Universidad Zaragoza
1542

Trabajo Fin de Grado

El ecologismo profundo de Arne Naess: un cambio total como respuesta a la antropogénesis de la crisis ecológica

Arne Naess's Deep Ecology: total change in response to ecological crisis' anthropogenesis

Autor/es

Ana Conejo Abril

Director/es

José Luis López de Lizaga

Facultad de Filosofía y Letras – Grado en Filosofía
Curso 2021 – 2022

Índice

Introducción 3
1. Los fundamentos del ecologismo profundo 5
1.1. El ecologismo profundo en oposición al ecologismo superficial 6
1.2. La plataforma del ecologismo profundo 8
1.3. Las bases del ecologismo profundo 10
2. Profundidad onto-epistémica y consecuencias éticas 13
2.1. Antropocentrismo y biocentrismo 13
2.2. Valor intrínseco y realización 16
2.3. Consecuencias éticas 19
3. Los límites de la comunidad moral: una crítica al ecologismo profundo desde Peter Singer 22
3.1. Círculos concéntricos de consideración: ¿dónde trazamos la línea? 22
3.2. Criterios de decidibilidad: ¿grados de valor intrínseco? 26
Conclusiones 29
Bibliografía 31

Introducción

El carácter antropogénico de la crisis ecológica nos obliga a repensar el paradigma contemporáneo de la destrucción por y para el ser humano. Lo que en la modernidad fue un sueño de progreso en base al desarrollo técnico hoy se ha revelado destructivo e irrealizable. Lo que antes era una acción limitada sobre una fuente ilimitada de recursos, hoy es una acción peligrosa sobre una naturaleza agonizante[1]. El desarrollo técnico moderno se ha sustentado en un paradigma antropocéntrico, mecanicista e instrumentalista, combinación que resulta en la explotación del planeta al servicio del ser humano. El cambio nos lo impone la situación climática, la solución depende de nosotros.

La crisis climática exige una respuesta, y es aquí donde entra la ética ambiental. Dentro de este campo encontramos dos grandes tipos de ecologismos: el reformista y el profundo. El reformista (o "superficial", desde la terminología del ecologismo profundo) aspira a desarrollar nuevas tecnologías que permitan modelos productivos e industriales menos contaminantes. El ecologismo profundo, en cambio, se hace cargo de la profundidad del problema y plantea un cambio onto-epistémico: una comprensión del mundo biocéntrica que reconozca valor intrínseco a lo no-humano y que nos lleve a un nuevo modo de vida centrado en la calidad de esta, en la simbiosis y en la armonía con el entorno y el resto de seres vivos. En palabras de Fritjof Capra, uno de sus representantes:

> "*Hay* soluciones para los principales problemas de nuestro tiempo, algunas muy sencillas, pero requieren un cambio radical en nuestra percepción, en nuestro pensamiento, en nuestros valores. Nos hallamos sin duda en el inicio de este cambio fundamental de visión en la ciencia y la sociedad, un cambio de paradigmas tan radical como la revolución copernicana."[2]

El ecologismo profundo encuentra otros representantes en Aldo Leopold, Bill Devall o George Sessions, pero de todos ellos yo me voy a centrar en el montañero y filósofo noruego de tradición analítica Arne Naess. Este autor resulta particularmente interesante no solo por ser quien acuña el término "ecologismo profundo" (*Deep ecology*), sino también por sistematizar este pensamiento en una "plataforma" (que permite una fantástica articulación de pensamientos y movimientos ecologistas), por tener argumentos particularmente interesantes y porque él mismo encarna los valores que propone.

---

[1] JONAS, HANS, "Capítulo primero. El carácter modificado de la acción humana" en *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona: Herder, 1995, pp. 25-59.
[2] CAPRA, FRITJOF, *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Barcelona: Anagrama, 1998, p. 26.

El objetivo de este trabajo será triple. Por un parte, se tratará de exponer, a través de la obra de Naess, el ecologismo profundo, sus fundamentos, su estructura y sus principios. Por otra parte, trataré de exponer la necesidad de un cambio total de paradigma: solo un cambio total de modelo nos va a ayudar a dar solución a la crisis ecológica, solo despojándonos del antropocentrismo y la mirada instrumental podremos empezar a valorar la vida y sus posibilidades, en definitiva, solo un cambio profundo puede hacerse cargo de la magnitud del problema que hemos provocado. Finalmente, el último objetivo será estudiar si el ecologismo profundo nos ofrece una buena respuesta a la crisis ecológica en todas sus dimensiones. ¿Hasta qué punto nos puede convencer un modelo ecocéntrico? ¿realmente nos ofrece la potencia ética que necesitamos o se queda en un desvarío idealista sin posibilidades materiales?

A fin de cumplir estos objetivos, abordaré en un primer apartado los fundamentos del ecologismo profundo, deteniéndome en su definición por oposición a un ecologismo superficial, en su carácter de plataforma y, finalmente, en las bases de Naess para la plataforma del ecologismo profundo. En un segundo apartado profundizaré en los dos grandes principios del cambio onto-epistémico propuesto por el ecologismo profundo: el biocentrismo y el valor intrínseco. Además, estudiaré allí las consecuencias éticas (tanto en nuestros valores morales como en nuestros modos de vida) que se desprenden de este nuevo paradigma. Por último, plantearé en un tercer apartado las críticas realizadas contra el ecologismo profundo, especialmente en la versión del filósofo australiano Peter Singer.

1. Los fundamentos del ecologismo profundo

Por ecologismo profundo entendemos la idea radical de que el mundo no existe únicamente para nuestra explotación de él. Ni el ser humano es el individuo supremo ni los intereses del resto de seres vivos pueden ser obviados. Es, también, la idea de que la crisis ecológica tiene su origen y causa en un paradigma moderno que ve el mundo como una fuente de recursos inagotable, los seres vivos (a excepción de la mente humana[3]) como cuerpos-máquina y el valor de una sociedad en su progreso técnico (debidamente medido en consumo de kilovatios). Es, en definitiva, la idea de que para solucionar la crisis climática necesitamos un cambio de paradigma, un cambio en nuestra concepción del mundo y de nosotros mismos, un cambio en nuestras actitudes respecto al mundo y en nuestros valores. En términos de Capra, el viejo paradigma:

> "consiste en una enquistada serie de ideas y valores, entre los que podemos citar la visión del universo como un sistema mecánico compuesto de piezas, la del cuerpo humano como una máquina, la de la vida en sociedad como una lucha competitiva por la existencia, la creencia en el progreso material ilimitado a través del crecimiento económico y tecnológico y, no menos importante, la convicción de que una sociedad en la que la mujer está por doquier sometida al hombre, no hace sino seguir las leyes naturales".[4]

El nuevo paradigma, en cambio:

> "podría denominarse una visión holística del mundo, ya que lo ve como un todo integrado más que como una discontinua colección de partes. También podría llamarse una visión ecológica, usando el término «ecológica» en un sentido mucho más amplio y profundo de lo habitual. La percepción desde la ecología profunda reconoce la interdependencia fundamental entre todos los fenómenos y el hecho de que, como individuos y sociedades, estamos todos inmersos (y finalmente dependientes de) los procesos cíclicos de la naturaleza."[5]

Así, donde el paradigma antiguo considera la naturaleza como un obstáculo a superar para continuar el progreso, el paradigma del ecologismo profundo aspira a un cierto equilibrio entre naturaleza y ser humano; donde el paradigma antiguo ve crecimiento ilimitado (técnico, económico, poblacional…) como condición necesaria para el bienestar, el nuevo paradigma será consciente de que los recursos naturales son limitados y revisará los parámetros de progreso; donde el paradigma antiguo se cegaba en el consumismo, el nuevo paradigma propondrá un discurso austero de necesidad (extendida) y nuevas formas de

[3] Precisamente, la capacidad racional se restringe únicamente al ser humano y la moral en las relaciones (siempre de humano a humano) se cifra en esta racionalidad.
[4] CAPRA, FRITJOF, Op. Cit., p. 28.
[5] Ibid.

consumo e intercambio[6]; en definitiva, donde el paradigma antiguo veía el mundo a su servicio, el nuevo paradigma dará relevancia moral al mundo.

A fin de exponer sistemáticamente la base teórica del ecologismo profundo[7], me voy a centrar, en primer lugar, en su oposición fundamental y fundacional al "ecologismo superficial" o reformista. En segundo lugar, atendiendo ahora a su estatus fundacional, me centraré en su carácter de plataforma[8], estudiando cómo concibe Naess los distintos niveles de pensamiento y acción política. Por último, en el tercer subapartado, expondré el contenido de las bases del ecologismo profundo en los términos en los que el propio Naess lo hace.

1.1. El ecologismo profundo en oposición al ecologismo superficial

Los orígenes del ecologismo profundo se cifran en 1973 en el texto de Naess "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary"[9], texto en el que se encuentran las bases de la plataforma (que veremos en 1.3. Las bases del ecologismo profundo) y en el que aparece por primera vez la expresión "ecología profunda" (*Deep Ecology*). Sin embargo, el propio Naess rastrea en los inicios de este movimiento a los años 60, concretamente a Rachel Carson y su obra *Primavera silenciosa*[10] (1962).

> "This movement started in the early 1960s with people like Rachel Carson, Those people were not speaking of cancer or of polluted air just because it was bad for humanity. They said, 'It cannot be done to the planet, it cannot be done to nature, it cannot be done to the animals. It simply cannot be done.' Those pioneers had a vision of reality that does not allow us to trample on natural life."[11]

Ya en este fragmento vemos una de las grandes diferencias entre el ecologismo profundo y el ecologismo superficial. Mientras el ecologismo superficial trata de dar solución a los distintos elementos de la crisis ecológica porque son perjudiciales para el ser humano, el ecologismo profundo pretende dar solución a la crisis ecológica porque es perjudicial para todos los seres vivos y porque es perjudicial en sí misma, por el propio planeta.

Así, mientras el ecologismo superficial (*shallow ecology*) se preocupa por combatir la contaminación y el agotamiento de recursos de cara a la salud de las personas de los países

---

[6] Un ejemplo de ello puede ser la economía circular.
[7] El ecologismo profundo no es, *per se*, una teoría filosófica. No sólo es, como veremos en este apartado, una plataforma sobre la que desarrollar distintas teorías, sino que es y pretende ser un punto común para la acción, el activismo y la política. La teoría es, en este sentido, tan solo una parte del ecologismo profundo.
[8] Para Naess, el ecologismo profundo no es una teoría ni una corriente, sino un conjunto de bases intuitivas que dan pie a diferentes teorías y prácticas. Es, por lo tanto, una plataforma para la acción ecologista.
[9] NAESS, ARNE, "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary" en DRENGSON, ALAN, *Arne Naess, selected works, Volume X (Deep Ecology)*, Dodrecht: Springer, 2005, pp. 7-12.
[10] CARSON, RACHEL, *Primavera silenciosa*, Barcelona: Editorial Crítica, 2005.
[11] NAESS, ARNE, "The Basics of Deep Ecology" en DRENGSON, ALAN, *Arne Naess, selected works*, Op. cit., p. 16.

desarrollados, el ecologismo profundo tiene "preocupaciones más profundas, las cuales se tocan con principios de diversidad, complejidad, autonomía, descentralización, simbiosis, igualitarismo y anticlasismo"[12]. Dicho de otro modo, el ecologismo superficial, en una perspectiva antropocéntrica, se preocupa por las soluciones concretas a cada uno de los problemas que emergen, mientras que el ecologismo profundo cree que es necesario, además, un cambio profundo en nuestra mentalidad, en nuestras actitudes y en nuestro modo de ver y relacionarnos con el mundo: si la crisis ecológica tiene su origen en una cierta concepción del mundo, la solución pasará necesariamente por un cambio en ella. Así parecen indicarlo otros autores cercanos a esta corriente como Bruno Latour, quien define la crisis climática como "*una profunda mutación de nuestra relación en el mundo*"[13]:

> "Sin ninguna duda, la ecología te enloquece; hay que partir de ahí. No con la idea de sanarse: sólo para aprender a sobrevivir sin dejarse llevar por la negación, por la hybris, por la depresión, por la esperanza de una solución razonable, o por la fuga al desierto. Pero, a fuerza de sanación, puede curarse de creer que no pertenece a él, que esa no es la cuestión esencial, que lo que le ocurre al mundo no nos concierne."[14]

En "The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects"[15], Naess expone y clarifica la distinción entre ecologismo superficial y profundo en base a algunos de los elementos claves del debate medioambiental (contaminación, recursos, población, tecnología…). Es a través de estos ejemplos que Naess da con las principales diferencias entre ecologismo superficial y profundo, así como con algunos de los fundamentos del ecologismo profundo: la búsqueda de una solución a nivel causal, la negación a resolver los problemas causados por la tecnología con más tecnología, la crítica a la noción de progreso, la orientación a largo plazo[16], la necesaria compatibilidad entre ecologismo y movimientos de justicia social y el eterno porqué (*why-chains*). Si bien cada uno de estos fundamentos es bastante claro en sí mismo, me gustaría ahora profundizar en el último de ellos.

Respecto al eterno porqué o las "preguntas profundas", este resulta ser uno de los grandes fundamentos del ecologismo profundo. En su análisis, Naess nos insta a preguntarnos por los valores últimos y las necesidades vitales. En "Deepness of Questions and the Deep Ecology Movement", Naess cifra la profundidad del ecologismo profundo en estas "*why-chains*", las cuales consistirán en preguntarse el porqué hasta dar con el trasfondo profundo: es así como podemos dar con las causas últimas sobre las que tendremos que actuar y es así

[12] NAESS, ARNE, "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary", Op. Cit., p. 7.
[13] LATOUR, BRUNO, *Cara a cara con el planeta*, Buenos Aire: Siglo Veintiuno Editores, 2017, p. 22.
[14] Ibid, p. 27.
[15] NAESS, ARNE, "The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects" en DRENGSON, ALAN, *Arne Naess, selected works*, Op. Cit., p. 42-46.
[16] Incluso cuando se trabaje a corto plazo, este será de unos 50 años, y no de 2 a 5 como lo es actualmente.

como podremos dar con soluciones para nuestras necesidades que sean menos destructivas para otros seres vivos. En términos de Naess:

> "The decisive difference between a shallow and a deep ecology movement hinges on the willingness to question, and to appreciate the importance of questioning, every economic and political policy in public. The questioning is 'deep' and public. It asks *why* more insistently and consistently, taking nothing for granted."[17]

> "The deep ecology movement tries to clarify the fundamental presuppositions underlying our economic approach in terms of value priorities, philosophy, and religion. In the shallow movement, argument comes to a halt long before this. The deep ecology movement is therefore 'the ecology movement that questions deeper.'"[18]

Así el ecologismo profundo será aquel que se pregunta constantemente el porqué de todo (sus acciones, sus premisas, sus costumbres, sus propuestas…) para llegar al fondo de ellas y, desde ahí buscar soluciones que se dirijan hacia esas causas. Para ello, como veremos más adelante, serán necesarios unos ciertos cambios en nuestros valores de progreso, corto-plazo, y nivel/calidad de vida. Nada de ello resulta posible desde un ecologismo superficial.

1.2. La plataforma del ecologismo profundo

El ecologismo profundo no se plantea como una teoría, ni siquiera como una corriente, sino como una plataforma, y lo hace en dos sentidos. En primer lugar, el ecologismo profundo pretende ser un punto común entre teorización y acción (pensamiento y *praxis*). Si bien incluye un trabajo filosófico, este es solo uno de los niveles de la plataforma: también habrá espacio para el trabajo intelectual no filosófico (religioso o no), para las consecuencias normativas directas y para el activismo y la política. En este sentido, Naess dice:

> "I see the deep ecology movement and its supporters as part of a total view that comprises many levels and many ultimate philosophies and diverse practices in close contact with one another."[19]

En segundo lugar, aun cuando nos centremos en el trabajo teórico-filosófico los resultados serán meras bases para un desarrollo posterior. Cuando veamos el contenido de las bases de la plataforma, veremos en ellas el carácter un tanto vago propio de unos principios y no el desarrollo de una teoría sólida y consolidada. Esto no se debe a que estos desarrollos se expongan en otro sitio, sino precisamente a que se trata de una plataforma: una serie de puntos comunes con los que cualquier persona del movimiento ecologista estaría de

[17] NAESS, ARNE, "The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects", Op. Cit., p. 46.
[18] Ibid, p. 47.
[19] NAESS, ARNE, "The Apron Diagram" en DRENGSON, ALAN, *Arne Naess, selected works*, Op. Cit., p. 75.

acuerdo[20]. Será cada miembro de la plataforma el que desarrolle estas bases de acuerdo a su actividad (el filósofo puede que elabore un sistema teórico, mientras que el activista lo plasmará en sus acciones, el político en sus leyes y acuerdos y el ciudadano particular en su pensamiento y discurso coloquial o en su participación en movimientos activistas).

Adentrándonos entonces en el esquema de la plataforma profunda, Naess nos facilita el siguiente "*Apron diagram*":

THE LONG-RANGE DEEP ECOLOGY MOVEMENT

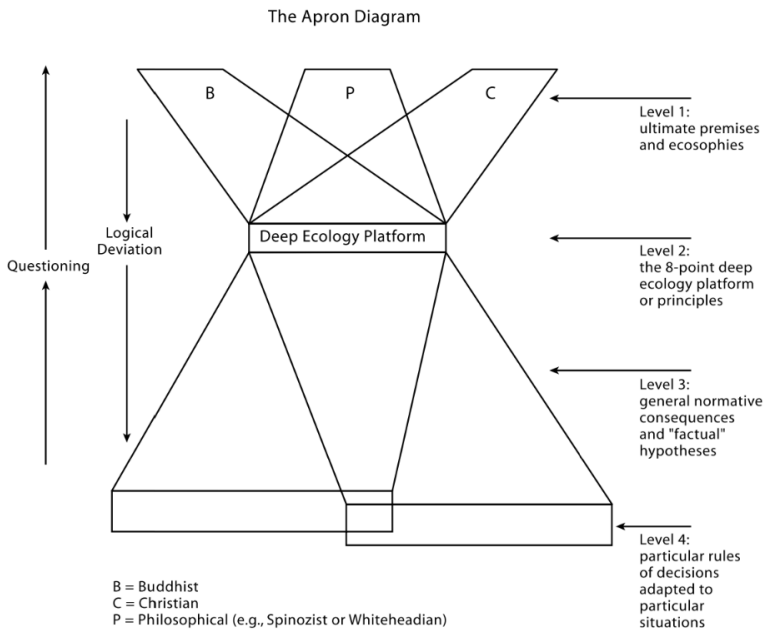

Figure 2. The Apron Diagram [21]

En este "diagrama-delantal", que recibe el nombre por la forma resultante, Naess distingue cuatro niveles: (1) el de las premisas últimas, (2) el de las bases de la plataforma profunda, (3) el de las consecuencias normativas e hipótesis "factuales" y (4) el de las reglas, normas o leyes concretas y las decisiones concretas sobre situaciones particulares. Antes de analizar cada uno de estos niveles, es importante prestar atención a las flechas de la izquierda: la flecha de subida indica un mayor cuestionamiento, la de la derecha una derivación lógica.

Atendiendo a los distintos niveles, vemos que en el primero (nivel 1) distintos sistemas de pensamiento convergen en la plataforma profunda: el cristianismo, el budismo, el sistema spinoziano, una cierta ecosofía…. Una persona religiosa, filósofos de distintas corrientes y una persona no explícitamente inscrita en una gran doctrina pueden partir de sistemas

[20] NAESS, ARNE, "The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects", Op. cit., p. 54.
[21] Ibid., p. 76. Encontramos una figura similar en ARNE NAESS, *Ecology of Wisdom*, Berkeley: Counterpoint, 2008, p.107.

distintos, pero todas coincidirán en las bases del ecologismo profundo[22]: de todas ellas se pueden derivar estos principios, del mismo modo que se puede profundizar en ellos de todas estas formas. Esta diversidad es uno de los puntos fuertes de la plataforma profunda, ya que, en términos de Naess:

> "One must avoid looking for one definite philosophy or religious view among the supporters of the deep ecology movement. There is a rich manifold of fundamental views compatible with the deep ecology platform. And without this, the movement would lose its transcultural character. The transcultural character of the movement makes it natural that the wording of a version of the platform cannot be the same everywhere. A term like *our planet*, for instance, is unsuitable where people have no clear notion corresponding to the Western concept of a planet."[23]

En el nivel dos encontramos únicamente aquellos puntos en los que todo ecologista va a estar de acuerdo[24], diferenciando así este segundo nivel del primero. Es tan solo en el nivel dos que coincide todo partidario de la plataforma, ya que en el tercer nivel volvemos a encontrar, partiendo de las bases del segundo, una diversificación de propuestas normativas que, finalmente, encontrarán su recorrido político en el cuarto nivel.

La gran utilidad de este diagrama-delantal es que ayuda a situar el nivel de los desacuerdos que puedan surgir, permitiendo que coexistan y/o que se debatan en los términos apropiados. Su otra gran fortaleza es el dinamismo desde el que se plantea y la no-formulación de unas bases definitivas[25].

1.3. Las bases del ecologismo profundo

Si bien en el primer subapartado hemos visto el espíritu cuestionador del ecologismo profundo y algunas de las posiciones normativas a las que dará lugar (nivel 3), es ahora el momento de detenerse en ese segundo nivel, en esas bases en las que toda la plataforma profunda estará de acuerdo. Estas bases tendrán que ver con la igualdad biocéntrica y con una visión del ser humano que no lo sitúe fuera o encima del medio sino en armonía con él.

A lo largo de su obra, Naess nos ofrece dos grandes grupos de bases para el ecologismo profundo. Por un lado, Naess expone con toda claridad las bases del ecologismo profundo en un primer grupo de siete principios. Esto lo hace en el texto fundacional "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary". Por otro lado, Naess dará en etapas más avanzadas un segundo grupo de ocho principios más refinados. Si bien es a este

[22] Serán expuestas en el siguiente apartado.
[23] NAESS, ARNE, *Ecology of Wisdom*, Op. Cit., p. 106.
[24] Como que la diversidad y la simbiosis con otros seres son importantes y marcan el camino a seguir.
[25] Ibid., p. 80.

segundo grupo al que se referirá con mayor frecuencia a lo largo de su obra, son los siete principios fundacionales los que tendrán mayor relevancia y recorrido fuera de esta. Los siete principios que fundan el ecologismo profundo son los siguientes:

1. Rechazo del "ser-humano-en-el-medio" (*human-in-environment*) a favor de una imagen relacional y holística de la biosfera.
2. Igualitarismo biosférico por principio.
3. Principios de diversidad y simbiosis.
4. Postura anticlasista.
5. Lucha contra la contaminación y la falta de recursos.
6. Complejidad sin complicación.
7. Autonomía local y descentralización.

Procedamos a aclarar brevemente estos principios. En cuanto al primero de estos puntos, Naess es claro: el ecologismo profundo no se centra en los individuos (humanos o no), sino que los organismos son vistos "como nodos en una red biosférica o campo de relaciones intrínsecas"[26]. Estas "relaciones intrínsecas", que componen una perspectiva reticular, tienen que ver con la perspectiva holista, ya que la relación de A y B se considera superior a la suma de A y B. Es más, "sin la relación, A y B ya no son las mismas cosas"[27]. Hablaré más en profundidad de la perspectiva biosférica en "2.1. Antropocentrismo y biocentrismo".

En cuanto al segundo punto, la perspectiva reticular que sustituye al ser-humano-en-el-medio nos conduce al igualitarismo biosférico (*biospherical egalitarianism*), esto es, a la igualdad de importancia de todos los nodos de la red y sus relaciones (base de la defensa del valor intrínseco de dichos nodos). Una vez eliminado el antropocentrismo, los intereses del resto de miembros de la red biosférica pesarán lo mismo que los nuestros. Eso sí, esta igualdad se da solo en principio: "La cláusula 'en principio' es insertada porque cualquier praxis realista necesita de algo de matanza, explotación y supresión"[28]. Profundizaré en el valor intrínseco y la resolución de conflictos en "2.2. Valor intrínseco y realización".

Respecto al tercer punto, Naess declara que la diversidad aumenta el potencial de supervivencia[29] y sustituye los principios de competición y supervivencia del más fuerte por los de cooperación y simbiosis: "'Vive y deja vivir' es un principio ecologista más fuerte

[26] NAESS, ARNE, "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary", Op. Cit., p. 7.
[27] Ibid.
[28] Ibid.
[29] Argumento sobradamente fundamentado en la literatura de la biología evolucionista.

que ‘o tú o yo’”[30]. En el cuarto punto, Naess profundiza en la interconexión entre los distintos movimientos, ya que la actitud ecológica podría extenderse a cualquier conflicto de grupo[31]. En el quinto punto, Naess se ve forzado a distanciarse nuevamente del ecologismo superficial: sí, el foco está puesto en los mismos problemas, pero se manifiesta un interés fuerte en no aumentar males de otro tipo y en una ética de la responsabilidad que les separa del ecologismo reformista.

Respecto al sexto punto, Naess habla de la complejidad intrínseca a cualquier organismo, modo de vida e interacción. Admitir la complejidad (fruto de la multiplicidad de factores) será fundamental para establecer relaciones morales. Finalmente, en el punto siete, el ecologismo profundo se muestra a favor de la acción y el gobierno local. Esto no se debe únicamente a que se reduzca el gasto de energía y la contaminación (por ejemplo, al favorecer el consumo de cosecha local), sino a que, incluso cuando la democracia sea real, los intereses locales suelen quedarse en otros estadios de la cadena[32].

En cuanto al segundo grupo de principios, encontramos un resumen claro y conciso en “The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects”. Este segundo grupo, Naess sienta como bases del ecologismo profundo el valor de toda forma de vida en la tierra, la apreciación de la calidad de vida por encima del nivel de vida, la necesidad de un cambio político y el no-derecho de los seres humanos a reducir la riqueza y la diversidad de las formas de vida salvo para satisfacer necesidades vitales[33].

Si bien en el primer grupo de principios Naess profundiza en el desplazamiento del antropocentrismo al biocentrismo, en este segundo grupo se dedica más plenamente a las cuestiones del valor intrínseco y la realización. Son estos dos elementos, biocentrismo y valor intrínseco, los que caracterizan al ecologismo profundo, por lo que en el siguiente apartado me dedicaré a profundizar en estas cuestiones (claves para la inclusión de seres no humanos en la comunidad moral).

---

[30] Ibid., p. 8.
[31] Esta discusión se puede leer en más profundidad desde el ecologismo social.
[32] NAESS, ARNE,“The Shalow and the Deep, Long-Range Ecology Movement:A Summary”, Op.Cit., p.10-11.
[33] NAESS, ARNE, “The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects”, Op.cit., p. 37-38. También en NAESS, ARNE, *Ecology of Wisdom*, Op. Cit., p. 111.

2. Profundidad onto-epistémica y consecuencias éticas

Como hemos visto, los dos puntos clave del ecologismo profundo son el desplazamiento del antropocentrismo al biocentrismo y el reconocimiento de valor intrínseco a seres no-humanos. Ambos elementos, en su conjunto, nos llevarán a incluir en nuestra comunidad moral nuevos organismos no humanos (esto es, a considerar estos individuos como moralmente relevantes y a regular moralmente nuestras relaciones con ellos). Así, en este apartado me dedicaré, en primer lugar, a profundizar en el nuevo sistema onto-epistémico propuesto por Naess (el biocentrismo, por un lado, y el valor intrínseco, por otro) y, en segundo lugar, a esclarecer los rudimentos de la nueva ética que se sigue consecuentemente de lo anterior.

2.1. Antropocentrismo y biocentrismo

El primero de los dos grandes principios para el nuevo paradigma, como hemos visto, será el paso de un modelo antropocéntrico a uno biocéntrico (reticular y holístico). Veamos, por lo tanto, cuáles son estos dos modelos.

[1] *Antropocentrismo*

El antropocentrismo es la asignación de valor únicamente al ser humano. Desde esta óptica, sólo el ser humano es importante, sólo sus intereses deben ser atendidos y sólo las relaciones con ellos plantean límites morales. Algunas concreciones del antropocentrismo podrían ser la atribución de ciertas capacidades (comunicación, consciencia, razón, imaginación, sufrimiento…) únicamente al ser humano, la creencia (religiosa) de que el ser humano es el fin de la creación, la creencia de que la evolución natural es un proceso teleológico que culmina con los seres humanos o la creencia de que el ser humano tiene derecho a dominar el mundo y a apropiarse de él por su capacidad técnica. La perfecta definición gráfica de ello es la pirámide (en cuya cúspide se situaría el ser humano)[34].

Para buena parte del ecologismo el antropocentrismo es el enemigo a combatir. Sin embargo, hay un cierto ecologismo que defiende el "*enlightened anthropocentrism*", una suerte de antropocentrismo prudente para el que todo deber moral con el medioambiente se deriva directamente de los deberes morales con los seres humanos. Lo cierto es que, aunque pueda ser ese "enemigo a combatir", hay ciertas recuperaciones del antropocentrismo que pueden

[34] Dos buenos teóricos del Antropoceno son el premio nobel de química Paul J. Crutzen y el ecologista Eugen F. Sotermer. CRUTZEN, PAUL J. y EUGENE F. STOERMER, "The 'Antropocene'" en *Global Change Newsletter*, núm 41, 2000, pp. 17-18.

ser particularmente productivas. Un gran ejemplo es el de las pandemias. Aunque las enfermedades zoonóticas se vienen dando desde antes, la destrucción de ecosistemas y la proliferación de granjas industriales han hecho que estos tránsitos de enfermedades (VIH, ébola, coronavirus…) se den más fácilmente[35]. En el caso de las pandemias se ve clara, aunque sea únicamente para nuestro propio beneficio, la necesidad de una mejor relación con la naturaleza y con su vida interna. También la preocupación por el ser humano y su posicionamiento como fin último puede conducir a la conservación de los ecosistemas, al bienestar de los animales y a la reducción del impacto climático.

No debemos desdeñar, además, la potencia práctica de los argumentos antropocéntricos: es precisamente en aquellos temas en los que el foco se ha puesto sobre sus efectos negativos sobre el ser humano que se han visto resultados. No es por las especies que se extinguen debido a la gran cantidad de CO2 y gases de efecto invernadero que nos lanzamos a las energías renovables, sino por el miedo a que el petróleo y el gas se acaben (o, en el caso de la guerra de Ucrania, a que este no se pueda importar) que buscamos alternativas que coinciden en ser ecológicas. No es por la destrucción del hábitat de especies marinas y terrestres del Ártico que surge el miedo al deshielo, sino por la posibilidad de que se inunden ciudades y entornos humanos[36]. El antropocentrismo se corresponde con el ecologismo superficial, aunque no por ello debe ser desdeñado. Por decirlo en términos los términos del diagrama de Naess: la actividad en los niveles tres y cuatro es tan importante como la de los niveles uno y dos. Un cierto antropocentrismo es fundamental en términos políticos.

El problema del antropocentrismo se da, precisamente, a nivel ontológico. La propuesta biocéntrica puede parecer "mística"[37], pero ¿acaso no hay más misticismo en la concepción del ser humano como un individuo que escapa a su animalidad para sobresalir y dominar a los demás animales, plantas y ecosistemas por derecho propio? ¿acaso no hay más misticismo en un organismo que se diferencia del resto para adquirir un nivel ontológico superior y monopolizar el derecho a la existencia y la realización? Una ontología antropocéntrica es sencillamente inargumentable sin caer en posiciones religiosas[38]. Además, las consecuencias éticas que se desprenden (atender únicamente a nuestros intereses, considerando los del resto irrelevantes) son poco éticas e incoherentes con la

[35] SHIVA, VANDANA, "Un virus, la humanidad y la tierra", 2020. Recuperado de https://www.elsaltodiario.com/el-rumor-de-las-multitudes/un-virus-la-humanidad-y-la-tierra
[36] Cabe añadir que, mientras muchas islas en las que habita población indígena ya han tenido que ser evacuadas, el foco se pone en ciudades occidentales como San Francisco o Nueva York.
[37] NAESS, ARNE, "The Deep Ecology Eight Points Revisited", Op. Cit.
[38] REGAN, TOM, *Jaulas Vacías*, Barcelona: Fundación Altarriba, 2006.

realidad: nuestras intuiciones éticas simplemente no se corresponden con las del especismo y el antropocentrismo. La prueba la leemos en el experimento mental del "último humano" propuesto por Routley: si el último ser humano sobre la tierra se dedicase a eliminar toda otra forma de vida y a destruir bosques y ecosistemas simplemente porque sí, ¿nos parecería moralmente reprochable? Una perspectiva antropocéntrica no vería nada malo en ello, y sin embargo, dice Routley, hay una intuición moral que nos dice que eso no es éticamente correcto[39].

[2] *Biocentrismo*

Si el antropocentrismo es esa visión del ser-humano-en-el-medio o *human-in-environment* (sobresaliendo, y no como parte de este), el biocentrismo nos presenta un modelo reticular y holístico: una red de relaciones entre distintos seres vivos, seres inertes y ecosistemas. Así, para entender la posición biocéntrica correctamente, tendremos que detenernos en los dos grandes elementos de este: el modelo reticular y la perspectiva holística.

Respecto al carácter reticular, vemos que la red se compone de dos elementos: los nodos y los hilos que los unen. Los nodos, en el caso de la biosfera, serían cada uno de los seres vivos[40], mientras que los hilos serían las relaciones entre ellos. En este modelo, la acción de cada nodo va a afectar (negativa, positiva o neutralmente) al resto de nodos. La telaraña atrapa al insecto, las heces de animales dan sustento a las plantas y los fuegos iniciados por el ser humano terminan con la vida del bosque. Estas relaciones incluyen también los *afectos* del orden emocional: aquellos individuos con los que tengo mayor conexión y aquellos individuos que instintivamente protegemos, pero también aquellos que nos parasitan, nos dan caza o nos resultan molestos. Las relaciones pueden ser simbióticas (mutualistas), parásitas o comensales. Si a todo ello le sumamos la constante mutación de la red, terminamos con un modelo extraordinariamente complejo en el que desconocemos los resultados de nuestras acciones en otros nodos y del que difícilmente podemos tener más control que el de la destrucción masiva. En términos de Naess:

> "Suppose we spread a chemical substance upon a piece of land and take up a singly gram of earth. […] An investigation of just such a small clump of earth revealed that an astounding number of small organisms lived there: among other things 30,000 protozoa, 50,000 algae, 400,000 fungi and 2,500,000,000 bacteria (Ehrlich, 1970, p. 180). The fertility of the Earth depends on an unsurveyable, intricate interaction - a crazily complex symbiotic network which embraces all these small living beings.

[39] BRENNAN, ANDREW y NORVA Y.S. LO, "Environmental Ethics", *The Standford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition), https://plato.standford.edu/archives/sum2022/entries/ethics-environmental/.

[40] Este punto es particularmente crítico, puesto que hay un gran debate entre biocentrismo y ecocentrismo. Trataré de este y otros problemas respecto al rango al que ampliamos la comunidad moral en el tercer punto.

> The greater our comprehension of our togetherness with other beings, the greater the identification, and the greater care we will take."[41]

El modelo será también holístico: no se atenderá a la red únicamente como la suma de sus elementos, sino como un todo. Este todo, como veíamos en las bases, será mayor que la suma de sus partes. Naess llega al pensamiento del todo a través de la identificación y su consecuente unidad[42]. En último término, el todo (*Gaia*) resulta ser el "Self" (el Sí-mismo, el sujeto). La cuestión del "Self" es complicada, puesto que, al atribuir la condición de sujeto a entidades colectivas, parece introducirnos en ciertos misticismos. El *Self* es distinto del *self*: el segundo es uno mismo, un individuo, mientras que el primero hace referencia al todo de un ecosistema o del planeta como parte de ese yo. El Yo (*Self*) ya no es individuo, sino ese todo del que yo (*self*) soy tan solo una mínima parte.

No debemos interpretar esta conexión e identificación total como una conexión mística, estética o religiosa, sino como el fruto de la empatía y la pertenencia a la comunidad moral: el daño al bosque será doloroso para mí en tanto que presencio el sufrimiento de un ser moralmente relevante con el que estoy en conexión. La renuncia a todo supuesto misticismo la leemos en las palabras que dedica Naess a Callicott:

> "I find it regrettable, however, that J. Baird Callicott, a supporter of the deep ecology movement as far as I can understand, believes that some kind of nature mysticism is *implied* in being a deep ecology supporter."[43]

El biocentrismo es así, salvada la interpretación mística, el modelo más realista con el que contamos. Sus resultados tal vez sean poco prácticos a corto plazo, pero no debemos olvidar que nos estamos situando en los niveles uno y dos y que el ecologismo profundo aboga por el largo plazo: sólo así podremos desarrollar una estrategia que realmente funcione.

2.2. Valor intrínseco y realización

Llegamos así al segundo de estos grandes principios para el cambio onto-epistémico: la cuestión del valor intrínseco o la tesis de que todos y cada uno de los seres vivos, así como sus relaciones y el conjunto de ambos, tiene valor en sí mismo. El valor intrínseco se entiende por oposición al valor instrumental: este último asigna valor a algo como un medio para otro fin, mientras que el valor intrínseco reconoce ese algo como un fin en sí mismo[44].

Todo y todos tenemos valor intrínseco e instrumental. Incluso dentro de una sociedad humana, donde el valor intrínseco se traduce en dignidad, reconocemos a su vez el valor

[41] NAESS, ARNE, *Ecology, community and lifestyle*, New York: Cambridge University Press, 1989, p. 175.
[42] NAESS, ARNE, *Ecology, community and lifestyle*, Op. Cit., p. 173.
[43] NAESS, ARNE, "The Deep Ecology 'Eight Points' Revisited", Op. Cit., p. 59.
[44] BRENNAN, ANDREW y NORVA Y.S. LO, "Environmental Ethics", Op. Cit.

instrumental (traducido a términos laborales). Valor intrínseco e instrumental no son esencialmente conflictivos: podemos reconocer el valor intrínseco de un árbol y, a la vez, reconocer su valor instrumental en tanto que fuente de oxígeno, hogar de seres vivos, origen de papel y mobiliario, etc. Al igual que el modelo antropocéntrico puede resultar útil para los objetivos de protección y conservación, la premisa del valor instrumental para el ser humano puede ser realmente fructífera y, en cualquier caso, necesaria en cierto grado.

Respecto del valor intrínseco surgirán dos grandes problemas: la dificultad para reconocerlo en ciertos seres no-humanos, por un lado, y el conjunto de seres al que se aplica, por otro. Este último gran problema es, quizás, uno de los más críticos para el ecologismo profundo, por lo que lo trataré en profundidad en el tercer apartado. Baste ahora con afirmar que hay un gran debate respecto a si la inclusión en la comunidad moral se dará únicamente con animales que cumplan ciertos requisitos, con todos los animales, con todo ser vivo o, especialmente problemático, con todo ser vivo o no (lo cual incluiría no solo el ecosistema o el río, sino también las piedras o la arena del fondo del mar).

Respecto al primero de los problemas, la atribución de valor intrínseco a seres no-humanos, vemos que sí hay ciertos animales a los que atribuimos este valor intrínseco: defendemos los intereses de nuestras mascotas no solo porque nos ofrecen cariño y compañía sino porque son importantes en sí mismos. Del mismo modo, de acuerdo con Singer[45], tenemos obligaciones morales para con, al menos, mamíferos y aves por ser seres capaces de sufrir. Sin embargo, nos cuesta ampliar el valor intrínseco al mínimo de todo ser vivo. La prueba de que todo ser vivo tiene valor intrínseco la encontramos en dos experimentos mentales: el ya mencionado experimento mental del "último-humano" de Routley y el del "árbol de plástico".

> "If, for example, plastic trees could produce oxygen, absorb carbon and support animal and insect communities, then they could replace the real thing, and a world with functionally equivalent artificial trees would seem just as good—from an economic perspective—as one with real or natural trees in it. […] Strong sustainability theorists, by contrast, generally resist the substitution of human for natural capital, insisting that a critical stock of natural things and processes be preserved."[46]

Es necesario, con relación al valor intrínseco, abordar una cuestión consustancial: la realización. La terminología de Naess aborda aquí tres términos: *Self-realization*, *well-being* y *floursh*ing. En esencia, la realización o el florecimiento de un ser vivo consiste en el

[45] SINGER, PETER, "3 ¿Igualdad para los animales?" en *Ética práctica*, New York: Cambridge University Press, 1995.
[46] BRENNAN, ANDREW y NORVA Y.S. LO, "Environmental Ethics", Op. Cit.

derecho de cada ser vivo no solo a vivir sino a desarrollarse y vivir plenamente. Naess se refiere con ello no sólo al bienestar (*well-being*), sino a algo más. Un ser humano alcanza el bienestar cuando tiene todas sus necesidades cubiertas: alimento, cobijo, sociabilidad… Sin embargo, con florecer nos referimos, en el caso de los seres humanos, a cuestiones como estar en un trabajo satisfactorio, disponer de amistades que te permitan desarrollarte como individuo o tener acceso a estudios, actividades y recursos culturales que nos permitan crecer como personas. Desarrollo, satisfacción y crecimiento son elementos que no entran en ese *well-being* y al que también tiene derecho toda forma de ser vivo[47].

En cuanto a la "*Self-realization*", Naess emplea este término no solo para indicar que los intereses de otros seres vivos son tan importantes como su existencia, sino que se trata de la realización del *Self*, del todo. Lejos de interpretaciones místicas, la base de esta terminología es que el florecimiento o la realización de otros miembros de la comunidad moral se traduce en un mayor florecimiento o realización del *self*, del propio individuo.

Esta relevancia moral de la realización presenta un gran problema: ¿cómo podemos conocer los intereses de otros seres vivos? ¿cómo sabemos cuáles son las necesidades para el desarrollo, la satisfacción y el crecimiento de seres no-humanos? En el caso de los animales, la cuestión se resuelve de un modo práctico: cualquier persona que haya tenido la oportunidad de convivir con un animal ha aprendido a identificar las formas de comunicación de este animal. Sabemos cuándo nuestro perro está contento, cuando está sufriendo, cuando está incómodo o cuando nos está pidiendo comida. El hecho de que la comunicación no sea verbal o, mejor dicho, no se base en un lenguaje con articulación sintáctica no quiere decir que no haya comunicación: todo lo que hace falta es atender a ello. Respecto a las plantas y otros organismos la cuestión puede resultar más compleja: aunque sirvan para indicar sus necesidades, ¿podemos considerar elementos como el color de las hojas o la deformación para adquirir luz solar una forma de comunicación?

[47] Llevar estas nociones a ciertos seres vivos puede ser complejo. El perfecto ejemplo aquí es el del cactus: tal vez pueda sobrevivir grandes periodos sin agua, pero pasado su tiempo de regadío este empezará a deformarse por la consunción del agua interna. En este estado, podemos decir, su vitalidad está garantizada, pero sus condiciones no son las necesarias para su pleno desarrollo y su, literalmente, florecimiento.

2.3. Consecuencias éticas

En base al igualitarismo biocéntrico y el (consecuente o no[48]) valor intrínseco, podemos decir que el ecologismo profundo trata de ampliar la comunidad moral para acoger en ella nuevos seres no-humanos (de nuevo, nos dedicaremos a los problemas de este rango en el tercer apartado). Utilizo la expresión comunidad moral porque considero que expresa perfectamente el papel de estos nuevos elementos en la comunidad. Aunque algunos seres no humanos sí puedan situarse dentro de esa categoría, no todos pueden ser considerados sujetos morales. De ellos no esperamos reciprocidad alguna ni trato moral hacia nosotros. Pero tratarlos de objetos, especialmente cuando en ello resuena el paradigma viejo del antropocentrismo y el valor instrumental que pretendemos cambiar, tampoco parece adecuado. No estamos ante sujetos morales ni ante "objetos" que merezcan consideración moral, sino ante miembros de nuestra comunidad moral, esto es, nodos con los que nos tenemos que relacionar de acuerdo con ciertos parámetros morales.

> "It is more a question of community therapy than community science: healing our relations to the widest community, that of all living beings."[49]

Un desarrollo en profundidad de la ética resultante pasaría por un abandono de ciertas éticas tradicionales basadas en la reciprocidad (como es el imperativo categórico) y, posiblemente, una ética de la responsabilidad como la expuesta por Hans Jonas en *El principio de responsabilidad*. Pero ahora es el momento de abandonar el nivel 1 (la profundidad filosófica) y adentrarnos en las prescripciones éticas correspondientes al tercer (y tal vez cuarto) nivel de la plataforma: ¿qué cambios serán necesarios en nuestros valores y modos de vida?

En cuanto al cambio de valores, ya hemos visto en las bases algunos de ellos como la diversidad, la simbiosis, la cooperación o el eterno porqué. Es interesante introducir ahora otros como la "tecnología blanda" (*soft-technology*), la deconstrucción del mito de progreso, el desplazamiento de lo cuantitativo a lo cualitativo y, sobre todo, el paso del nivel de vida a la calidad de vida.

El primero de ellos no entraña grandes misterios: se refiere únicamente al uso de tecnologías no perjudiciales para el medioambiente. Podemos englobar aquí la transición a energías

[48] En el décimo capítulo de su *Ética práctica*, Peter Singer ataca la argumentación de Naess según la cual el valor intrínseco se deriva del igualitarismo biosférico. Tal y como yo lo veo, Naess en ningún momento hace depender el valor intrínseco del igualitarismo biosférico, sino que los presenta como dos grandes fundamentos independientes. En todo caso, el igualitarismo biosférico es consecuencia del valor intrínseco de los distintos nodos.

[49] NAESS, ARNE, *Ecology of Wisdom*, Op. Cit., p. 93.

renovables, aunque para que estas sean "*soft*" tendrán que cumplir otros criterios como adaptación del uso al fin o no producir otro tipo de perjuicios[50] (la energía hidráulica, por ejemplo, podría no ser "tecnología blanda" al ir en detrimento de los ecosistemas de los ríos).

En cuanto al mito del progreso, vemos que este era el gran principio rector del paradigma antiguo (industrialización, internet, IAs…). El estandarte es la carrera espacial: ese enorme gasto de recursos humanos, económicos y planetarios cuyo único objetivo es el orgullo. Deconstruir este mito no significa no comparar épocas o decir que no puede haber sociedades mejores que otras, sino dejar de cifrar la validez de una sociedad en valores de industrialización, técnica y consumo eléctrico y poner en su lugar la calidad de vida[51]:

> "Progress has in all seriousness been measured by the rate of energy consumption and the acquisition and accumulation of material objects. What seems to better the material prerequisites for 'the good life' is given priority without asking if life is experienced as good."[52]

Respecto a lo cuantitativo, en "Nature Ebbing Out" Naess nos habla de la naturaleza burocrática del viejo paradigma y de cómo ello nos ha llevado a la cuantificación absoluta (generalmente a dólares). Ya no se trata de la pérdida de naturaleza que resultaría de una cierta práctica, sino de cuántos dólares le costaría a un gobierno o a una empresa llevarla a cabo. Es interesante aquí la perspectiva de Peter Singer respecto a los beneficios extraíbles:

> "Hay cosas que una vez que se pierden, no se pueden recuperar con todo el dinero del mundo. Por tanto justificar la destrucción de un viejo bosque sobre la base de que nos proporcionará unos estupendos beneficios exportadores no es válido, incluso aunque pudiéramos invertir esos ingresos y aumentar su valor de año en año; porque sea cual sea la cantidad en la que aumentemos su valor, nunca podrá recomprar el vínculo con el pasado que representa el bosque"[53]

Los nuevos valores tendrán que ser capaces de operar en términos cualitativos, lo cual es acorde a un sistema onto-epistémico basado en el valor intrínseco. Finalmente, la diferencia entre lo cuantitativo y lo cualitativo nos lleva al nuevo valor de medida: la calidad de vida[54]. Actualmente medimos la "buena vida" (*Good life*) en términos de nivel de vida, esto es, en base a la capacidad adquisitiva, la cantidad de objetos que se poseen y el precio de estos. La calidad de vida, en cambio, tiene que ver con la satisfacción de nuestras necesidades (en sentido amplio, ya que no solo se busca la supervivencia sino también la realización). El nivel de vida se cifra en un mayor consumo y se mide cuantitativamente en base al GNP o

---

[50] LOVNIS, AMORY B., *Soft Energy Paths: Toward a Durable Peace*, Berkeley: Penguin, 1997, pp. 38-39.
[51] SHIVA, VANDANA, *Diálogo sobre Ecofeminismo con Vandana Shiva*, Quito: Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo, 2010, p. 4.
[52] NAESS, ARNE, *Ecology, community and lifestyle*, Op. Cit., p. 24-25.
[53] SINGER, PETER, "10 El medio ambiente" en *Ética práctica*, Op. Cit., p. 337.
[54] NAESS, ARNE, "The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects", Op. Cit, p. 38.

PIB, la calidad de vida se cifra cualitativamente en una vida plena, en una vida que merezca la pena ser vivida. Es la calidad de vida, y no el nivel, lo que queremos preservar y aumentar.

Respecto a los modos de vida (*lifestyles*), vemos que la producción industrial, el consumismo forzado, la obsesión por acumular riqueza y la ética del trabajo entroncan el modo de vida que ha producido la crisis ecológica. Naess no nos dará parámetros concretos en base a los que cambiar de estilo de vida, pero sí nos dará un principio rector: despojarnos de la antropología según la cual el ser humano es aquel que adapta el medio a sus necesidades y empezar a ajustar nuestro modo de vida al que exige el sitio en el que vivimos.

> "but now the question was, What would the place require of me? What kind of lifestyle, activities, and ceremonies would be appropriate for this place? What would be a life worthy of Hallingskarvet and in solidarity with, and respect for, the other life-forms?"[55]

El modo de vida concreto dependerá del lugar en el que se viva (en su caso, tenía que ver con la energía eólica, el modo de entrar en calor o la dificultad de cultivar), pero sí podemos dar, en una terminología más generalizable, los principios vitales que tuvo que adoptar: diversidad, imperturbabilidad (*unruffledness*), ecuanimidad (*equanimity*), austeridad, distancia y distanciamiento, no violencia e igualitarismo[56]. Asimismo, Naess nos ofrece en "Lifestyle Trends Within the Deep Ecology Movement"[57] una lista de 25 prescripciones éticas para adaptar el modo de vida al movimiento. Estas prescripciones van desde el uso de medios simples (1) hasta el vegetarianismo (25) pasando por la reducción de la *neofilia* (5), la producción primaria (14) o la resolución de conflictos sin cobardía (23).

A fin de matizar esta posición podemos mencionar dos factores. El primero de ellos es que los cambios en los modos de vida tendrán que ir acompañados necesariamente por la acción directa y la implementación política (de no darse a la vez las consecuencias podrían ser desastrosas) [58]. El segundo de estos matices tiene que ver con que estos cambios no son una crítica directa a la vida en la ciudad: son necesarios algunos cambios en estos espacios, pero dada la masividad de la población la concentración de grandes cantidades de personas en áreas pequeñas es necesaria (de lo contrario los efectos serían devastadores para otras formas de vida y ecosistemas). La cuestión aquí será mejorar la calidad de vida en las áreas de concentración y reducir su impacto lo máximo posible[59].

---

[55] NAESS, ARNE, *Ecology of Wisdom*, Op. Cit, p. 54.
[56] Ibid, p. 55.
[57] Ibid., p. 141.
[58] NAESS, ARNE, *Ecology, community and lifestyle*, Op. Cit, p. 89-92.
[59] NAESS, ARNE, *Ecology of Wisdom*, Op. Cit., p. 155.

3. Los límites de la comunidad moral: una crítica al ecologismo profundo desde Peter Singer

A lo largo de la exposición de los fundamentos del ecologismo profundo y la profundización en sus principios y consecuencias, he dejado de lado sistemáticamente una cuestión: qué o quiénes se terminan de incluir en la comunidad moral. Este es, precisamente, el punto más crítico del ecologismo profundo, y es Peter Singer, reputado filósofo de la ética práctica y cofundador utilitarista de la ética animal, uno de los autores que mejor lo critican.

Hoy en día los intereses de las éticas animal y ambiental confluyen, pero estas corrientes tienen en sus bases teóricas fundamentos problemáticamente distintos. En el capítulo de *Ética práctica* que dedica a la ética animal, Singer amplía el círculo moral únicamente hasta añadir mamíferos (seres humanos inclusive) y aves[60]. El criterio es, para él, la capacidad de sentir dolor o de sufrir. También su contrapartida, el filósofo deontológico Tom Regan, restringe la comunidad moral a aquellos seres cuya conducta demuestra que son "sujetos-para-una-vida"[61]. Sin embargo, el ecologismo profundo aspira, en principio, a una mayor amplitud: el criterio no tiene que ver con unas determinadas capacidades, sino con el valor intrínseco del ser en cuestión (criterio más fácilmente universalizable). Respondiendo al igualitarismo biocéntrico de Bill Devall y George Sessions, Naess dice:

> "Si […] esta igualdad biocéntrica descansa en una 'intuición básica', se enfrenta con algunas intuiciones fuertes que apuntan en sentido contrario como, por ejemplo, la intuición de que los derechos a 'vivir y florecer' de los humanos adultos normales deben preferirse a los de la levadura, y los derechos de los gorilas a los de la hierba."[62]

En este pasaje de Singer vemos, además de la crítica a la vaguedad de las intuiciones (a lo que cabría responder que se trata de una base de nivel 2, no de una fundamentación de nivel 1), los dos grandes puntos críticos del ecologismo profundo: el rango de ampliación de la comunidad moral y la ausencia de criterios de decidibilidad en caso de conflicto.

3.1. Círculos concéntricos de consideración: ¿dónde trazamos la línea?

Tanto en el campo de la ética animal como en el del ecologismo profundo y la ética ambiental surge el mismo problema: ¿hasta dónde ampliamos la comunidad moral? El propio Singer tiene problemas en ampliarla a todos los animales: ¿tienen capacidad de sufrir los peces? ¿y los mosquitos? Dentro del ecologismo profundo el debate es otro: ¿biocentrismo o ecocentrismo? La crítica de Singer, como buen filósofo de la ética animal, irá dirigida hacia

[60] SINGER, PETER, "3 ¿Igualdad para los animales?", Op. Cit., p. 88.
[61] REGAN, TOM, *Jaulas Vacías*, Op. Cit.
[62] SINGER, PETER, "10 El medio ambiente", Op. Cit., p. 350-351.

su excesivamente ampliado rango moral: decir que una piedra, una montaña o un río tienen, en sí mismos, el mismo valor que un animal (mamífero) es insostenible si se asumen las premisas del utilitarismo, que hace depender de la capacidad de sufrimiento la inclusión en el círculo de la moral.

Para ser más exactos, la crítica de Singer se dirige acertadamente hacia un gran problema: la ausencia de criterio para determinar qué seres son éticamente relevantes y, consecuentemente, en qué medida tenemos y de qué tipo son las consideraciones morales hacia ellos. Esto se debe, una vez más, al carácter de plataforma del ecologismo profundo: Naess no pretende fundamentar esas consideraciones, sino simplemente "poner por escrito" una intuición que suscribe todo ecologista. En cualquier caso, es el problema del criterio el que impide a Singer aceptar una comunidad tan extendida:

> "Una vez que dejemos a un lado los intereses de las criaturas sensibles como nuestra fuente de valores, ¿dónde encontramos los valores? ¿Qué es bueno o malo para las criaturas no sensibles y por qué importa?"[63]

La respuesta a esta pregunta le llevará, como nos va a llevar a nosotros, a preguntarse por la posible inclusión en la comunidad moral de seres en círculos concéntricos cada vez más amplios[64]. En primer lugar, la justificación de los seres sintientes. En segundo lugar irá el círculo de los animales. Las siguientes serán las plantas. Trazaremos aquí una primera línea en la cuestión de "todos los seres vivos". Más allá de los seres vivos, quedarán tres círculos por considerar: el de las especies, el de los ecosistemas y, finalmente, el de los seres inertes.

El argumento de Singer para defender los intereses de mamíferos y aves es tan sencillo como absolutamente convincente: depende de su capacidad para sentir dolor o sufrir[65]. Pero, ¿qué sucede con el resto de animales? ¿qué pasa con los peces? ¿qué hay de los moluscos o de los insectos? Si Regan apunta al sujeto-de-una-vida, Singer parece apuntar aquí, sin excesiva convicción, a la existencia en tanto que experiencia (y a la posibilidad futura de esta):

> "Esta diferencia entre causar la muerte a una persona y a un ser que no sea persona no quiere decir que la muerte de un animal que no sea persona debería tratarse como algo sin importancia. Al contrario, los utilitaristas toman en consideración la pérdida que la muerte causa en los animales: la pérdida de toda su futura existencia, y las experiencias que hubieran tenido en sus vidas futuras."[66]

La siguiente pregunta será por las plantas: ¿tienen una existencia experiencial? Al parecer no, pero sí podemos decir que tienen intereses: "Sabemos lo que es bueno o malo para

---

[63] SINGER, PETER, "10 El medio ambiente", Op. Cit., p. 345.
[64] Cabe destacar que esta suerte de círculos concéntricos no hacen más que reinstalarnos en el antropocentrismo.
[65] SINGER, PETER, "3 ¿Igualdad para los animales?", Op. Cit., p. 71.
[66] SINGER, PETER, "10 El medio ambiente", Op. Cit., p. 343.

nuestras plantas del jardín: el agua, el sol y el abono son buenos; el calor o el frío extremo son malos. Lo mismo se puede aplicar para las plantas de cualquier bosque o zona salvaje. Entonces, ¿por qué no considerar su florecimiento como bueno en sí mismo, independientemente de su utilidad para las cosas sensibles?"[67].

El siguiente círculo será el del conjunto de seres vivos: ¿podemos ampliar la capacidad de poseer intereses al resto de seres vivos? En principio, como sucedía con los moluscos y los mosquitos, tienen el interés de seguir vivos y, como las plantas, de disponer de los medios para ello. De acuerdo con el ecologismo profundo, también tendrían intereses de realización: no se trata de sobrevivir, sino de hacerlo en unas condiciones óptimas que les permitan crecer. ¿Podríamos decir, entonces, que las levaduras se realizan al fermentar? ¿O que la realización de una ameba tiene que ver con la actividad de sus mitocondrias? Llegados a este punto, empezamos a ver el sinsentido: ¿podemos comparar el daño que sufre una levadura al no poder fermentar con el daño que sufre un perro con una paliza no letal? Esta pregunta queda reservada para el siguiente subapartado. En cualquier caso, en el punto de los seres vivos sí disponemos de un criterio para la corrección moral: la veneración de la vida. Como dice Singer citando al filósofo alemán y Premio Nobel de la Paz Albert Schwitzer:

> "Por tanto, la ética consiste en esto, que yo experimente la necesidad de practicar la misma veneración por la vida hacia todo deseo de vivir, que hacia la mía propia. De ahí que ya tenga el fundamental y necesario principio de moralidad. Es bueno mantener y amar la vida; es malo destruirla y detenerla. […] Él [Albert Schweitzer] no pregunta hasta qué punto esta o aquella vida merecen comprensión como valiosa en sí misma, no tampoco hasta qué punto es capaz de sentir. Para él, la vida como tal es sagrada."[68]

Llegamos ahora al punto realmente crítico del ecologismo profundo: en la asignación de valor intrínseco, ¿nos ceñimos únicamente al conjunto biótico o se incluyen otros elementos como especies, ecosistemas o seres no-vivos? En el caso de las especies, la cuestión es si pueden considerarse como el tipo de sujetos que tienen intereses[69]. El debate sigue abierto y no termina de ser explícitamente resuelto, aunque su defensa podría tener que ver no tanto con el valor intrínseco como con los valores de diversidad y complejidad.

La cuestión de los seres no-vivos o inertes es más compleja: ¿abrimos el círculo moral a la biosfera o a la ecosfera? La biosfera hace referencia al conjunto de seres vivos del planeta o de un ecosistema y sus interrelaciones. La ecosfera, en cambio, pone el foco en los propios

[67] Ibid., p. 345-346.
[68] Ibid., p. 346-347.
[69] Ibid., p. 353.

ecosistemas, incluyendo, además de la biosfera, la hidrosfera, la geosfera y la atmósfera. Como venimos viendo, Naess tiende a hablar en términos biosféricos (se llama igualdad biosférica, no igualdad ecocéntrica). Sin embargo, siendo consecuentes con la completa independencia de una u otra capacidad del valor intrínseco, este debería aplicarse a todo tipo de ser. En términos de Naess:

> "Formulation I refers to the biosphere or, more accurately, to the ecosphere as a whole. This includes individuals, species, populations, and habitats, as well as human and nonhuman cultures. […] Ecological processes on the planet should, on the whole, remain intact."[70]

> "In the deep ecology movement we are biocentric or ecocentric. For us it is the ecosphere, the whole planet, Gaia, that is the basic unit, and every living being has an intrinsic value."[71]

Por lo tanto, en último término, la respuesta es sí: al igual que con el último-humano de Routley, es moralmente reprochable poner dinamita en una montaña o pulverizar una piedra "simplemente porque sí".

> "Richard Sylvan y Val Plumwood, también extienden su ética más allá de los seres vivientes, incluyendo en ella la obligación de 'no poner en peligro el bienestar de los objetos o sistemas naturales sin un buen motivo'."[72]

Para Singer, esto es sencillamente un sinsentido:

> "una forma de establecer que un interés es moralmente pertinente es preguntarse lo que supone para la entidad afectada no tener ese interés satisfecho. La misma pregunta se puede plantear sobre la autorealización: ¿qué supone para el yo no realizarse? Dichas preguntas ofrecen respuestas inteligibles cuando se hacen sobre seres sensibles, pero no cuando se hacen sobre árboles, especies o ecosistemas"[73]

Sin embargo, Singer continúa analizando la cuestión: el gran punto crítico no será el aparente sinsentido (al que también contestaré en el siguiente apartado), sino la ausencia de un criterio de comparación de sufrimiento, intereses o relevancia. En definitiva, la ausencia de un criterio de decidibilidad en caso de conflicto entre seres con valor intrínseco.

---

[70] NAESS, ARNE, "The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects", Op. Cit., p. 38.
[71] NAESS, ARNE, The Basics of Deep Ecology", Op. Cit, p. 18.
[72] Ibid., p. 350.
[73] Ibid., p. 353.

3.2. Criterios de decidibilidad: ¿grados de valor intrínseco?

La preocupación de Singer es sencilla de entender:

> "Si dejamos de hablar en términos de sensibilidad, la línea divisoria entre los objetos vivientes y los objetos naturales inanimados se hace más difícil de defender. ¿Sería realmente peor talar un árbol viejo que destrozar una preciosa estalactita que ha tardado incluso más en crecer?"[74]

> "Un problema es que sin intereses conscientes que nos guíen, no tenemos forma de evaluar la importancia relativa que hay que dar al florecimiento de diferentes formas de vida. ¿Tiene más valor conservar un pino Huon de dos mil años que una mata de hierba?"[75]

En definitiva, el sinsentido de la extensión de valor intrínseco sin criterio alguno radica en la imposibilidad de establecer una comparativa. Una primera respuesta, aparentemente banal pero que, como pretendo mostrar, es clave en este asunto, es la siguiente: el único motivo por el que establecer una comparativa podría resultar interesante y/o necesario es en caso de conflicto. Insisto, sólo en caso de conflicto estaremos obligados a valorar las consideraciones morales que tienen uno y otro ser. Aquí esta respuesta queda fácilmente despachada: aunque solo sea en caso de conflicto, seguimos necesitando un criterio. En este caso, será Aldo Leopold, el otro gran fundador del ecologismo profundo, quien nos de la respuesta:

> "Leopold resumió las bases de su nueva ética de la tierra de la siguiente forma: 'una cosa está bien cuando tiende a conservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica. Está mal cuando tiene un sentido contrario."[76]

Pero este criterio, que en Naess se traduce en la realización de los distintos seres, sigue siendo problemático. Para empezar, ¿cómo podemos conocer los criterios de realización de otros seres? Esto nos devuelve al problema de la comunicación ya planteado. Pero lo importante aquí es, en caso de conflicto, ¿podemos comparar el valor de dos seres? De ser así, ¿en base a qué criterio? Y, si conseguimos dar un criterio, ¿no significaría esto que el valor intrínseco de unos es de distinto grado que el de otros? Esto último no es aceptable para Naess:

> "If we speak of differences in rights or value, we do not speak of the rights or value I have in mind. It is not meaningful to speak of *degrees* of intrinsic or inherent value when speaking of the right of individuals to live and blossom" [77]

En realidad es la propia pregunta de Singer la que nos ha introducido en este problema. En lugar de comparar el valor de dos seres lo que deberíamos preguntarnos es: ¿es posible

---

[74] SINGER, PETER, "10 El medio ambiente", Op. Cit., p. 346.
[75] Ibid., p. 346.
[76] Ibid., p. 349 (desde Leopold, no se menciona cita).
[77] NAESS, ARNE, "Equality, Sameness, and Rights", en DRENGSON, ALAN, *Arne Naess, selected works*, Op. Cit., p. 68.

comparar los intereses de dos seres que son fines en sí mismos? Son sus intereses, y no los propios seres, los que entran en conflicto. Y por lo tanto lo que debe entrar en comparación no es el valor de los seres, sino su relevancia moral. No se trata de preguntarse qué tiene más valor, sino qué tipo de intereses están en juego, cuán relevantes son para los organismos que los tienen y, para ese conflicto concreto, cuáles son las circunstancias y los factores a tener en cuenta.

En el caso de la ética social la solución suele pasar por una diferenciación en tipos de intereses: no pesan lo mismo el derecho a la integridad física de otra persona que mi deseo de darle un puñetazo a alguien. De igual manera, Naess distingue entre intereses vitales y no vitales:

> "Concerning the term vital needs, several comments are readily at hand. What you need in your life is a small fraction of what you are led to desire in the rich countries, whereas in regions of desperate poverty the vital needs of the majority of people go unsatisfied regardless of whether or not they reduce the richness and diversity of life-forms."[78]

A estos dos tipos de intereses, Naess suma dos factores: vitalidad y cercanía. El principio de cercanía se orienta tanto a la cercanía personal que tenemos con aquellas personas o seres vivos con los que convivimos o pasamos una buena parte del tiempo, como a la identificación con ciertos seres vivos que nos lleva a sufrir cuando ellos sufren (lo cual acepta *una cierta* predisposición a privilegiar los intereses humanos[79]). El principio de vitalidad, en cambio, se orienta a lo vital o necesario que pueda ser para un ser vivo el motivo de conflicto: el hábitat si no hay desplazamiento posible a otro sitio, la incapacidad de comer otro alimento de la zona para ese animal, etc. Además, Naess apunta en "Equality, Sameness, and Rights" a otros posibles criterios de decisión como la belleza, la rareza o el peligro de extinción de la especie a la que pertenece el individuo. En definitiva, Naess aclara:

> "The rather simple thing I am trying to convey here is that an ethic that attempts to deal with the *differences* between nonhuman living beings is on a comparable level of complexity with an ethic that concerns itself with our behavior toward the people and groups with which we interact."[80]

Estos criterios pueden convencernos o no hacerlo, pero en cualquier caso responden a la crítica de Singer: sí disponemos de un criterio de decidibilidad, siempre que renunciemos (como debemos renunciar) a una jerarquización de los seres por sí mismos. Son las

---

[78] NAESS, ARNE, "The Deep Ecology 'Eight Points' Revisited", Op. Cit., p. 62.
[79] Aunque esto se acepte, es tan solo como uno de los factores. No será legítimo sacrificar las vidas de todo un bosque a fin de satisfacer intereses secundarios.
[80] NAESS, ARNE, "Equality, Sameness, and Rights", Op. Cit, p. 69.

circunstancias las que los enfrentan y, por lo tanto, es solo atendiendo al conflicto y sus particularidades que tendremos que priorizar unos u otros intereses.

Pero volvamos a los círculos concéntricos y los límites de la comunidad moral: si nos basamos en los intereses, ¿realmente podemos decir que seres no-vivos son moralmente relevantes? ¿podemos considerar que una piedra o una montaña tienen intereses? Y aun cuando consideremos que todos los seres tienen intereses, ¿realmente son igualmente relevantes los intereses vitales de una levadura y los de un perro? La clave aquí está en distinguir el valor intrínseco de la relevancia moral. Tanto la piedra de la montaña como los seres que viven en ella y los seres humanos que necesitan dinamitar parte de la primera tienen valor intrínseco (sin diferencia de grado), pero su relevancia moral no es la misma: si es necesario dinamitar parte de la montaña para salvar la vida de una persona o un animal, se hará (tratando de no dañar la vida del lugar o, en todo caso, de evacuarla lo máximo posible y relocalizarla). Ahora bien, eso no quiere decir que sea éticamente correcto dinamitar la montaña simplemente porque nuestra potencia técnica lo permite (ya hemos visto que tenemos que adaptar nuestro estilo de vida al del lugar en el que vivimos).

Volviendo a las posibles discusiones entre ética animal y ética ambiental, tal y como yo lo veo, no se tratan de principios contrarios sino compatibles. Se puede argumentar que todo ser (limitándonos a los vivos o no) tiene valor y, a la vez, argumentar que la relevancia moral de los animales con capacidad de sufrir es mayor: puesto que tienen más y más complejos intereses, y puesto que podemos hacerles más daño, nuestras consideraciones morales con ellos serán mayores. Además, considero una ventaja el no-intento de dar con una escala previa al conflicto: las circunstancias son complejas y diferentes para cada caso y, como tal, las decisiones deberán tomarse en ese caso. De ahí la importancia en la séptima base del ecologismo profundo acerca de la acción y decisión local.

En cualquier caso, y aunque no sea particularmente proclive a ello, al final desembocamos en una suerte de utilitarismo. Eso sí, los cálculos deberán hacerse desde una ética de la responsabilidad (solo así podemos fundamentar un deber desde la previsión y sin reciprocidad) y con compensación de pérdidas. En relación a lo primero, vuelvo a citar la *Ética de la responsabilidad* de Hans Jonas. Respecto a lo segundo, vemos que la Unión Europea ya está adoptando este principio en sus informes respecto a la cuestión ecológica[81].

[81] EUROPEAN ENVIRONMENT AGENCY, *The European environment – state and outlook 2020. Knowledge for transition to a sustainable Europe*, Luxemburgo: Publications Office of the Euorpean Union, 2019, p. 393.

Conclusiones

En la introducción establecí tres objetivos para este trabajo: la exposición del ecologismo profundo (en la perspectiva de Arne Naess), el esclarecimiento de la necesidad de un cambio profundo y, finalmente, la discusión de los puntos más críticos de esta plataforma. Para ello, empecé constatando la necesidad de abandonar el paradigma antiguo y adoptar uno nuevo en el que el mundo, y no solo los seres humanos, sea importante: no nos vale un ecologismo superficial, necesitamos llegar al fondo causal de la cuestión y operar sobre él. A continuación, tras esclarecer el funcionamiento de la plataforma profunda en distintos niveles (con las ventajas de dinamismo y adaptabilidad que ello conlleva), analicé el contenido de las bases del ecologismo profundo (nivel 2): acción local, diversidad, cooperación, complejidad y, fundamentalmente, igualitarismo biocéntrico y reconocimiento de valor intrínseco a seres no-humanos.

Son estos dos grandes principios, el biocentrismo y el valor intrínseco (nivel 1), a los que me he dedicado en una primera parte del segundo apartado. La huida del antropocentrismo a un modelo reticular que incluya (como mínimo) el conjunto biosférico, junto a la atribución de valor intrínseco y "derecho" a la realización para todos los miembros de esa red, nos conducían a un elemento clave: nuestras relaciones con el resto de seres (humanos o no) son morales, y por lo tanto las rige una cierta ética. No he profundizado en los fundamentos de esta ética, pero sí hemos visto que el paradigma del ecologismo profundo conllevará cambios en los valores en base a los cuales medimos nuestra sociedad (como el rechazo del nivel de vida en pro de la calidad de vida) y en nuestros modos de vida.

Finalmente, una vez expuesto en profundidad el ecologismo profundo, he expuesto la crítica de Singer a este. Resultaban potencialmente problemáticas dos cuestiones: por un lado, la ausencia de un límite para una nueva comunidad moral (y, consecuentemente, la ausencia de guías éticas con las que regir las relaciones morales con los miembros de esta comunidad) y, por otro lado, la ausencia de un criterio claro de decidibilidad para los conflictos entre seres de igual valor intrínseco. Si bien soy consciente de que salvar las dificultades para concebir como miembros de la comunidad moral igualmente válidos a un animal (mamífero) y a una piedra, considero que el ecologismo profundo sí tiene recorrido político: aboga por tener en cuenta en nuestras decisiones todos aquellos seres que pueden ser perjudicados por ellas (este es el sentido de incluir más que mamíferos en la red biocéntrica y de reconocerlos como fines en sí mismos), y aboga también por buscar soluciones que sean lo menos perjudiciales posibles, pero el resultado de ese "tener en cuenta" dependerá de los intereses

en cuestión y del “cálculo moral” efectuado (en el que el daño a un ser vivo con capacidad de sufrir es mayor que el daño a una piedra). Desde este punto de vista, la ética animal de Singer y la ética ambiental de Naess son perfecta y necesariamente compatibles.

Así pues, y pese a estas críticas, el ecologismo profundo resulta ser la herramienta perfecta para combatir la crisis ecológica: es una plataforma apta para contener fundamentaciones profundas y resoluciones ético-políticas de todo tipo, pero no por ello deja de contener un espíritu de fundamentación de la acción que permita el desarrollo de una estrategia a largo plazo (es más, se lo exige a toda acción). La crisis ecológica nos exige una respuesta, y de todas las posibles considero que el ecologismo profundo es la más apta. No me cabe duda de que algunas de las bases de esta plataforma podrían ser discutidas, modificadas, eliminadas o añadidas, pero la necesidad de un cambio del paradigma antiguo (antropocéntrico, instrumentalista, capitalista, cegado por el progreso técnico…) a un nuevo paradigma biocéntrico y basado en el valor intrínseco de los seres no-humanos es indudable. El ecologismo profundo es, por ello, la herramienta clave para dar la espalda al hombre moderno que causó la crisis y recibir con los brazos abiertos un nuevo ser humano que dará, o tratará de dar, solución efectiva a la crisis ecológica.

Bibliografía

BOOKCHIN, MURRAY, "What is Social Ecology?" en *Social Ecology and Communalism*: AK Press, 2007.

BRENNAN, ANDREW y NORVA Y. S. LO, "Environmental Ethics", *The Standford Encylopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition), ZALTA, EDWARD (ed.). Recuperado de https://plato.standford.edu/archives/sum2022/entries/ethics-environmental/.

CALLICOTT, BAIRD, "How Ecological Collectives are Morally Considerable" en *The Oxford Handbook of Environmental Ethics*, Inglaterra: Oxford, 2015.

CAPRA, FRITJOF, *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Barcelona: Anagrama, 1998.

CRUTZEN, PAUL J. y EUGENE F. STOERMER, "The 'Antropocene'" en *Global Change Newsletter*, núm 41, 2000, pp. 17-18.

EUROPEAN ENVIRONMENT AGENCY, *The European environment – state and outlook 2020. Knowledge for transition to a sustainable Europe*, Luxemburgo: Publications Office of the Euorpean Union, 2019.

FACCENDINI, ANÍBAL, *La nueva humanización del agua. Una lectura desde el ambientalismo inclusivo*, Buenos Aires: CLACSO, 2019.

FISHER, MARK, *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, Buenos Aires: Caja Negra Editora, 2016.

HUSTVEDT, SIRI, "Habitar un mundo que no hemos imaginado" en *ideas, n.º 303*, España: El País, 2021, pp. 2-3.

JONAS, HANS, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona: Herder, 1995.

KAWALL, JASON, "A History of Environmental Ethics" en *The Oxford Handbook of Environmental Ethics*, Inglaterra: Oxford, 2015.

LATOUR, BRUNO, *¿Dónde estoy? Una guía para habitar el planeta*, Madrid: taurus, 2021.

LATOUR, BRUNO, *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalítpicas*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2017.

NAESS, ARNE, "22. Self-realization. An Ecological Approach to being in the world" en SESSIONS, GEORGE, *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, Boston y London: Shambhala Publications, 1995, pp. 225-239.

NAESS, ARNE, "A Note on the Prehistory and History of the Deep Ecology Movement" en DRENGSON, ALAN, *Arne Naess, selected works, Volume X (Deep Ecology)*, Dodrecht: Springer, 2005, pp. 89-92.

NAESS, ARNE, "Antifascist Character of the Eight Points of the Deep Ecology Movement" en DRENGSON, ALAN, *Arne Naess, selected works, Volume X (Deep Ecology)*, Dodrecht: Springer, 2005, pp. 93-101.

NAESS, ARNE, "Deepness of Questions and the Deep Ecology Movement" en DRENGSON, ALAN, *Arne Naess, selected works, Volume X (Deep Ecology)*, Dodrecht: Springer, 2005, pp. 21-31. Originalmente en SESSIONS, GEORGE, *Deep Ecology for the 21st Century: Readings on the Philosophy and Practice of the New Environmentalism*, Boston: Shambahala Publications, 1995, pp. 204-212.

NAESS, ARNE, "Equality, Sameness, and Rights" en DRENGSON, ALAN, *Arne Naess, selected works, Volume X (Deep Ecology)*, Dodrecht: Springer, 2005, pp. 67-70. Originalmente en SESSIONS, GEORGE, *Deep Ecology for the 21st Century: Readings on the Philosophy and Practice of the New Environmentalism*, Boston: Shambhala Publications, 1995, pp. 222-224.

NAESS, ARNE, "Nature Ebbing Out" en DRENGSON, ALAN, *Arne Naess, selected works, Volume X (Deep Ecology)*, Dodrecht: Springer, 2005, pp. 3-5.

NAESS, ARNE, "The Apron Diagram" en ALAN DRENGSON, *Arne Naess, selected works, Volume X (Deep Ecology)*, Dodrecht: Springer, 2005, pp. 75-81. Originalmente en ALAN DRENGSON y YUICHI INOUE, *The Deep Ecology Movement: An Introductory Anthology*, California: North Atlantic Books, 1995, pp. 10-12.

NAESS, ARNE, "The Basics of Deep Ecology" en ALAN DRENGSON, *Arne Naess, selected works, Volume X (Deep Ecology)*, Dodrecht: Springer, 2005, pp. 13-20. Originalmente en JOHN BUTTON, *The Green Fuse:The Shcumacher Lectures*, London: Quartet Books, 1990, pp. 130-137.

NAESS, ARNE, "The Breadth and the Limits of the Deep Ecology Movement" en ALAN DRENGSON, *Arne Naess, selected works, Volume X (Deep Ecology)*, Dodrecht: Springer, 2005, pp. 71-74. Originalmente en *Wild Earth*, Estados Unidos: Spring, 1993, pp. 74-75.

NAESS, ARNE, "The Deep Ecology 'Eight Points' Revisited" en ALAN DRENGSON, *Arne Naess, selected works, Volume X (Deep Ecology)*, Dodrecht: Springer, 2005, pp. 57-66. Originalmente en SESSIONS, GEORGE, *Deep Ecology for the 21st Century: Readings on the Philosophy and Practice of the New Environmentalism*, Boston: Shambhala Publications, 1995, pp. 213-221.

NAESS, ARNE, "The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects" en DRENGSON, ALAN, *Arne Naess, selected works, Volume X (Deep Ecology)*, Dodrecht: Springer, 2005, pp. 33-55. Originalmente en *Philosophical Inquiry 8*, 1986, pp. 10-31.

NAESS, ARNE, "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary" en DRENGSON, ALAN, *Arne Naess, selected works, Volume X (Deep Ecology)*, Dodrecht: Springer, 2005, pp. 7-12. Originalmente en *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy, 16*, New York and London: Routledge, Taylor, & Francis Group, 1973, pp. 95-100.

NAESS, ARNE, "What Do We as Supporters of the Deep Ecology Movement Stand for and Believe In?" en DRENGSON, ALAN, *Arne Naess, selected works, Volume X (Deep Ecology)*, Dodrecht: Springer, 2005, pp. 83-88.

NAESS, ARNE, *Ecology of Wisdom*: *writings by Arne Naess*, DRENGSON, ALAN y DEVALL, BILL (ed.), Berkeley: Counterpoint, 2008.

NAESS, ARNE, *Ecology, community and lifestyle. Outline of an Ecosophy*, New York: Cambridge University Press, 1989.

OCAMPO, RODRIGO, “La ética ambiental desde la visión de la ecología profunda y el ecofeminismo” en *Revista Ciencias Humanas – Volumen 11*, 2014. ISSN: 0123-5826.

PULEO, ALICIA, *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Madrid: Ediciones Cátedra, 2021.

REGAN, TOM, *Jaulas Vacías*, Barcelona: Fundación Altarriba, 2006.

SHIVA, VANDANA, “Un virus, la humanidad y la tierra”, 2020. Recuperado de https://www.elsaltodiario.com/el-rumor-de-las-multitudes/un-virus-la-humanidad-y-la-tierra

SHIVA, VANDANA, *Diálogo sobre Ecofeminismo con Vandana Shiva*, Quito: Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo, 2010.

SINGER, PETER, “3. ¿Igualdad para los animales?” y “10. El medio ambiente” en *Ética práctica*, New York: Cambridge University Press, 1995.

SOLNIT, REBECA, “Lo imposible sucedió: lo que el coronavirus puede enseñarnos sobre la esperanza”, 2020. Recuperado de https://www.climaterra.org/post/lo-imposible-sucedi%C3%B3-lo-que-el-coronavirus-puede-ense%C3%B1arnos-sobre-la-esperanza

VALDÉS, MARGARITA, “Arne Naess, La crisis del medio ambiente y el movimiento profundo” y “Bill Devall y George Sessions, Ecología profunda” en *Naturaleza y valor. Una aproximación a la ética ambiental*, Coyoacán: Fondo de cultura económica, 2004.

VAN BOECKEL, JAN, *An Interview with Vandana Shiva on Arne Naess*, Berkeley: OpenAirPhilosphy, 1997.

WARREN, KAREN, “Feminist Environmental Philosophy”, *The Standford Encylopedia of Philosophy* (Summer 2015 Edition), EDWARD N. ZALTA (ed.). Recuperado de https://plato.standford.edu/archives/sum2015/entries/feminism-environmental.