling systematic discussion on global views; of how norms and consequences interact. It also enables conflicts on values to be systematically discussed. Those who join efforts to promote basic changes in human attitudes and policies related to nature have different philosophical conceptions of *substance* or *nature*, as well as diverse religious creeds. Supporters of Deep Ecology rely on a pragmatic intention (such as the one found in James, Schiller and even Protagoras) and a methodological route that can lead them from ultimate principles to concrete decisions. Far from resting into metaphysical or academic discussions, they incorporate the materialistic naturalistic concepts of ecologic sciences, and the points of view of new schools of conservation philosophy, with complementary approaches from conservation biology and ecosystems ecology.

KEY WORDS. Ecophilosophy, monism, pragmatism, conservation philosophy, sustainable future.

1. LA ÍNDOLE FILOSÓFICA DE LOS PROBLEMAS AMBIENTALES

El crecimiento y la expansión de la conciencia ecológica contemporánea ha influido sobre el campo de la filosofía, en especial de la *filosofía práctica, ética y política*. El conjunto de análisis, investigaciones y propuestas filosóficas surgidas desde fines de los años sesenta al cuestionar creencias, valores y metas de la civilización industrial, se dio en llamar *Ecofilosofía* (Davis, 1989). Hay diversos tipos, pero nos interesa destacar las particularidades del *movimiento* caracterizado como *Deep Ecology*, en lo que hace a su concepción de la naturaleza.

La expresión "ecología profunda" fue introducida al comienzo de los setenta por un grupo de ambientalistas noruegos, entre ellos el filósofo

ProMAB, Programa de Investigación y Desarrollo en Reservas de la Biosfera, Instituto de Geografía, Universidad de Buenos Aires. Soldado de la Independencia 1364, PB 'E'. 1426 Buenos Aires, Argentina. / bugallo@mail.retina.ar

Arne Naess, quien la incorpora en inglés en su polémico artículo *The shallow and the deep. Long-range ecology movements: a summary*, presentado en 1972, en Bucarest, en ocasión de la Tercera Conferencia Sobre el Futuro del Mundo. El trabajo fue publicado luego en la revista *Inquiry* 16, Oslo, 1973. Propone siete aspectos esenciales por los que se distingue al movimiento ambientalista filosóficamente más profundo y distinto al ecologismo reformista o superficial predominante.

Fue relaborado en 1984 en colaboración con el filósofo norteamericano George Sessions, cuyo resultado fue una propuesta nueva, pluralista, centrada en ocho principios rectores (ver figura 1). Hoy continúa siendo un movimiento amplio, tal vez el mejor desarrollado en el campo de la filosofía ambiental, enriquecido con las reflexiones de otros pensadores y filósofos, tales como Bill Devall (Estados Unidos), Warwick Fox, Freya Mathews (Australia), Alan Drengson (Canadá), Michel Serres (Francia), entre otros.

El artículo *The shallow and the deep...*¹ define entre otros aspectos la índole de la problemática ambiental actual, y el rol de la filosofía ante los desafíos de tal crisis.

Con relación a estos puntos, una obra que tuvo para ese entonces gran repercusión fue *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Tradition* (1974), del filósofo e historiador de las ideas australiano John Passmore. En ella se advierte que la crisis ambiental no es un *problema científico* de la ecología; no es algo que vaya a resolverse cuando la ciencia descubra ciertas claves de fenómenos que por ahora nos dejan perplejos. La considera un *problema social*, entendiendo por tal la ocurrencia de situaciones que obstaculizan el normal desarrollo y funcionamiento de la sociedad, al igual que los accidentes de tránsito, la violencia urbana, el aumento del alcoholismo, etcétera.

Como en el caso de las otras disfunciones sociales, los problemas ambientales deben solucionarse, según Passmore, implementando procedimientos tendentes a reducir la incidencia o gravedad del fenómeno perturbador. Así, ante la creciente contaminación se trataría de aplicar medidas para reducir el volumen de los contaminantes; ante la acumulación peligrosa de residuos se buscará amortiguar lo más posible su producción e impacto, etc. Es una postura reformista, que supone activar medidas económicas, políticas, administrativas y científico-tecnológicas.

Naess también había sostenido en *The shallow and the deep...* que el ambiental es un problema social, pero no sólo por comprometer el normal funcionamiento de las sociedades desarrolladas, sino porque revela una crisis *más profunda* del hombre actual que incumbe valores y actitudes culturales y pautas económicas que habría que considerar muy seriamente. El ambientalismo actual, desde sus propuestas correctivas o reformistas —si bien necesarias— no se atreve a cuestionar las raíces de la creencia

moderna en el progreso puramente material, tan expoliativo del ambiente y tan explotador del ser humano².

Esencial al movimiento es la internalización de ideas ecológicas como *complejidad, diversidad y simbiosis*. Eso no quiere decir que la *ecología profunda* derive lógicamente sus principios de la ciencia ecológica, si bien la ecología —sobre todo el estilo de vida de los ecólogos de campo— ha *inspirado, sugerido y fortalecido* su perspectiva. La *ecología profunda* quiere ir más allá de la aproximación científica, a la que considera parcializada.

La filosofía sería el instrumento idóneo por excelencia para debatir sobre los fundamentos, pero hay que asumirla como sabiduría, *sofía*. Toda sabiduría es descriptiva y normativa a la vez, implica la aceptación de normas, postulados, además de reflexiones sobre el estado del mundo. No estamos ante un campo de estudios académicos solamente, sino de reflexiones y evaluaciones relevantes para la acción práctica.

En el caso de los siete postulados del movimiento en la primera versión del 1973, su carácter normativo expresa un sistema de valores considerado prioritario, derivado necesariamente de una concepción ontológica y *sólo en parte basado en los resultados de la investigación científica*.

Tal prevención es acorde al espíritu anticientífico del ambientalismo en los años setenta, aunque algunos feroces impugnadores de la modernidad creyeron reconciliarse con la ciencia a través de la ecología, en tanto parece justificar la anhelada concepción no antropocéntrica de una humanidad como parte de ese “gran todo” que es la ecosfera (Lewis, 1995).

Cuando se mencionan contribuciones de las ciencias ambientales al área específica de la filosofía ambiental, conviene recordar, además, que “la ecología” nunca fue un cuerpo conceptual homogéneo. Su historia está hilvanada por escuelas de investigación y orientaciones teóricas antagónicas, y no todas forjaron vínculos claros positivos o permanentes con el movimiento ambientalista³ (Bowler, 1992).

Analizar la concepción de la naturaleza latente o manifiesta en el movimiento no es tarea fácil, dadas las múltiples influencias que enriquecen el pensamiento de sus mentores. Por lo tanto, limitaremos el trabajo a subrayar los factores *predominantemente filosóficos* en los dos manifiestos considerados básicos: el mencionado *The shallow and the deep. Long-range ecology movement: a summary*, de 1973, y la reformulación en *Platform Principles of the Deep Ecology Movement*, de 1984.

Sobre el primero se destacará la impronta ontológica del monismo spinocista; sobre el segundo, la influencia metodológica del pragmatismo anglo-norteamericano. A menudo se confunde a la *ecología profunda* con una línea de pensamiento particular, la *Ecosophy T*, filosofía personal de Arne Naess (ver figura 1). La *Ecosophy T* plantea la necesidad de ampliar el yo más allá del ego limitado, en un proceso de más y mayor identificación con el resto de los seres, no sólo humanos, en vistas a ampliar nuestra

mismidad o *self*, y trabajar en el camino de la *autorrealización*, objetivo último de todo existente.

Movimiento Ecología Profunda. Propuesta de 1973	<i>Ecosophy T</i> , filosofía personal de Naess	Movimiento Ecología Profunda. Plataforma de 1984
1. Rechazo de la imagen del "hombre-en-el ambiente" a favor de otra relacional, integradora.	*¡Autorrealización!	1. El bienestar y el florecimiento de la vida humana y no humana en la Tierra tienen un valor en sí mismo. Estos valores son independientes de la utilidad del mundo no humano para los objetivos humanos.
2. Igualitarismo biosférico —en principio.	*¡Autorrealización de todos los seres vivos!	2. La riqueza y diversidad de las formas de vida contribuyen a la percepción de estos valores y son también valores en sí mismos.
3. Principios de diversidad y simbiosis.	*¡Diversidad de la vida! *¡Diversidad! *¡Simbiosis!	3. Los humanos no tienen derecho a reducir esta riqueza y diversidad, salvo para satisfacer necesidades vitales.
4. Postura anticlasista.	*¡No explotación! *¡Sociedad sin clases! *¡Autodeterminación!	4. El florecimiento de la vida y cultura humanas es compatible con un descenso sustancial de la población humana. El florecimiento de la vida no humana requiere ese descenso.
5. Lucha contra la polución y el agotamiento de los recursos.		5. La interferencia humana actual en el mundo no humano es excesiva y la situación continúa empeorando.

6. Complejidad, no complicación.		6. Por lo tanto, deben cambiarse las políticas. Estas políticas afectan a las estructuras económicas, tecnológicas e ideológicas básicas. El estado de cosas resultante será profundamente diferente del presente.
7. Autonomía local y descentralización.	*¡Autonomía local! *¡Autorrealización de todos los seres vivientes! ¡No centralización!	7. El cambio ideológico consiste fundamentalmente en apreciar la <i>calidad de vida</i> (vivir en situaciones de valor inherente, cualitativo) más que adherirse a un <i>nivel de vida</i> cada vez más alto.
		8. Quienes suscriben los puntos precedentes tienen la obligación directa o indirecta de tratar de llevar a cabo los cambios necesarios.

FIGURA 1

2. LA PRIMERA VERSIÓN DEL MOVIMIENTO

El *movimiento ecología profunda* se ubica dentro del campo del ambientalismo radical, junto al ecofeminismo, la ecología social, el biorregionalismo y el ambientalismo humanista. (McLaughlin, 1993). En 1973, Naess centraba su propuesta a partir de estos siete puntos:

1. Rechazo de la imagen del 'hombre-en-el-ambiente' por la imagen totalizadora y relacional del 'hombre-con-el-ambiente';
2. igualitarismo biosférico (en principio);
3. fortalecimiento de la diversidad y la simbiosis;
4. postura anticlasista;
5. lucha contra la contaminación y el agotamiento de los recursos;
6. preferencia por la complejidad, rechazo de la complicación;
7. autonomía local y descentralización.

2.1. INFLUENCIA DEL MONISMO FILOSÓFICO

Naess adhiere a la intuición unicista tal como podía encontrarla en el sistema filosófico de Baruch Spinoza ⁴ (1632-1677). Dentro de la tradición racionalista moderna, Spinoza intentó superar los dilemas del dualismo cuerpo-alma o materia-espíritu, propios del legado cartesiano. Su metafísica describe el universo como la unidad en que Dios y naturaleza son indistintos: *Deus sive Natura*. Se trata de un monismo *panteísta* (*Ética* I).

Dios como naturaleza tiene infinitos atributos, pero sólo podemos conocer dos de ellos: 'pensamiento' y 'extensión'. Los atributos se manifiestan a su vez por *modos infinitos*, como 'lo mental' y 'lo material', y por *modos finitos* de aquellos atributos, como sería una idea o esencia determinada o un objeto singular. Materia y espíritu no son sustancias separadas —*res extensa, res cogitans*— sino dos aspectos de la unicidad de la sustancia divina.

El mundo de las cosas y la esfera de las ideas son órdenes paralelos, idénticos; en el mismo acto en que la sustancia divina es pensamiento, es también extensión y viceversa. De ahí la identidad del objeto con su idea, de sujeto y objeto (*Ética*, II).

Todo monismo —ya sea idealista, naturalista o panteísta como el de Spinoza— sostiene la *doctrina de las relaciones inmanentes* entre partes y todo. Los todos no son agregados de átomos aislados, son más que la suma de sus partes y la naturaleza de las partes está determinada por el todo al que pertenecen. El universo está entretelado al modo de una red de vínculos que contribuyen a constituir el ser de las entidades que se entrelazan⁵.

La *natura naturata* —o sea las criaturas— se identifican con Dios —la *natura naturans*. En ese sentido, inspira una visión del mundo en que humanidad y naturaleza son inseparables. La especie humana no tiene una posición privilegiada en el cosmos; todo ser vivo es tan digno como cualquier otro ser, ya que todos son modificaciones de la única sustancia divina.

La ecología profunda promueve esa visión integrada de la relación hombre-medio, y acentúa en esta primera versión su convicción del *igualitarismo biosférico* —en principio— de todos los seres, apoyado en la metafísica panteísta traspuesta por analogía al nivel no filosófico del *mundo de la vida*⁶.

2.2. ONTOLOGÍA Y ÉTICA

Lo propio de cada cosa —su bien— es perseverar en su ser. (*Ética* III). El verdadero *Ser* es el verdadero *Bien*. Además de suprimir la distinción *sujeto-objeto*, Spinoza diluye la distinción *hecho-valor* al llamar *Ética* a su gran obra metafísica.

Todo lo que es tiene un interés propio que es perseverar en su ser. Para la *ecología profunda*, este interés propio en perseverar en su ser indica el

valor inherente de toda cosa, indica que tiene un valor propio para sí mismo.

Perseverar en el propio ser implica poner en acto o desplegar cada objeto su propia naturaleza y, siguiendo esta idea, la acción éticamente correcta es aquella que permite a todo ser permanecer en su ser, desplegarse plenamente, florecer.

Acorde con estas ideas, el tercer principio de *diversidad y simbiosis* mueve a garantizar la persistencia de un mundo rico y variado en formas de vida, donde la preferencia por la idea de *vivir y dejar vivir* instala una ética de la tolerancia. En sus comentarios a ese postulado, Naess subraya que categorías tales como *lucha por la vida o supervivencia del más apto*, propias del evolucionismo darwiniano, deben ser interpretadas en el sentido de la habilidad de los seres para coexistir y cooperar a través de relaciones complejas, en lugar de significar sólo habilidad para matar, explotar al otro o hacerlo desaparecer.

Perseverar cada cosa en su ser es tender a su autorrealización, actuar su propia naturaleza. Pero *preservar su existencia* está ligado a la supervivencia física y a la lucha por la supervivencia, que es una condición necesaria pero no suficiente de lo primero (Naess, 1987).

El hombre virtuoso se perfecciona en la medida en que realiza las potencialidades propias de su esencia. Ser libre implica darse cuenta de lo que uno es potencialmente, para dar pleno despliegue a su verdadera naturaleza. La felicidad no es un fin en sí mismo, sino lo que acompaña a la experiencia de aumentar cada ser su potencialidad (*Ética IV*).

Para la *ecología profunda*, el exceso de antropocentrismo impide el goce profundo del que habla Spinoza, reduce el placer y la satisfacción de experimentarnos en contacto con otras formas de vida.

El ideal sería llegar a esa intuición de la universalidad de la sustancia, alcanzar un conocimiento de las cosas *subspecie aeternitatis*, que se corresponde en el orden práctico con el *amor dei intellectualis*, amor intelectual de Dios, con el que se alcanza el gozo, la beatitud, la alegría de sentir la eternidad en nuestro ser (*Ética V*). Si se miraran las cosas de este modo, la tolerancia y el buen humor reinarían en el mundo; todos aceptarían vivir y dejar vivir.

La propuesta de 1973 incorpora principios centrados en el respeto por la vida humana y no humana. Aspira a la creación de sistemas sociales que sean diversos, simbióticos y compatibles con los sistemas naturales, sin clases, autónomos y descentralizados, consistente con el —en principio— igualitarismo biosférico. El gran desafío es salvar el planeta de futuras devastaciones, que no sólo atentan contra los intereses de humanos y no humanos, sino que traen aparejada una disminución en las posibilidades reales de vida gozosa para todos.

Se recuerda que para el ecólogo que hace trabajo de campo, el hecho de que todos los seres tengan igual derecho a vivir y florecer es un valor, un bien, intuitivamente obvio. Sin mediaciones filosóficas logra un respeto y veneración hacia el conjunto de los seres vivos como habitualmente sólo sentimos hacia otros humanos cercanos o hacia unos pocos seres no humanos.

Hace más de medio siglo, el naturalista norteamericano Aldo Leopold propuso su *Ética de la tierra* con un planteo análogo a esta línea de pensamiento: *toda acción humana es correcta cuando tiende a preservar la integridad, la estabilidad y la belleza de la comunidad biótica; es incorrecta la que actúa a la inversa* ⁷.

Para Leopold —ecofilósofo *avant-la-lettre*— la ética de la tierra ensancha los límites de la comunidad de pares para incluir consideraciones morales hacia los suelos, las aguas, las plantas y los animales, o de una manera colectiva a la Tierra. No es una simple extensión de la ética tradicional; supone un cambio de rol del *Homo sapiens* de conquistador del mundo a miembro pleno y ciudadano de la comunidad de todos los seres vivos. Más que acentuar la competencia, el naturalista destaca otra idea fuerte de la herencia darwiniana: el origen común de todas las especies y su metáfora del árbol de la vida del que todos florecemos por igual.

2.3. ONTOLOGÍA Y PSICOLOGÍA

Pero el objetivo de la *ecología profunda* no es instalar una ética ambiental más. Su interés está relacionado con una aproximación psicológica más que moral. Se sugiere modificar intereses o deseos, cambiar la percepción inadecuada que se tiene sobre la realidad, antes que subordinar las inclinaciones o intereses a una ética impuesta desde afuera (Naess, 1987).

Esta aproximación psicológica más que moral evidencia una intención pragmática, por la importancia práctica que pueden tener, para los logros del ambientalismo, las experiencias de expansión del propio yo más allá del ego limitado ⁸.

Desde una suerte de empirismo radical se asume que la realidad puede ser captada de forma originaria en ciertas experiencias, donde las relaciones entre las cosas son percibidas inmediatamente, al igual que las cosas mismas. No hay ninguna prueba que permita negar que la realidad tal como es percibida de modo integrado y relacional en experiencias espontáneas por nuestro 'yo ecológico' o *self* ecológico, no sea tal como ella es en sí misma (Naess, 1987, 1997).

Si la realidad es experimentada en su esencia relacional por nuestro *self* ecológico, si cada ser se experimenta como un nodo en la trama del ser, nuestras conductas resultarán *natural y bellamente* acordes a una ética que favorezca el cuidado, el respeto, la responsabilidad, la solidaridad en el sentido más amplio. Si primero se fomentara una aproximación a la

realidad en su ser profundo interrelacional no haría falta imponer normas de conducta apropiadas desde afuera (Naess, 1987).

La solidaridad, más que un deber, es *un hecho* que se puede volver a re-conocer. Nadie está obligado a amar al prójimo como a sí mismo, pero puede experimentar naturalmente tal sentimiento ampliando su yo más allá de sí mismo. También estará más convencido de luchar por el ambiente como parte de su autodefensa.

Las prácticas de identificación con seres vivientes más inmediatos o tangibles puede llevar a una identificación con entidades cada vez más amplias como bosques, biorregiones, paisajes. La consecuencia práctica deseable y esperable es que tales prácticas muevan al hombre a considerar la conservación de la naturaleza como un interés propio, en tanto vislumbre tal identificación como un camino para su propia autorrealización ⁹.

Este será uno de los aspectos distintivos de la *ecología profunda* entre las propuestas radicales: ofrecer como alternativa al mero consumismo y materialismo una vía gozosa y de plenitud auténtica. No es un camino exclusivamente de privaciones, de pérdidas. Más que imponer renunciencias intenta un camino de plenitud y alegría en la autorrealización.

Deben evitarse los sentimientos de sacrificio, de obligación, de renuncia a favor de la naturaleza, ya que a largo plazo no resultarán eficaces para sostener la necesidad de conservar el medio. Los cambios van brotando con más facilidad, inducidos por la experiencia de una percepción profunda de la riqueza de la realidad, base para la expansión del *self* (Naess, 1989).

3. EL DIAGRAMA DEL DELANTAL Y LA NUEVA PLATAFORMA DEL MOVIMIENTO

La primera versión de la *ecología profunda* fue una derivación práctica de la *Ecosophy T* implicando el despliegue de acciones en un *triple sentido*: *tener la vivencia de una experiencia profunda; asumir un cuestionar profundo, y desplegar un profundo compromiso* (Naess, 1973). Esta trilogía indica en el movimiento un estilo integrado de ser, pensar y actuar en el mundo.

Sucesivos encuentros desde mediados de la década del setenta con pensadores y filósofos norteamericanos, canadienses y australianos, permitieron un enriquecimiento y mayor difusión del mismo (Sessions, 1992). La nueva plataforma propuesta en 1984 por Naess y Sessions queda integrada a un esquema más amplio de cuatro niveles, cuyas relaciones internas se grafican en el llamado "diagrama del delantal", el *apron diagram* (Naess, 1984).

Un delantal (como el que usamos en la cocina) tiene una parte superior o pechera, el cinturón que lo ciñe al cuerpo y lo sostiene, y la falda con su sobrefalda que pende de la cintura (ver figura 2).

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

El *nivel 2*, la cintura del delantal, la parte que lo hace funcional al sujetarlo, contiene los ocho postulados del movimiento, que son compatibles con aquellas filosofías o creencias y puede ser compartido por todos, o al menos por una gran diversidad.

Si la intención del movimiento era proponerse como una alternativa a largo plazo que pueda ser adoptada por una amplia gama de seguidores, transformándose en una corriente ecofilosófica, social y política, la propuesta de *The shallow and the deep...* resultaba demasiado específica. Se suprimieron entonces algunos principios del texto de 1973:

— Para insertar la mayor diversidad cultural se suprimió la exigencia de la autonomía local y descentralización.

— En consonancia con un espíritu pluralista se suprimió la exigencia de una visión relacional totalizadora, pues está asociada a la doctrina de las relaciones internas, consustancial al monismo filosófico. Deben aceptarse también metafísicas dualistas y pluralistas.

— La exigencia anticlasista desapareció al no ser un tema estrictamente ecológico.

De la plataforma a *nivel 2* penden: el *nivel 3* con los puntos de vista generales que guían proyectos de acción, y el *nivel 4* de las realizaciones concretas particulares. El diagrama del delantal simboliza un camino posible a recorrer, desde las preguntas filosóficas últimas hasta los juicios concretos y las actividades de todos los días.

En los demás niveles puede haber pluralismo, pero se sostuvo la unidad y confluencia en el *nivel 2* sobre los ocho postulados comunes, que deben ser aceptados por todos los sostenedores, si bien no necesariamente todos juntos.

Toda persona tiene una filosofía de vida, una cosmovisión desde la cual, aunque no tenga conciencia de ello, toma decisiones en su vida cotidianamente. Pueden ser creencias intuitivamente sentidas. Articular nuestra filosofía de vida, verbalizarla tal vez, puede ayudar a comunicarla sistemáticamente a otros, y apoyar decisiones responsables.

No siempre es posible explicitar una creencia o filosofía última, y su verbalización suele resultar parcial. Naess y Sessions optaron por centrar la atención en la articulación de las posibles conclusiones —*nivel 2, 3 y 4*— que se deriven de primeras premisas —*nivel 1*— *conclusiones que están relacionadas a un momento determinado y que seguramente han de variar con el tiempo* (Naess, 1992). Esto nos lleva a considerar el estilo pragmático que atraviesa la propuesta.

<p>NIVEL 1 Es la pechera del delantal, la parte de arriba, con su lado derecho, indicando posición, diferencia, pluralismo</p>	<p>Filosofías, religiones o sabidurías varias: cristianismo de Francisco de Asís, budhismo, sabidurías indígenas, ecosophy T (Naess), panpsiquismo, trascendentalismo (Emerson, Muir, Tho- reau), ecología transpersonal (Fox), pernetarianismo (Drengson), etc. Supone un pluralismo de ideas y creencias básicas.</p>
<p>NIVEL 2 Es la cintura del delantal, donde converge la parte superior y desde la que parten las faldas, los nive- les de acción derivados de la platafor- ma</p>	<p>PLATAFORMA DE LOS OCHO PRINCIPIOS, abiertos siempre a futuras rectificaciones, modificaciones o ampliaciones. Supone una homogeneidad de postulados, aceptados por todos, coherentes y en continuidad con las creencias y verdades últimas.</p>
<p>NIVEL 3 Una sobrefalda</p>	<p>Planes y programas diseñados por diversas instituciones o agrupaciones ambientalistas gubernamentales o no gubernamentales, como Greenpeace, Earth First!, Movimiento Biorregional, MAB-UNESCO, etc.</p>
<p>NIVEL 4 La falda</p>	<p>Proyectos y acciones concretas, propedéuticas o propiamente políticas, estrategias específicas sobre bosques, especies en peligro, conservación de naturaleza virgen, reservas de biosfera, etc.</p>

FIGURA 2

3.1. LA IMPRONTA DEL PRAGMATISMO

Si bien el pragmatismo¹⁰ se inició con la intención epistemológica de Peirce en lo que hace a la relaboración de la noción de significado y verdad de las ideas o proposiciones, para averiguar el significado de un concepto es preciso considerar qué consecuencias prácticas podrían inferirse como resultados necesarios de la verdad de ese concepto, y la suma de estas consecuencias sería el significado real de la idea de la que se partió.

Toda idea es verdadera en la medida en que es capaz de producir determinado trabajo, en la medida en que sirve como instrumento para la reorganización activa de la sociedad. En su momento, el pragmatismo se

propuso sacar a la filosofía de su coto cerrado y abrirla a las necesidades políticas y éticas. Según Dewey, el pensamiento está en función de la vida. En situaciones de crisis el pensamiento entra en acción, es búsqueda (*Problemas del hombre*, 1946).

En Peirce, el problema de la verdad quedaba reducido al de la verificabilidad, pero en James o Schiller la verdad de una proposición tendrá que ver muchas veces con la eficacia, con la conveniencia. La vitalidad de una propuesta se mide, para James, por la voluntad de actuar que provoca. Se intenta que todas las proposiciones, principios, sean vitales, que obliguen a actuar, que sirvan para hacer más viable el futuro. El futuro es un valor positivo si nosotros queremos que sea así, y si tenemos fe en su positividad. El universo será armónico si nosotros queremos creer y actuar para su armonía (*Voluntad de creer*, 1897).

La verdad es pragmática, no teórica, y mientras el *intelectualismo* se interesa por el origen del pensamiento, por el *terminus ad quo*, el pragmatismo mira el *terminus ad quem*, las consecuencias prácticas determinadas en el curso mismo de la experiencia (*Pragmatismo*, 1907).

3.2. EL VALOR DE LOS POSTULADOS

Estos antecedentes nos pueden servir de guía para explicar la estructura particular del diagrama del delantal, y del lugar que ocupan los postulados del movimiento en él. ¿Por qué no partir directamente de las verdades últimas que todos tenemos (*nivel 1*)? ¿Por qué se introduce un *nivel 2* de principios comunes? ¿No sirven acaso para la acción las verdades últimas, las creencias últimas?

Desde el pragmatismo se podría decir que si bien hay verdades necesarias, éstas no son muchas y pueden no resultar adecuadas para los fines prácticos actuales. Arthur O. Lovejoy argumenta que, por lo tanto, resulta legítimo y necesario ir más allá de ellas y acudir a postulados. Estos postulados se toman como equivalentes de la verdad, sirven de ayuda a las futuras acciones, se espera de ellos que enriquezcan la vida moral, estética y espiritual. Pueden significar una síntesis entre el sentido común y el saber científico (*The Thirteen Pragmatisms*, 1908).

En la intención de varios ecósofos, los principios de la plataforma fueron propuestos para hacer posible el paso de una situación que se nos manifiesta a la experiencia inmediata como crítica, amenazante, desesperanzada, a una condición deseada, anticipada por la voluntad (Naess, 1989).

Los principios nacen de la experiencia vital de sus sostenedores, no tienen una validez originaria y autónoma, sino que son un producto de la acción práctica, tienen una validez derivada e instrumental respecto de la práctica. No son datos inmediatos ni axiomas *a priori*, sino el resultado de búsquedas anteriores, postulados que responden a exigencias vitales.

No pueden estar desconectados de las verdades últimas. Nadie adheriría a ellos si son incompatibles con sus paradigmas o creencias últimas. Aparecen como principios, pues han proporcionado servicios importantes en otras sociedades que han vivido más acorde con ellos, y se espera que proporcionen servicios más importantes y difundidos en el futuro. No son arbitrarios, ya que nacen de la relación entre medios y fines de lo que se quiere lograr.

El sabio —en este caso el ecósofo— tiene la responsabilidad de proponer, dadas las circunstancias, un conjunto ni muy amplio ni demasiado limitante de postulados para la acción compartida por una amplia gama de adherentes a ellos ¹¹. Sin embargo no parece conveniente que tengan que reducirse a una sola filosofía ambiental o a una sola línea de ética ambiental (Naess, 1992).

3.3. APERTURA AL PLURALISMO

El movimiento está diseñado para incorporar simpatizantes de muy diversas culturas del mundo, con un modo de pensar, de sentir y de vivir su realidad bien distinto al de los seguidores en el llamado Primer Mundo. Los filósofos están bien equipados para ayudar a una articulación clara y convincente de las relaciones premisa/conclusión entre las verdades últimas y las consecuencias prácticas. La riqueza y diversidad de las creencias y metafísicas pueden ser sistematizadas en discusiones, en reflexiones profundas, pero no deben ser reducidas (Naess, 1992).

Hay que subrayar que el tema central no es el modo en que cada uno justifica la adhesión a su filosofía o los motivos de sus creencias. Más urgente que debatir las normas o certezas últimas es debatir sus consecuencias en términos de prioridades para la acción.

Se pueden rechazar algunas de las cosmovisiones del *nivel 1* y sin embargo adherirse al espíritu de los postulados a *nivel 2*, por considerarlos correctos para el desafío de este momento histórico particular. La influencia y eventual eficacia del movimiento no depende de un acuerdo necesario entre cosmovisiones o credos. Ni siquiera depende de la comprensión mutua a ese *nivel 1* ¹².

Ante situaciones problemáticas, las diferencias de cosmovisión no impiden la interacción interpersonal efectiva. Cuando se impone el trabajo y esfuerzo mancomunado, puede ser irrelevante dejar en claro desde qué premisas últimas actúan los implicados, o cuál sería la mejor metafísica para fundamentar sus vidas, con tal que mantengan un acuerdo sobre algunos postulados prácticos compartidos.

Con frecuencia se promueven acalorados debates académicos entre filósofos profesionales sobre la ideología del movimiento: si la *ecología profunda* no debiera fundarse en una sola filosofía, si la metafísica organicista de Whitehead no resultaría más apropiada que el monismo estático

o determinista de Spinoza, si el movimiento es posmoderno, cuán inspirado está en el último Heidegger, etc. Muchos consideran estos debates serios y necesarios, al tiempo que otros sostenedores, como Naess (1997), no lo creen así. Se asume cierta defensa sofística de que todas las verdades pueden ser verdaderas de algún modo, y en algún momento. El humanismo de Schiller habría reflatado la figura del sofista, defendiendo al igual que Protágoras¹³ que no hay una verdad universal y absoluta válida para todos. La verdad se construye en el tiempo; lo falso es tan poco absoluto como lo verdadero; los errores pueden ser verdades del pasado, y representan fases indispensables del proceso de búsqueda de verdades mejores (*Estudios sobre el humanismo*, 1907).

Las controversias, por lo tanto, no deben centrarse en la defensa o ataque de las verdades últimas, tarea infructuosa la mayoría de las veces, ya que el corazón de la cuestión no pasa por las verdades últimas, de las cuales difícilmente puede decirse que alguna es totalmente 'falsa', sino por la elección de un grupo de postulados considerados mejores que otros, más apropiados para los fines a que se aspira (McLaughlin, 1995).

Desde este encuadre tampoco es válido hablar de *la idea de naturaleza en la ecología profunda*, pues ya no depende de una única ontología predominante. En favor del pluralismo, la misma *Ecosophy T* de Naess queda en el *nivel 1* como una postura más entre otras, muchas de las cuales son totalmente divergentes de la suya. Las acciones concretas de proyectos ambientales que auspician algunos seguidores del movimiento van quedando enmarcadas en el naturalismo de la ciencia ecológica, de la aproximación por ecosistemas, de la biología de la conservación.

4. LOS OCHO PRINCIPIOS DE LA PLATAFORMA

En 1984, tanto Naess como Sessions concibieron la plataforma como preliminar y provisoria, abierta a futuras propuestas y modificaciones. El movimiento se presenta en lenguaje directo, a veces expresamente ambiguo, evitando las jergas académicas, para adaptarse a todos aquellos que no son filósofos profesionales.

Supone apertura de mente, tolerancia y aún una apreciación positiva de las diferencias religiosas o metafísicas. La tarea está propuesta a largo plazo, producto del esfuerzo sostenido de sus adherentes. Es un desafío para la próxima década, pero también un modelo para las futuras generaciones. Se acepta que puede haber desacuerdos legítimos en cuanto a las prioridades de la acción y que tales desacuerdos son saludables.

El *movimiento ecología profunda* no disuelve ni fusiona en sí otras problemáticas agudas de la época, como la falta de justicia social o las alteraciones frecuentes de la paz. Por el contrario, considera que el compromiso

ecopolítico de sus seguidores contribuye en gran medida a la causa por la paz y el bienestar social.

A modo de ejemplo se tendrá en cuenta la versión del año 1995 de los ocho principios —también tentativa— tal como fue reinterpretada por los asistentes a los cursos sobre *Deep Ecology* del Schumacher College de Inglaterra. (ver figura 3.)

Los cambios son simples y claros. El agregado en el postulado 3 de la recomendación, de satisfacer las necesidades vitales *de modo responsable*, es útil y necesario. Se alteró el orden de aparición de los postulados 4 y 5 del 84; primero se presentaron las ideas del 5 y luego la conclusión que estaba en 4.

A su vez, las referencias del postulado 7 a la opción por una calidad de vida en lugar de aspirar a un nivel de vida según indicadores puramente crematísticos, quedan incorporadas en los necesarios cambios ideológicos y de estilo de vida del postulado 7, según la versión 95.

PROPUESTA DE 1984	MODIFICACIONES DE 1995
1. El bienestar y el florecimiento de la vida humana y no humana en la Tierra tienen un valor en sí mismo. Estos valores son independientes de la utilidad del mundo no humano para los objetivos humanos.	1. Toda vida tiene valor en sí misma, independientemente de su utilidad para los humanos.
2. La riqueza y diversidad contribuyen al bienestar de la vida y tienen valor en sí mismas.	2. La riqueza y diversidad de las formas de vida contribuyen a la percepción de estos valores y son también valores en sí mismos.
3. Los humanos no tienen derecho a reducir esta riqueza y diversidad, salvo para satisfacer necesidades vitales.	3. Los humanos no tienen derecho a reducir esa riqueza y diversidad excepto para satisfacer sus necesidades vitales de modo responsable.
4. El florecimiento de la vida y cultura humanas es compatible con un descenso sustancial de la población humana. El florecimiento de la vida no humana requiere ese descenso.	4. El impacto humano en el mundo es excesivo y empeora rápidamente.
5. La interferencia humana actual en el mundo no humano es excesiva y la situación empeora rápidamente.	5. El estilo de vida y la población humana son las claves de tal impacto.

6. Por lo tanto, deben cambiarse las políticas. Estas políticas afectan a las estructuras económicas, tecnológicas e ideológicas básicas. Ese estado de cosas resultante será profundamente diferente del presente.	6. La diversidad de la vida, incluyendo las culturas, sólo puede florecer con una reducción del impacto humano.
7. El cambio ideológico consiste fundamentalmente en apreciar la <i>calidad de vida</i> (vivir en situaciones de valor inherente, cualitativo) más que adherirse a un <i>nivel de vida</i> cada vez más alto.	7. Las estructuras básicas ideológicas, políticas, económicas y tecnológicas deben, por lo tanto, cambiar.
8. Quienes suscriben los puntos precedentes tienen la obligación directa o indirecta de tratar de llevar a cabo los cambios necesarios.	8. Aquellos que acepten los siguientes puntos tienen la obligación de participar en la implementación de los cambios necesarios, y hacerlo pacífica y democráticamente.

FIGURA 3

PRINCIPIO 1

Toda vida tiene un valor en sí misma independiente de la utilidad para los humanos.

PRINCIPIO 2

La riqueza y diversidad contribuyen al bienestar de la vida y tienen valor en sí mismas.

Esto implica un rechazo al antropocentrismo excesivo. El ser humano no constituye la parte más valiosa de la naturaleza ¹⁴, aunque el especieísmo bíblico, la idea de que la humanidad es la culminación del proceso de creación, está profundamente enraizada en nuestra cultura ¹⁵.

Se promueve el valor intrínseco no sólo de animales sensibles, sino toda forma de vida, implicando plantas, microorganismos, ecosistemas, así como realidades que las ciencias biológicas no considerarían vivas, como ríos o montañas. Warwick Fox prefiere usar el término *ecocentrismo*, más amplio que el de biocentrismo, para subrayar esta perspectiva (Fox, 1990).

Para muchos seguidores del movimiento la riqueza natural contribuye al bienestar personal en la medida que yo me identifique y me autodespliegue en esa diversidad que enriquece mi ser. Ante la maravilla, el prodigio, el valor estético y cultural de la diversidad puedo fortalecer a su vez mi amor o sensibilidad por todo lo que existe ¹⁶.

Con el aporte de las ciencias ambientales se comprende además que la diversidad contribuye y garantiza la supervivencia. Hasta ahora estábamos acostumbrados a pensar en la vida como una característica de los

organismos individuales. Es cierto que cada uno de éstos está vivo, pero como individuo solo, aislado, no se puede sustentar. La vida se mantiene gracias a la abundancia de organismos de muchas especies y la existencia de un medio apropiado. Juntos conforman una red de factores bióticos y abióticos que pueden mantener el flujo de energía y el ciclo de los elementos químicos, que a su vez sustentan la vida.

Al parecer, los sistemas simples no perduran, quedan más expuestos a las plagas y a la degradación. Por su trascendencia y aplicación generalizada, la idea de *biodiversidad* está remplazando a términos como *naturaleza*, *mundo silvestre* o *especie en peligro*. Este giro conceptual caracteriza a la biología de la conservación y a las estrategias de conservación de las últimas décadas (Takacs, 1994; Callicott, Crowder, Mumford, 1997).

La *biología de la conservación* surge como la punta de lanza del ambientalismo con base científica y ha tenido amplia aceptación entre los seguidores del movimiento. Naess se adhiere del todo a la propuesta de Michael Soulé¹⁷: la diversidad de organismos es buena, la complejidad ecológica es buena, la evolución es buena, la diversidad biótica tiene valor intrínseco. Supone una valoración, tanto de la diversidad biológica como cultural.

PRINCIPIO 3

Los humanos no tienen derecho a reducir esta riqueza y diversidad, salvo para satisfacer necesidades vitales de modo responsable.

En la práctica, no hay forma de establecer con precisión cuáles son las necesidades vitales y cuáles no, ya que esta categorización puede variar de un grupo social a otro. No obstante, el principio apunta a resaltar otras alternativas a nuestra satisfacción y disfrute, más duraderas, más espirituales tal vez, por medios más simples o cuidadosos del entorno (Devall, 1988).

A mediados del siglo XIX se pusieron en marcha medidas de preservación estricta de la naturaleza que favorecieron la creación de los parques nacionales. Eran el reflejo de una nueva visión del tema. ¿Qué novedad estaba mostrando en ese entonces el mundo? Su antigüedad, su edad... Diversos naturalistas comienzan a aceptar la dimensión abrumadora del tiempo geológico, se habla de eones. Se produce un profundo cambio en la comprensión de la dinámica del planeta, al tiempo en que se deja de lado, en cierta forma, el relato bíblico del *Génesis* para explicar el aspecto actual del planeta¹⁸ (Bowler, 1992).

Las primeras designaciones de parques nacionales no responde a criterios propiamente ecológicos, sino que están más bien ligadas al desarrollo de la geología y la geofísica. Parecen haber sido seleccionados para testimoniar el impacto de tales evidencias: fuerzas geogénicas actuando por cientos de miles de años, para el asombro de la limitada comprensión

humana; fuerzas físicas que moldearon solas la estructura y aspecto actual de la corteza terrestre.

En este sentido, el parque nacional está asociado a paisajes espectaculares, inmensos glaciares, cañadones descomunales tallados por el agua y el viento, enormes lagos de origen glacial, altas cumbres, bosques petrificados, cavernas monumentales esculpidas por el agua, sectores de fumarolas y géiseres mostrando la incansable actividad geofísica que se despliega ante los ojos del hombre pero sin su intervención.

A la caída de los relatos bíblicos le sucede el panteísmo, que vuelve a colocar de algún modo a Dios en la naturaleza. El criterio preservacionista surgió asociado al romanticismo panteísta del siglo XIX, en especial de escritores norteamericanos como Emerson, Thoreau y Muir. Bajo esta influencia, se percibieron los ambientes silvestres con un sentido cuasirreligioso, como templos o santuarios a través de los cuales entramos en comunión con Dios y comprendemos la magnitud de su obra.

Dichos autores se empeñaron en destacar que la naturaleza tiene otros usos que la simple provisión de ganancias económicas, acentuando también el placer estético que nos provoca la contemplación de los paisajes salvajes.

Fue el *Everglades National Park* en 1934 el primero en gestionarse por motivos ecológicos. Su designación fue promovida por biólogos y ecólogos convencidos de que la razón de ser de un parque era la protección de su biodiversidad, por sobre los aspectos escénicos. Debieron luchar duramente ante los congresistas para justificar que la fauna y la flora de Everglades eran 'escénicas', cuando que la región a proteger se caracteriza por amplias extensiones planas y herbáceas, sin rastros de magníficas montañas desde las que disfrutar de una vista panorámica inolvidable (Grumbine, 1996).

PRINCIPIO 4

El impacto de los humanos en el mundo es excesivo y continúa empeorándose.

En los últimos veinticinco años, la salida del hombre al espacio exterior ha proporcionado una visión de la Tierra cuyas consecuencias existenciales y filosóficas recién empezamos a comprender. La captación global del planeta, en su integridad y sus límites, trae como correlato una visión unificada de la especie humana, que comprende finalmente y visualiza, más allá de sus diferencias locales, que posee un único objeto en común, *una única Tierra*.

Hemos accedido a una escala observable astronómicamente: desde las sondas espaciales, la visión nocturna de Europa es equivalente a la de una inmensa galaxia luminosa. La nueva perspectiva lejana, global, refleja a una humanidad que también actúa globalmente, formando densas *placas*

humanas que al modo de las inmensas placas tectónicas derivan y modifican el ambiente.

Para bien o para mal, en el último siglo hemos devenido una variable física en el sistema físico de la Tierra. Somos capaces de producir efectos tan potentes como los del planeta. El *ser-en-el-mundo* distintivo del existente humano, según Heidegger, ha tomado la forma de un *ser-equipotente-al-mundo*.

La humanidad forma gigantescos conjuntos, colosales bancos de hombres equipotentes a los océanos, a los desiertos o a los casquetes glaciares, reservas de hielo a su vez, de calor, de sequedad o de agua; relativamente estables, esos inmensos conjuntos se nutren de sí mismos, avanzan y pesan sobre el planeta, para lo peor y lo mejor (Sèrres, 1991).

Asistimos al advenimiento de la etapa *posnatural*. Son escasos los lugares donde la naturaleza se mantiene en estado salvaje o silvestre —las altas cumbres de las cordilleras, regiones polares, el interior de los desiertos, las selvas vírgenes. Pero aun los espacios no intervenidos padecen indirectamente la actividad antrópica como efecto del cambio climático global, las lluvias ácidas, el adelgazamiento de la capa de ozono. Se lo refiere como *El fin de la naturaleza* (McKibben, 1990).

PRINCIPIO 5

Los estilos de vida y la población humana son los elementos clave de tal impacto.

PRINCIPIO 6

La diversidad de la vida, incluyendo las culturas, sólo pueden florecer con la reducción de ese impacto.

Estos postulados focalizan tal vez el punto más crítico de la *ecología profunda*, el más osado, terriblemente sensible a nivel mundial como puede apreciarse en cada cumbre internacional sobre tema de superpoblación y sus intentos por controlarla. La misma era de la ecología está signada por la idea de *límite*; se miden y cuantifican parámetros que hasta ahora se mantenían difusos, hasta llegar a la consideración cuantificada de la especie humana. ¿Cuándo en nuestra formación académica de filósofos se nos llevó a considerar a *la humanidad* bajo connotaciones cuantitativas? ¿cuántos son la especie humana que creíamos sólo un concepto universal abstracto? Y más aún ¿hasta cuántos pueden ser los integrantes de “la humanidad”?

La *ecología profunda* nos mueve a reconocer que el florecimiento de la cultura humana, su arte, ciencia, sus costumbres, no requieren de un gran número de individuos. Puede haber música, literatura, ciencia, sin que seamos tantos seres humanos... La antropología sugiere que el hacinamiento, en lugar de alentar, disminuye las posibilidades de creación y diversidad cultural. El logro de la felicidad, el disfrute del placer y la búsqueda de la perfección no requieren grandes masas humanas...

Se la acusa entonces de misantropía; pero el tema no es el enfrentamiento entre una especie intrusa y la naturaleza prístina, sino *el tipo, la escala y magnitud de la modificación antrópica* (Devall, 1988).

Se esperan más aportes sustanciales del feminismo a escala mundial, pero no es una cuestión que deban pensar y asumir sólo las mujeres. Las ciencias ambientales reconocen que el *principal problema ecológico hoy en día es el crecimiento y desarrollo de la humanidad*.

PRINCIPIO 7

Las estructuras básicas ideológicas, políticas, económicas y tecnológicas deben, por lo tanto, cambiar.

PRINCIPIO 8

Quienes aceptan los puntos precedentes tienen la obligación de participar en la implementación de los cambios necesarios, y de hacerlo pacífica y democráticamente.

Lo que denotan estos principios es amplísimo, pero vale la pena destacar a modo de ejemplo el cambio ideológico que viene desplegando la biología de la conservación. Lo remarcable es que acepta la evolución biológica como axioma básico, subraya el componente dinámico del mundo natural y su carácter inestable, y propicia la inclusión de la diversidad cultural y su carácter activo en todo plan de conservación (Meff, Carroll, 1997).

Hasta el inicio de los setenta, tanto la conservación como la gestión de los recursos vivos se basaba en una idea de naturaleza inalterada, constante y estable, como si estuviera fijada en el tiempo y en el espacio —tan constante como el ambiente en un laboratorio científico. La percepción de la naturaleza como una entidad sumamente ordenada, ha sido común entre científicos, conservacionistas y ecofilósofos del siglo XX¹⁹.

Durante los primeros cien años la ecología concibió el mundo natural con metáforas muy propias de la concepción mecanicista. Se habla de una biosfera en estado estable, equilibrada, constante en su forma y estructura si no mediara la influencia humana. Lo que pueda entenderse por tal equilibrio es vago o implícito. Cuando se lo explicita, resulta equivalente al concepto físico de estabilidad de un sistema mecánico, como la propiedad de un cuerpo o sistema de volver a la posición inicial luego de haber sido perturbado o separado de ella, al modo del clásico péndulo. Ideológicamente se impone que la naturaleza es constante, y que lo que es constante es bueno (Botkin, 1993).

Algunos adherentes a la *ecología profunda* aceptan procesos compatibles con los axiomas de la biología de la conservación —la evolución es buena, la diversidad es buena. Compatibilizan sus visiones últimas ontológicas con el naturalismo de las ciencias ambientales. Llegan a considerar el cosmos como imbuido por *una fuerza vital, ímpetu o conato*, que lo transforma en una entidad cambiante, donde lo propio es la *emergencia* de niveles

de realidad más y más complejos. Todos los seres *florece*n por obra y gracia de este *deseo de vivir*, que hace brotar la diversidad del mundo (Mathews, 1988).

Por sí misma, la *ecología profunda* no realiza acciones directas, pues no está institucionalizada y puede decirse que hay una gran riqueza de consecuencias derivables de los postulados de la plataforma. Se apoyan las propuestas de la Carta de la Naturaleza, la Estrategia Mundial para la Conservación, la Agenda 21. Han inspirado diversas iniciativas, como la polémica *Earth First!*, el emprendimiento de Douglas Tompkins en el sur de Chile, el proyecto *Dharma Gaia Trust* que liderea Seed para la recuperación del bosque nativo en Sri Lanka y otras regiones, y tantas más.

Hay otro tipo de acciones concretas, orientadas, digamoslo así, a ganar adeptos a la causa. No sólo intento transformar mi *ser ecológico* sino que trato de inducir a otros a compartir mi camino. Muchos consideran que el punto de partida está en el cambio de percepción. La forma en que se percibe el ambiente determina las actitudes y la conciencia ambiental. Como propuesta metodológica, el primer paso no consiste en estudiar la naturaleza, sino en sentirla.

De este modo la *ecología profunda* aparece frecuentemente asociada a experiencias no siempre bien comprendidas, que promueven además ácidas críticas sobre el movimiento. Están las prácticas del Consejo de Todos los Seres, inspirado en los rituales sagrados de los pueblos indígenas buscando una profunda experiencia emocional, psicológica y espiritual (Seed, Macy, Naess, Fleming, 1988).

Otro grupo de prácticas intenta recuperar el sentido de pertenencia, recuperando los lazos con el mundo de la vida, y aun con el nivel inorgánico. Con base en las ideas de físicos como David Bohm o Fritjof Capra, se intenta que recordemos nuestra infancia como minerales, como lava, como rocas. Se nos mueve a tomar conciencia de que cada átomo de nuestro cuerpo existe en el cosmos desde antes de la emergencia de la vida orgánica en el planeta.

En fin, la variedad de experiencias que se desarrollan en talleres al aire libre, en las montañas, en los bosques, es muy grande. Pero también hay que reconocer que esta faceta del movimiento es la más sensible a las burlas, y muchas veces parece ser el único matiz por el que identificar el movimiento, que parece quedar reducido a las prácticas irracionales de una secta de fanáticos, encima misantrópicos.

Al margen de estos comentarios, digamos que se reconocen seguidores en Japón, Australia, Canadá, Estados Unidos, México, Chile, Argentina entre otros países. En los momentos de afrontar decisiones concretas o en los debates sobre políticas ambientales, tanto las propuestas con discurso reformista como las más radicales pueden ser ambas apropiadas para determinados casos (Norton, 1991). El dilema se presenta a los activistas

radicales, cuando deben cambiar los argumentos “profundos” por temor a no ser aceptados por administradores, gobernantes o decisores en general. Ya tienen una buena experiencia de ser rechazados por demasiado “verdes” o directamente subversivos²⁰.

Aun cuando los sostenedores a menudo no tienen más opción que adoptar la aproximación reformista que es la tendencia predominante, su propio hondo cuestionamiento sobre la sociedad y el hombre genera una tensión que no decae. Es de esperar que siga influyendo positivamente sobre aquellos con quienes interactúa.

NOTAS

- 1 Las ideas centrales están más ampliamente elaboradas en *Okologi, samfunn, og livsstil*, (1976), obra que alcanzó difusión al ser traducidas al inglés algunas partes de su quinta edición, bajo el título *Ecology, Community and Lifestyles* (1989).
- 2 La visión mecanicista de la naturaleza se consolida en la cultura occidental en los siglos XVII y XVIII y se hace cuerpo en la física newtoniana. Presenta el mundo constituido por masas y fuerzas 'impersonales' actuando según leyes determinísticas. Descartes sostenía que los animales eran máquinas sin mente ni sentimientos. Newton, que adhería al dualismo cartesiano mente-materia, veía a la naturaleza como una compleja máquina diseñada por Dios. Si la naturaleza es una máquina, no puede tener intereses propios ni derechos inherentes, y no necesitamos vacilar al manipularla o usarla. Se considera que esa visión, unida a la expansión del capitalismo y de la revolución industrial, habría sido uno de los factores del crecimiento de tal actitud explotativa y dominadora propia de la civilización industrial contemporánea.
- 3 Un ejemplo: Frederic Clements (*Research Methods in Ecology*, 1905) pensaba holísticamente que los pastizales del oeste medio de los Estados Unidos formaban una comunidad vegetal, que al igual que un organismo vivo crece, se desarrolla y llega a su madurez, única y propia. En el caso de los pastizales estudiados por Clements, si nada perturba la cubierta natural de un área, ésta sigue, necesariamente, su propia pauta única de desarrollo hasta alcanzar su clímax maduro único. Todo esto no tenía, sin embargo, una intención de proteger los organismos o todos vivientes, sino proporcionar criterios de uso sabio del sistema, para fines exclusivamente humanos.
- 4 La influencia del pensamiento de Spinoza, como de otros pensadores, no debe tomarse en Naess como una adhesión pasiva, sino como vital inspiración. La grandeza de un texto filosófico consiste sobre todo en la capacidad de promover y orientar la creatividad de las generaciones venideras. No hay una sola y verdadera interpretación de un texto, el cual permanece abierto en la historia a sucesivas y muchas veces contrapuestas comprensiones (Naess, 1992). La riqueza de influencias es una marca de la riqueza del pensamiento de este filósofo noruego.
- 5 Naess usa con frecuencia la expresión "ontología gestáltica" para caracterizar esa idea, contra la visión asociacionista. Por una generalización del concepto de "gestalt" según la definición de Köhler en el campo de la psicología, pasa por analogía a la interdependencia de los componentes de la biosfera
- 6 Creemos útil intercalar una breve referencia a otros sistemas monistas que aparecerán ligados al desenvolvimiento de la filosofía ambiental. Spinoza no pensaba desde la idea de organismo propia del auge de la biología en el siglo XIX, sino con ideas mecánicas de reposo y movimiento galileano-newtonianas. Sin embargo, la supresión de distinciones últimas entre lo material y lo espiritual significó una enmienda a la interpretación puramente mecánica y materialista de lo corpóreo.

Y aunque su panteísmo puede resultar estático a ciertas interpretaciones, ejerció gran influencia sobre visiones consideradas dinámicas y desarrollistas, como sería el caso de los sistemas idealistas de Hegel, Fichte y el romanticismo de Schelling en Alemania, el neoidealismo de Bradley en Inglaterra y de Royce en Estados Unidos, entre otros.

El monismo es reduccionista. Georg W. Hegel (1770-1831) concibe la identidad de Pensamiento y Ser y la aparición de la Naturaleza como un momento necesario en el proceso de autodespliegue dialéctico de la Idea. Todo cambio es inmanente y florece lo que de algún modo ya está contenido en la Idea absoluta o Dios, como el árbol está contenido en la semilla desde la que se desarrolla. Mientras para Spinoza el Ser significa simplicidad e inmutabilidad, en Hegel implica complejidad, contradicción, devenir.

Contrariamente al idealismo hegeliano, desde la visión romántica de Friedrich W. Schelling (1775-1854) la naturaleza no es lo puesto por el espíritu, sino su etapa preparatoria. La naturaleza contiene en sí misma la espiritualidad, en ella encontramos la historia de nuestro espíritu en su devenir. Retomando la teoría de Leibniz y de pensadores del Renacimiento de una naturaleza en cierto modo viviente, Schelling propone considerar que lo que aparece como inorgánico es realmente esbozo de vida, proceso viviente paralizado o en preparación.

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

Por su parte, la morfología comparada sugería que todos los seres vivientes parecían producciones graduales de un único proceso evolutivo. El biólogo evolucionista alemán Ernst Haeckel (1834-1919) fomentó el *monismo naturalista*, o *hilozoísta*, al tomar a la materia como algo vivo y dinámico.

Para Haeckel la materia es la única realidad, si bien posee desde sus manifestaciones más simples características espirituales. Aun las formas de vida primitivas, como una ameba, tienen cualidades como psiquismo, intención, autoconciencia; la Naturaleza se convierte en Idea, la materia experimenta un procesos de continua evolución hacia la conciencia de sí misma.

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

7 Responsable de la administración de caza de Winsconsin, Leopold escribió uno de los ensayos más decisivos para el movimiento ecologista "*The land ethics*", incorporado al libro póstumo de sus escritos *A Sand County Almanac* de 1949.

8 *La Ecosophy T*, de Naess, responde a estas influencias sin olvidar su deuda con el budhismo mahayana y el advaita vedanta.

9 En la vasta literatura del movimiento hay abundancia de ejemplos considerados paradigmáticos sobre experiencias espontáneas que han despertado vivencias de una intensa empatía, las de John Muir en Sierra Nevada, las de Leopold en Winsconsin, las del poeta Robinson Jeffers en Big Sur o las de Gary Snyder en Sierra Nevada, entre muchas otras.

Leopold sobrellevó una dramática conversión cuando trabajaba como administrador de caza. Su tarea era, entre otras, controlar que no creciera la

población de lobos a fin de mantener o incrementar la población de ciervos que hacían las delicias de los cazadores profesionales. Cualquier salida rutinaria por los montes podía ser oportuna para matar algún lobo. Pero en una ocasión, lo que habitualmente podría haber sido refocilarse con la muerte del animal, resultó para él revelador.

En los ojos feroces del lobo moribundo se apagaba junto con su vida el reflejo verde intenso del entorno. Con la vida del lobo se iba también la del bosque. En el artículo "*Thinking like a mountain*" escribió el naturalista que había descubierto en aquellos ojos algo que sólo el lobo y su entorno comprenden, y que seguramente ni los lobos ni el ecosistema estuvieran de acuerdo en sostener tales matanzas para disfrute de algunos cazadores.

Propuso a los humanos verse a sí mismos como miembros plenos de la comunidad biótica, abandonar la postura antropocéntrica y comenzar a pensar como una montaña...

Naess refiere cómo, hace muchos años atrás, mientras miraba por el microscopio la reacción de unas de sustancias químicas, una pulga saltó accidentalmente por la mesa y fue a dar a una de las gotas del ácido. La visión amplificada de la pulga debatiéndose con la muerte le produjo una profunda compasión, pero además, y lo decisivo, se vio a él mismo en la pulga desesperada.

El ecólogo australiano John Seed vivió en 1979 una experiencia estremecedora. Vivía como campesino cultivando frutales. Junto a sus vecinos intentaba impedir la tala del bosque nativo en Nueva Gales del Sur. Cuando las sierras mecánicas cortaban los antiguos árboles pudo oír cómo ellos gritaban. La sensación fue terriblemente perturbadora y a partir de ese momento asumió como misión de su vida servir a los árboles, hablar en su nombre, frente a las otras personas que no pueden oírlos.

- 10 El pragmatismo surgió en los Estados Unidos en torno a las figuras de Charles Sanders Peirce (1839-1914), William James (1824-1910) y John Dewey (1859-1952) y pasó luego a Inglaterra, donde su mayor representante fue Ferdinand Canning Scott Schiller (1864-1937). En su significación más general el nombre "pragmatismo" se refiere a una multiplicidad de direcciones, a veces opuestas, que incluso han adoptado nombres diferentes para su común tendencia, como *instrumentalismo* en Dewey o *humanismo* en Schiller. Con las ideas de Peirce, en *How to make our ideas clear* 1877 se considera que nace el pragmatismo, centrado en que la función del pensamiento es no sólo clarificar las ideas sino también producir hábitos de acción.
- 11 El diagrama del delantal recuerda al diagrama del 'corredor' con el que el pensador italiano Giovanni Papini describía al pragmatismo: en un albergue, numerosas puertas convergen sobre un pasillo. Tras una puerta se encuentra un científico, tras otra un escéptico, en otro cuarto hay un religioso, etc. Pero todos, para llegar a algún lado, deben transitar por ese corredor común —que sería el pragmatismo (*El pragmatismo*, 1913).
- 12 Como ejemplo, Naess confiesa que se siente totalmente perdido ante la postura última de Gary Snyder, la otra gran figura muy influyente dentro de la ecología profunda. La incompreensión mutua a nivel 1 no indica de ninguna manera una falencia o debilidad del movimiento en sí (Naess, 1992).
- 13 Según la imagen que trasunta Platon en el *Teeteto*.
- 14 Que toda vida tiene un valor inherente es una expresión ambigua, pero al menos se deja de lado la exigencia del *igualitarismo biosférico*. Si tal igualitarismo biótico fuera justificable permitiría hacer sólo juicios cuantitativos en

caso de conflicto, por ejemplo: que dos seres vivos importan más que uno. Frente a esto las éticas centradas en la vida contemplan la posibilidad de valores diferenciados en el orden de los seres vivos, según distintos criterios. Pero no tendrían todos *el mismo* valor intrínseco (Singer, 1995).

15 Lynn White, *The Historical Roots of our Ecological Crisis*, 1967.

16 Hoy se exalta la maravillosa diversidad que ofrecen las zonas naturales silvestres, vírgenes o salvajes (*wilderness*). Sin embargo, hubo épocas pasadas, la presencia o cercanía de zonas salvajes era sumamente inquietante, y dio lugar a todo tipo de proyecciones, espirituales y también ideológicas, como la histórica lucha entre “los márgenes” y “el centro”. Para los romanos, por ejemplo, los pueblos bárbaros estaban asociados a determinado habitat caracterizado como *solitudines*, extensiones sin cultivo en los extremos de la tierra, lejos de todo contacto con el mundo civil; aquella región hostil, donde sólo podía reinar la ferocidad, impedía el nacimiento y desarrollo de la civilización. Los bárbaros podían ocultarse en montes o selvas de difícil acceso, manteniendo así una vida primitiva y salvaje. Muchas veces la naturaleza ha sido vista como salvaje en el peor sentido, llena de peligros y males, y carente de la simetría, orden y belleza propias de los paisajes humanos. La imaginación popular, por su parte, también ha sabido llenar con seres sobrenaturales aquellos lugares donde no ha actuado la mano del hombre: hadas buenas o malas en grutas, bosques y arenales; gnomos en las montañas y sirenas por los mares lejanos. (Bugallo, 1995).

17 Michael Soulé, 1985, “What is conservation Biology?” *Bioscience* 11.

18 Hasta el siglo XVIII estuvo vigente la cronología del arzobispo Ussher; según estudios bíblicos había calculado que la Creación debió haber tenido lugar el 22 de octubre del 4004 AC a las ocho de la noche. La Creación... admirada y temida, reverenciada como el *delicioso horror*, el *terrible regocijo* signo del poder infinito de Dios...

La dinámica galileano-newtoniana había explicado el movimiento de la naturaleza como el resultado de procesos mecánicos universales: los cuerpos actuaban bajo la acción de fuerzas externas a ellos; el mundo podía explicarse como una gran máquina.

Llegado el siglo XIX, siglo desbordante en giros decisivos, esta visión fue sustituida por otra que concebía un movimiento intrínseco, esencial a ciertos procesos, y no sólo el externo y accidental.

Recién para 1785, el naturalista escocés James Hutton arriesgó en su *Teoría de la Tierra* la presunción de la verdadera dimensión del tiempo geológico; el planeta debía existir desde millones de años atrás, dada la lentitud de la creación y de la erosión de las montañas. Idea que en general fue rechazada.

El geólogo escocés Charles Lyell incorporó, en 1833, en los *Principios de Geología* explicaciones dinámicas de los cambios terrestres, orogénicos; reconoció factores de erosión externos como la acción del viento y las aguas, y factores internos, como los movimientos que provocan levantamientos y deformaciones de la corteza. Sí, deformaciones y terribles irregularidades en océanos y montañas, que fueron aceptadas como bellas asimetrías o rechazadas como excrescencias injustas y mal concebidas. Lyell concibió la corteza terrestre y sus diversas formaciones como resultantes de cambios que suceden gradualmente desde el origen hasta el momento actual.

19 Un exponente concreto de los cambios profundos conceptuales que han dado paso al nuevo conservacionismo es el Programa sobre el Hombre y la Biosfera de la UNESCO, del cual surge una original figura de gestión del ambiente y los

recursos: la *Reserva de Biosfera*. El Programa MAB favorece la cooperación de científicos de diversas disciplinas con población de diferentes culturas, para consolidar una base armoniosa y un estilo de habitar sustentable que integre conservación de amplios espacios naturales y desarrollo humano (Unesco/Mab, 2000).

20 A raíz de emprender acciones de eco-sabotaje, como las fomentadas por Greenpeace o por Earth First!.

BIBLIOGRAFÍA

- Botkin, Daniel (1990), *Discordant Armonies: A New Ecology for the Twenty-First Century*. New York: Oxford University Press, (*Armonías discordantes. Una ecología para el siglo XXI*, Madrid: Acento, 1993).
- Bowler, Peter (1992), *Historia Fontana de las ciencias ambientales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bugallo, Alicia (1995), *De dioses, pensadores y ecologistas*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.
- Callicott, Baird, Crowder, Larry y Mumford, Karen (1997), "Current normative concepts in conservation", en *Conservation Biology*, 13 (1) nº 1, febrero 1999.
- Davis, Donald E. (1989), *Ecophilosophy: A Field Guide to the Literature*. San Pedro, California: R & E. Miles.
- Devall, Bill and Sessions, George (1985), *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City: Gibbs Smith.
- (1988), *Simple in Means, Rich in Ends. Practicing Deep Ecology*. Salt Lake City: Peregrine Smith Books.
- Drengson, Alan and Yuichi, Inoue (1995), *The Deep Ecology Movement. An Introductory Anthology*. Berkeley, CA.: North Atlantic Books.
- (1995), *The Practice of Technology. Exploring Technology, Ecophilosophy, and Spiritual Disciplines for Vital Links*. NY: State University of New York Press.
- Fox, Warwick (1990), *Toward A Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism*. Boston, Mass: Shambhala.
- Grumbine, Edward R. (1996), "Using biodiversity as a justification for nature protection in the US," en Callicott Baird J. y Nelson Michael (Ed.) (1998), *The Great New Wilderness Debate*. Athens-London: University of Georgia Press.
- James, William (1907), *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking* (*Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejos modos de pensar*. Madrid: Sarpe, 1984).
- Lewis, Martin W. (1995), *Green Delusions. An Environmental Critique of Radical Environmentalism*. Duke University Press.
- McKibben, Bill (1990), *The End of Nature*, N. York: Anchor Books,
- McLaughlin, Andrew (1993), *Regarding Nature: Industrialism and Deep Ecology*, Albany, NY: SUNY Press.
- (1995), "The heart of Deep Ecology," en Sessions, George (ed.) *Deep Ecology for the Twenty-First Century*. Boston: Shambhala.
- Mathews, Freya (1991), *The Ecological Self*. Savage. Md: Barnes and Noble.
- Meff, Gary K, Carroll, C. Ronald and contrib. (1997), *Principles of Conservation Biology*, 2nd. ed. Sunderland, Mass: Sinauer Ass.
- Naess, Arne (1973), "The shallow and the deep: A long-range ecology movement. A summary," *Inquiry* 16.
- (1984), "Intuition, intrinsic values and Deep Ecology," *The Ecologist* 14.
- (1987), "Self-realization. An ecological approach to being in the world," *The Trumpeter* 4.
- (1989), *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*, (trad. D. Rothenberg) Cambridge: Cambridge University Press.
- (1992), "The encouraging richness and diversity of ultimate premisses in environmental philosophy," *The Trumpeter* 9.
- (1997), "Heidegger, postmodern theory and deep ecology," *The Trumpeter* 14.
- Norton, Bryan G. (1991), *Toward Unity Among Environmentalists*. New York: Oxford University Press.

- Passmore, John (1974), *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Tradition*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Seed, John, Macy, Joanna, Naess Arne & Pat Fleming (1988), *Thinking Like a Mountain. Towards a Council of All Beings*. Philadelphia: New Society Publ.
- Serres, Michel (1990), *Le contrat naturel*. Paris: Francois Bourin. (*El contrato natural*. Valencia, Pre-textos, 1991).
- Sessions, George (1992), "Arne Naess and the union of theory and practice," *The Trumpeter* 9.
- (1993), "Deep Ecology as worldview," en Tucker, Mary E. y John Grim (ed.) *Worldviews and Ecology*. Lewinsburg, Pa.: Bucknell University Press.
- Singer, Peter (ed.) (1995), *Compendio de ética*. Madrid: Alianza Diccionarios.
- Takacs, David (1996), *The Idea of Biodiversity*. Baltimore, London: John Hopkins Univ. Press.
- UNESCO/MAB (2000), *Solving the Puzzle: the Ecosystem Approach and Biosphere Reserves*. Paris: UNESCO.