



Universidad de Valladolid

Facultad de Filosofía y Letras
TRABAJO FIN DE GRADO
Grado en Filosofía.

**Las acciones bellas en la crisis ecológica: una
aproximación al pensamiento de Arne Naess**

Autora: Marta García Garrido

Tutor: Luca Valera

Julio de 2022

Resumen:

El propósito de este trabajo hunde sus raíces en algo muy simple: el trato de la crisis ecológica. La perspectiva elegida para abordarlo es la que nos ofrece el filósofo noruego Arne Naess, quien hace una fuerte crítica a los presupuestos metafísicos de la ciencia moderna que han derivado en dicotomías. Una de ellas, la de comprendernos como separados de la naturaleza. Por ello, en primer lugar, tendremos un acercamiento al pensamiento del autor para conocer las nociones básicas que lo fundamentan y los mecanismos para volver a sentirnos como parte de lo mismo. En segundo lugar, dedicaremos un espacio amplio al enfoque fenomenológico desde el que se trata esta perspectiva de la mano de Husserl y Merleau-Ponty, ya que el principal motivo de este desastre ecológico es la manera de abordarlo. Así, llegaremos al núcleo de nuestro trabajo: la realización de acciones bellas en favor no sólo de la naturaleza sino de nosotros mismos, pues surgen fruto de la inclinación. Por último, problematizaremos el tema de la educación dando algunas soluciones basadas en la “vida al aire libre”, el apego a los lugares y, además, reconociendo la importancia de la sensibilidad y sensorialidad proveniente de nuestra experiencia espontánea.

Palabras clave:

Ecología profunda, Ecosofía T, auto-realización, ontología *gestalt*, experiencia espontánea, Self Ecológico, acciones bellas, *friluftsliv*.

“Lo que intento traducir para ustedes es más misterioso, se enreda con las raíces mismas del ser, en la fuente impalpable de las sensaciones.”

J. Gasquet: Cézanne

“Cada arroyo, cada pozo, cada cueva oculta tiene su propia historia. Cada colina hueca, cada roca desolada en el mar poseen un morador mágico, y su historia constituye un secreto. Y están las gentes más pequeñas y menos poderosas que tienen su propio lugar en la red de la vida. Los silfos de la copa del bosque, los extraños moradores del agua con forma de pez, los selkies del ancho océano, la gente menuda de los estanques de ranas y las raíces de los árboles. Son parte de la tierra como lo son el gran roble y el campo de hierba, como el salmón brillante y el ciervo brincador. Es todo uno y lo mismo, interconectado y entrettejido, y si una parte falla, si algo se descuida, todo se vuelve vulnerable. Es como una puerta en forma de arco, en la que cada piedra sostiene a las demás. Si quitas una, la estructura al completo se derrumba”.

Juliet Marillier

A mi pueblo, Izagre

Índice

1.Introducción	7
Capítulo 2: Aproximación a la filosofía de Arne Naess	9
2.1 Contexto ecofilosófico	9
2.1.1 Distinción entre ecología superficial y profunda: ecocentrismo y antropocentrismo	9
2.1.2 Ética ambiental como ontología ambiental	10
2.1.3 Modelos de pensamiento occidental mecanicistas	11
2.1.4 Ecofilosofía y <i>Ecosofía T</i>	12
2.2 Una visión <i>gestáltica</i> de la realidad: experiencia espontánea, campo relacional y ejemplos	14
2.3 La <i>Auto-realización</i>	18
2.3.1 Las tres dimensiones de la autorrealización	18
2.3.2 La autorrealización como expansión del yo	18
2.3.3 Del yo estrecho al Yo Expansivo	21
2.3.4 La autorrealización como norma de vida	22
2.3.5 Sistematización lógica de la <i>ecosofía T</i>	23
Capítulo 3: Acciones bellas en la ecología profunda desde un enfoque fenomenológico	26
3.1 La fenomenología como metodología: Husserl, Merleau-Ponty y Arne Naess	26
3.1.1 Naess y Husserl: una crítica a la ciencia objetivadora	26
3.1.3 Naess y Merleau-Ponty: la corporeidad como condición de apertura al mundo	30
3.1.4 Conclusión: una ecología fenomenológica.....	32
3.2 El papel sustancial de las acciones bellas en la crisis ecológica	33
3.2.1 Profundizando: <i>self</i> ecológico, identificación y autorrealización	33

3.2.2 Kant y Naess: acciones morales y acciones bellas.....	36
3.2.2 Acciones bellas, identificación, <i>self</i> ecológico y cambio de paradigma psicológico.....	38
3.2.4 Acciones bellas, maduración y aprendizaje.....	43
3.2.5 Conclusión	44
Capítulo 4: acciones bellas, <i>friluftsliv</i>, apego al lugar y ecología profunda en la educación.....	46
4.1 Ética de las virtudes, <i>Friluftsliv</i> y pertenencia al Lugar	46
4.1.1 Introducción.....	46
4.1.2 La ética de las virtudes como base de las acciones bellas.....	47
4.1.3 <i>Friluftsliv</i> como método educativo	49
4.1.4 El sentido de pertenencia a un Lugar: Tvergastein	52
4.1.5 Conclusión	56
4.2 Problematización del paradigma educativo y algunas soluciones.....	56
4.2.1 Sobre la denominación “educación socioecológica”	58
4.2.2 Las características sensoriales y sentimentales como método educativo	59
4.2.3 Educación socioecológica: conceptos integrados	61
5. Conclusión	65
Bibliografía.....	67

1.Introducción

El interés que ha suscitado la elección de este tema y la realización de este trabajo hunde sus raíces en un problema abarcado por la temática socioambiental. Las incongruencias generadas a lo largo de los años no hacen otra cosa sino agravar la crisis de la cual todos somos conocedores. Esa crisis que se ha recrudecido en favor de una lógica reduccionista y en la que los valores éticos se han visto reemplazados por valores económicos. Es en este foso en el que se instala la pobreza de muchos y la suntuosidad de otros.

El continuo incumplimiento de los convenios ambientales internacionales nos revela que estamos ante dos crisis que se retroalimentan: la ecológica ya mencionada, y el tratamiento de la misma.

Ante este desalentador paradigma en el que unos eligen el camino de la resignación, nosotros hemos preferido situarnos, precisamente, en el tratamiento del problema que Arne Naess esboza. Sin embargo, no resulta especialmente atractivo para aquellas personas que muestran conformidad ante estas polarizaciones de la sociedad y que se disfrazan de “consumismo verde”. No decimos esto en vano o con la intención de sonar a eslogan panfletario, ya que lo que aquí se formula es un cuestionamiento profundo del desarrollo de las potencialidades inherentes de cada ser. Esto tiene la inevitable consecuencia de replantearse el modelo economicista en el que estamos instalados, pues esta exposición ontológica reivindica la vida en todas sus manifestaciones.

Nuestra propuesta será considerada pues, una filosofía ecológica o “*ecofilosofía*”. Desde esta mirada se abordan temas como el lugar privilegiado del ser humano en la naturaleza y las causas estructurales que permiten esta escisión entre el hombre y su entorno desde un aspecto fenomenológico. No se trata de un acto altruista hacia la naturaleza, se trata de un amor a la sabiduría que incita a la acción. De una identificación con el ecosistema, de una *autorrealización* que nos encamina hacia la conciencia ecológica, hacia una ética ambiental a través de una experiencia espontánea que concibe la realidad como *gestáltica*.

El enfoque fenomenológico heredado de Husserl y Merleau-Ponty para una ontología ecológica será primordial y será, a su vez, lo que nos conduzca hacia la realización de las acciones bellas por inclinación, el núcleo de nuestro trabajo. Quizá este punto neurálgico no ocupe demasiado espacio, sin embargo, es a lo que queremos llegar para poder superar esta crisis ecológica y mejorar la calidad de vida en general. Los métodos para llegar hasta

aquí se irán ampliando a medida que vayamos avanzando. Si bien en el segundo apartado se pretende hacer un resumen del pensamiento naessiano tomando conceptos básicos, en el tercero se pretende llegar al núcleo de las acciones bellas para, en el tercero, a través de la problematización de la educación, dar métodos factibles como lo son la vida al aire libre y el apego a los lugares.

Capítulo 2: Aproximación a la filosofía de Arne Naess

2.1 Contexto ecofilosófico

2.1.1 Distinción entre ecología superficial y profunda: ecocentrismo y antropocentrismo

Es bastante probable que de lo dicho anteriormente se hayan podido inferir dos posturas con respecto al tratamiento de la crisis ecológica. No obstante, es nuestro deber esclarecerlo ya que es el eje que vertebra toda esta toma de conciencia.

No han sido pocos los debates que han generado discordia en la toma de decisiones a la hora de abordar problemas ecológicos. De ahí que distingamos entre dos posturas radicalmente opuestas: la antropocéntrica y la ecocéntrica.

Mientras que la antropocéntrica se centra en reducir las consecuencias negativas de la explotación de los recursos naturales en la vida humana, la ecocéntrica pone especial énfasis en cuestionar las bases del desequilibrio ecológico precisamente porque el ser humano es comprendido como un miembro más de esa Naturaleza con mayúsculas de la que todos formamos parte. Naess va a teorizar sobre esta última perspectiva, diferenciando así entre “ecología profunda” y “ecología superficial”.

La visión de la ecología superficial o antropocéntrica concibe al hombre como “hombre en el ambiente” (Speranza, 2006, pág. 32), como separado de él, mientras que la mirada de la segunda no concibe al ser humano separado del medio en el que vive: de hecho, es comprendido como un elemento más que interactúa con ese ambiente. Es importante señalar que el interés de la ecología superficial de resguardar las especies está directamente relacionado con los recursos y reservas para el ser humano. En el caso de la ecología profunda no, el acento está puesto en la preservación de todo ser viviente por su valor intrínseco. De nuevo, en la ecología superficial, trata de evitarse que la especie humana esté en peligro, por contrapartida, en la ecología profunda, hay una prevención del malestar del planeta en su totalidad. Dicho de otro modo, la ecología superficial sigue los valores occidentales dualistas antropocéntricos que veremos un poco más adelante, y lo que busca la ecología profunda es una cosmovisión como alternativa a esta ontología mecanicista cartesiano-newtoniana, pues «la causa principal de los problemas

ambientales es nuestra desconexión psicológica o espiritual de la naturaleza” (Light, 2004, pág. 230)¹.

2.1.2 Ética ambiental como ontología ambiental

Con estas pinceladas vamos intuyendo que lo que la ecología profunda añora es poner en entredicho los modelos de pensamiento occidentales que se mueven a través de conceptos dicotómicos y mecanicistas, generando así un tipo de preguntas y respuestas práctico-técnicas a corto plazo. Hablamos de lo que resuelve la ecología superficial y también de lo que no está dispuesta a resolver. Ahora bien, esto no quiere decir que la ecología profunde rechace las preguntas de índole más técnica. Lo que quiere decir es que hay un paso previo que no deberíamos dar por sentado: la ontología que fundamentarán todas esas decisiones. Son esos presupuestos metafísicos los que cuestionaremos y veremos más adelante, sobre todo en el capítulo tres desde el enfoque fenomenológico. Por ahora diremos que el adjetivo “profundo” tiene que ver con esos interrogantes que parten de un punto desde el que otros no han zarpado, con aquello que se hace preguntas que otros no se han formulado. (Bodin, 1995, pág. 27), por ejemplo:

1. A: - ¡Enciende el gas!
2. B:- ¿Por qué?
3. A: - Porque vamos a hervir los porotos.
4. B: - ¿Por qué?
5. A: - Porque debemos cenar pronto.
6. B: - ¿Por qué?
7. A: - Porque debemos mantenernos sanos.
8. B: - ¿Por qué?
9. A: - Porque debemos hacer lo que nos hace felices.
10. B: - ¿Por qué?
11. A: - Porque la felicidad es nuestro deseo último.
12. B: - ¿Por qué? (Naess, 1995, pág. 205)

Puede partirse de preguntas técnicas como el ejemplo muestra, no obstante, es sustancial ser conscientes de los supuestos desde los que actuamos. Si procediéramos de la misma manera con el resto de cosas, probablemente advertiríamos que esta nuestra sociedad technoindustrial está repleta de absurdos que interiorizamos y llevamos a cabo aun sintiendo que hay algo que no está del todo bien.

¹ Citado de (Rodríguez, 2021, pág. 16)

«En consecuencia, la ecología profunda no sólo aborda asuntos vinculados con la contaminación ambiental o con la extinción de especies; más bien apunta a un cuestionamiento crítico de los supuestos ontológicos hasta ahora dominantes. Ello no significa que no esté preocupada por los problemas señalados en primer término; por el contrario, además de reconocerlos quiere darles el marco adecuado para su comprensión y solución global» (Speranza, 2006, pág. 35).

Así, decimos que una ética ambiental ha de estar basada en una ontología ambiental. Los problemas como la contaminación, degradación del suelo, etc., derivan de esta crisis ecológica regida por un modelo insostenible de sociedad. Si armamos una ética ecológica sobre los actuales supuestos metafísicos, estaríamos restringiendo el problema únicamente a un ámbito.

Para nuestro autor, el reconocimiento de valores intrínsecos a aquello que no consideramos que posee (síntoma de una visión dicotómica y utilitarista) es una intuición aristotélica que ha de respetarse basada, además, en el famoso lema kantiano que anuncia el no tratar a las personas como un medio. Por supuesto, es una versión extendida, ya que no es menester aplicarlo únicamente al ser humano, sino que establece un igualitarismo ecocéntrico.

«El objetivo de adentrarse en la naturaleza es darse cuenta de que uno mismo es indistinguible de la naturaleza en un nivel ontológico. (...) Lo que terminamos obteniendo con esta visión no es tanto una ética ambiental o una ecología política, sino más bien una ontología con implicaciones normativas. Las reglas, obligaciones o deberes que uno tiene hacia el medio ambiente son, en cierto sentido, obligaciones hacia uno mismo; en este caso, sin embargo, un sentido extendido de uno mismo como una parte indistinguible de la naturaleza» (Light, 2004, pág. 228)².

2.1.3 Modelos de pensamiento occidental mecanicistas

El marco desde el cual teorizamos, habiendo ya incidido en la necesidad de cuestionarse supuestos ontológicos, se debe, principalmente, a los dualismos subyacentes mediante los cuales el mundo funciona. Así, esta *Ecosofía* no sólo trata de resolver problemas específicos generados por la crisis ecológica, sino también y fundamentalmente, cuestionar este modelo de pensamiento occidental.

De este modo, partimos de la famosa dicotomía entre fe y razón, tratada fundamentalmente en la etapa medieval. No podemos dejar de tener en cuenta otra de las

² Citado de (Rodríguez, 2021, pág. 15)

grandes dualidades universales generadas gracias a Descartes, ese filósofo que veneraba la razón y del cual nos ha quedado, fundamentalmente, la célebre frase “pienso, luego existo”. Decimos que se trata de una afirmación dualista ya que al tener en cuenta como criatura pensante al ser humano, el cual puede conocer la *res extensa* a través de la *res cogitans*, se establece una gran distancia entre la naturaleza, desprestigiando así al resto de seres y considerándolos únicamente engranajes de una máquina.

La concepción newtoniana del mundo como un cúmulo de partículas sólidas, que son los átomos, y que además coexisten conjuntamente sin necesidad de darse ningún tipo de interacción, favorece también esta visión mecanicista. De esta mirada se desprende la percepción de que estas piezas agruparse al igual que las de una máquina sin la necesidad de haber un dinamismo interno entre ellas.

La idea judeocristiana de que Dios ofreció la Tierra a los humanos como soporte y disfrute ya comentada, también tiene una gran repercusión, pues sigue vigente tras el Siglo de las Luces, ese siglo en el que se nos prometió la liberación del Absolutismo político y del Dogma religioso precisamente mediante la razón todopoderosa.

No obstante, científicos como Darwin lograron demostrar que el ser humano es producto de la evolución, acercándose más a esta visión naessiana que estamos esbozando, pues los hace partícipes de la naturaleza. Sin embargo, el antropocentrismo persiste y prueba de ello son los mayúsculos problemas que se están dando en la biosfera.

El sentido de la crítica en torno al antropocentrismo radica en comprendernos como parte de la biosfera precisamente porque somos seres interdependientes que necesitan directamente de los sistemas de soporte de vida. Este mensaje ecológico es de carácter monista en el sentido en que nuestra vida está unida a la de la biosfera, nos conforma y, a su vez, la conformamos.

2.1.4 Ecofilosofía y *Ecosofía T*

El término “ecología profunda” es acuñado por Naess y recogido por primera vez en un marco referencial de manera académica en su famosa obra *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement*” (1973). Será años después, junto con George Sessions en la primavera de 1984, cuando articule el movimiento en ocho puntos pragmáticos. (Naess & Sessions) Esto nos servirá para hacernos un fiel retrato de lo que realmente versa esta filosofía.

- 1) El bienestar y el florecimiento de la vida humana y no humana en la Tierra son valores inherentes e independientes de la utilidad que nosotros como especie podemos darles.
- 2) Esta riqueza y diversidad de las distintas formas de vida que tienen un valor por sí mismas, contribuyen al crecimiento de la vida humana y no humana.
- 3) Los seres humanos no son poseedores de ningún derecho a reducir dicha diversidad salvo en el caso de que deseen satisfacer sus necesidades vitales.
- 4) La intervención humana sobrepasa la satisfacción de sus necesidades vitales. Es más, resulta excesiva y preocupante.
- 5) Para el florecimiento de la vida no humana se necesita una reducción sustancial de la población humana, la cual, a su vez, es compatible con su propio florecimiento.
- 6) Estos cambios requieren al mismo tiempo una transformación de las políticas que afectarán a lo económico, lo tecnológico y lo ideológico.
- 7) El cambio ideológico debe valorar la calidad de vida y no centrarse tanto en el estándar de vida.
- 8) Aquellas personas que comulgan con puntos ya mencionados, tienen una obligación directa o indirecta que trate de hacer efectivos los cambios enunciados.
(Speranza, 2006, págs. 29-30)

Esta *ecofilosofía* interroga sobre el lugar del ser humano en el mundo, en la naturaleza y, también, sobre qué límites deberíamos establecer con respecto a nuestra intervención en la biosfera.

Si bien es cierto que la filosofía naessiana puede interpretarse de dos maneras, donde la primera nos proporcionará más conocimiento como campo de estudio, nosotros escogeremos la segunda, la *ecosofía*³. Es decir, aquella que nos invita a la acción, a la toma de decisiones, ya que parece que la ecología no plantea principios capaces de orientarnos en las acciones de nuestro día a día, sino que describe dinámicas del mundo natural. Será cuestionándonos las premisas básicas desde las que contemplamos y entendemos el mundo en el que estamos instalados. “La ecología profunda, entonces, es

³ Concepto utilizado por primera vez en 1972 en la conferencia publicada bajo el nombre “The Shallow and the Deep: Long-Range Ecology Movements”.

una visión fundamental del mundo, pero al mismo tiempo llama a la acción inmediata” (Bodin, 1995, pág. 31).

Su etimología ya es de lo más esclarecedora: *oikos* —casa, hogar— y *sophia* —sabiduría—, es decir, un sistema elaborado personalmente que engloba las perspectivas geográfica, histórica, cultural y social de cada cual, para orientar, de este modo, las decisiones y acciones para con el medio ambiente. Su objetivo no es centrarse en una visión social únicamente o, por el contrario, individual, sino en una conjunción de estas. De esta manera podrá promoverse la coexistencia de los distintos modos de vida y culturas.

Es importante tener en cuenta que Naess no pretende que el grado de desarrollo de la *ecosofía* personal alcance el mismo nivel que la suya, un académico, puesto que cada uno tiene un modo de vida y unas condiciones distintas. Su *ecosofía* es la que él denomina “T”, haciendo alusión a Tvergastein, el lugar donde más se sentía en casa, que no debe confundirse con la ecología profunda, ya que la segunda es un movimiento social del cual ha sido activista y fundador, mientras que la primera versa sobre su *ecosofía* personal basada en su contexto. Ese ese contexto ecosófico, el de cada uno, el que descansa en posturas filosóficas con las cuales comulgamos cada uno de nosotros individualmente. Un claro ejemplo es la *ecosofía* de Naess, puesto que se apoyó en autores como Aldo Leopold, Henry Thoreau y su célebre Walden o John Muir. No sólo eso, sino que reclamaba raíces filosóficas en Leibniz, Spinoza, Schelling o Rousseau. En cuanto a la literatura, además de Thoreau, se aprecian matices de Aldous Huxley, D.H. Lawrence, Lev Tolstoi, Alain Ginsberg o Castaneda. Por si esto fuera poco, también se atisban cimientos religiosos basados en Gandhi, el budismo, el taoísmo, el brahmanismo, la cábala, los místicos cristianos o los sufíes. Aunque haya mucha literatura al respecto, lamentándolo mucho, la longitud de este trabajo no nos permite abordar todas estas temáticas por muy interesantes que nos resulten.

2.2 Una visión *gestáltica* de la realidad: experiencia espontánea, campo relacional y ejemplos

Ahora bien, para superar ese dualismo que se da entre el ser humano y la naturaleza que comentábamos antes, Naess, desde su *ecosofía* T, se va a centrar en la *Gestalt*. Este tipo de filosofía sostiene que lo principal de la conciencia no es el elemento sino la forma

total. No se refiere a estados de conciencia o a fenómenos, sino a formas que no pueden reducirse a la suma de elementos que las conforman. Puede aplicarse desde la visión fisiológica hasta la gnoseológica. Por esta razón el conocimiento no se alcanza desde datos sensibles aislados, sino mediante la percepción global del objeto en cuanto todo.

«Un ejemplo sencillo de *Gestalt* en un sentido ontológico es una melodía conocida. [...] Si una persona escucha una parte de una melodía que ya conoce, la experiencia espontánea que esa persona tiene es coloreada por sus actitudes hacia la melodía como un todo, y también por muchas circunstancias pasadas y presentes. Todas estas cosas van a formar ese suceso particular que es esa melodía: la experiencia espontánea de esa persona constituye una unidad o *Gestalt*. [...] Cuando escuchamos las notas de una canción que es muy conocida para nosotros, la experiencia espontánea que tenemos es muy diferente de la experiencia que tendríamos si nunca hubiésemos escuchado la canción: experimentamos esas pocas notas a partir de la influencia que nuestro conocimiento del todo -la melodía en su totalidad- ejerce sobre nosotros» (Naess, 1994, págs. 241-242).

Lo que es captado como un todo indivisible, puede ser fragmentado en partes cuando se hace el ejercicio de análisis. La experiencia espontánea lo es porque capta la realidad en su conjunto. Esta realidad se articula en un campo relacional que concede a cada manifestación dotarse de un sentido a partir de esa interacción con el resto de los componentes. Es por esta razón por la cual las individualidades son aparentes en tanto que constitutivas de una realidad integrada. Esta realidad *gestáltica* se interpreta a través de un análisis de estructuras abstractas. «La realidad, entonces, se da a través de contenidos concretos articulados *gestálticamente* e interpretables por medio del análisis de estructuras abstractas.» (Speranza, 2006, pág. 43)

Además de esta caracterización, en (Naess, 1994), se distingue entre relaciones de tipo interno y externo, precisamente para justificar su contraposición a este paradigma newtoniano-cartesiano. Las internas son aquellas en las que el cambio de una de las partes trae consigo un cambio esencial en otra de las partes de esa relación. Las relaciones externas, por su parte, son aquellas en las que, si se da un cambio en una de las partes, no produce una alteración significativa en el resto. Para ello nos pone dos ejemplos: uno con respecto a nuestro propio cuerpo y otro con respecto a nuestro número de teléfono. Si tomamos el segundo ejemplo, podemos decir que tenemos una relación de tipo externa con esos mensajes que recibimos y con ese número de teléfono. Sin embargo, lo que no podemos enunciar es que, si cambiamos de número, este cambiará nuestra esencia. Por

otro lado, la relación que mantenemos con nuestro propio cuerpo es de otra índole, ya que esta sí que cambiaría nuestra esencia si cambiamos de cuerpo.

La relación que tenemos con la naturaleza es interna, estamos íntimamente conectados con ella, es decir, no podemos vivir sin ella. Quizá esto provenga del famoso principio teórico naessiano⁴ “*Everything hangs together*”, todas las cosas vienen juntas, están relacionadas. Esto es la piedra de toque de su ontología relacional (Valera, 2019b). Dada esta relación entre las cosas Naess funda la Ontología *Gestalt*, la cual se encarga de pensar nuestros lazos con el mundo y con el resto, generando así una especie de interdependencia que se descubre cuando exploramos las grandes totalidades desde una visión relacional.

El núcleo de la Ontología *Gestalt* está en la idea de campo relacional, la cual se inspira en la ética y metafísica de Spinoza, sin embargo, no entraremos en esto. Lo que sí que mencionaremos es que dentro de este campo relacional no hay un sujeto separado de un objeto, pues la misma cosa puede tener propiedades distintas e incluso aparentemente contradictorias. El ejemplo que nos brinda es el siguiente: si metemos la mano derecha, la cual ha estado en aire frío, en un balde con agua, probablemente diremos que está caliente. De la misma manera, si metemos la mano izquierda en el agua, que no ha estado expuesta al aire, sentiremos frío. Entonces, ¿el agua está caliente o fría? (Naess, 1985a). Quizás Galileo nos dijera que el agua no es ni fría ni caliente puesto que no son cualidades reales de las cosas, sino cualidades secundarias. Sin embargo, Protágoras nos diría que el agua es caliente y fría a la vez, pues “la potencial frialdad o calidez del agua es el resultado de la interacción múltiple de factores como el agua, el aire, el espacio, la mano, etc. El agua —o cualquier otra cosa— encierra una infinidad de cualidades, pero nosotros sólo podemos percibir una pequeña gama de esa infinidad según se constituya la red de interacción de ciertos factores” (Speranza, 2006, pág. 47).

Naess también se sirve de otro ejemplo para ilustrar esta visión relacional que parte de la experiencia espontánea: si vemos un mismo árbol, una persona puede ver un contenido alegre de la realidad y otra todo lo contrario. Entonces, “¿es *realmente* triste o alegre? ¿Cómo pueden ser ambos el mismo árbol, si una persona dice triste y la otra alegre? Lo que está pasando es que se están comparando dos *gestalts*. Debido a que son dos contenidos diferentes de la realidad, triste puede ser un adjetivo apropiado para expresar

⁴ Remarcado sobre todo en (Naess, 1989).

una de las *gestalts* y alegre un adjetivo apropiado para expresar la otra” (Naess, 2005a, pág. 463). Este tipo de pensamiento nos ayuda a pensar la realidad desde el dinamismo y la comprensión, a diferencia del pensamiento perteneciente a la ciencia moderna. Así, escribe: “Las *gestalts* son más o menos completas. La más completa incluye la menos, pero una *gestalt* menos completa como unidad difiere de la misma *gestalt* cuando se integra en una *gestalt* más completa” (Naess, 2005a, pág. 461).

Lo que queremos decir con estos ejemplos es que en la ontología *gestáltica* no existen cualidades subjetivas u objetivas, más bien son entendidas como pertenecientes a contenidos concretos de la realidad. Esto no quiere decir que se trate de una concepción relativa de la realidad, ya que, como bien nos dice Andrea Speranza, “sostener, por ejemplo, que la torre Eiffel se encuentra a la izquierda del observador A no es una afirmación subjetiva sino relacional. La visión relacional es “objetiva”, en el sentido de que escapa a cualquier juicio de valor personal vinculado con la apreciación de gusto/disgusto, preferencias, etcétera” (Speranza, 2006, pág. 48). El aspecto sensorial, de esta manera, cobra un protagonismo sustancial al considerar a las propiedades secundarias como propiedades reales de las cosas, no hay una separación sujeto-objeto. La experiencia espontánea es una totalidad indivisible, es decir, *gestáltica*.⁵

«La experiencia es concebida como la aprehensión inmediata de la realidad, en la cual operan otros factores además del sensible, como los culturales, los psicológicos, los físicos, etc. La realidad, entonces, se da a través de contenidos concretos articulados *gestálticamente* e interpretables por medio del análisis de estructuras abstractas».

La idea de esta naturaleza *gestáltica* es la de rechazar cualquier dualismo subjetivo-objetivo, sustancia-atributo, sustrato-cualidad, que se le ha sido impuesto a la naturaleza a través de la ciencia y la filosofía. De hecho, dice que la crisis ecológica que vivimos puede ser una consecuencia de estas dicotomías, es una consecuencia de tratar las relaciones internas como externas.

«En efecto, el hecho de concebir la naturaleza en términos mecanicistas y como algo externo a nosotros, despojada de todas sus cualidades, posibilita fácilmente la implementación de prácticas abusivas y destructivas hacia ella. Esas mismas prácticas no serían implementadas -o al menos no tan fácilmente- en una concepción de tipo *gestáltico* en la cual la idea de interrelación introduce casi inevitablemente un sentido de respeto por

⁵ Este tema será tratado posteriormente con más profundidad desde un enfoque fenomenológico.

la integridad y la totalidad de la cual cada uno de nosotros también forma parte» (Speranza, 2006, pág. 50).

2.3 La Auto-realización

En este punto nos centraremos en una segunda parte que se orienta en torno a la realización individual hacia la realización planetaria.

Antes que nada, debemos adentrarnos en un concepto fundamental para la filosofía naessiana: la autorrealización. En el idioma del noruego, sería *selv-realisering*. Es importante destacar que el idioma del autor define mucho mejor ese concepto ya que revela un carácter de proceso continuo, siendo este uno de los rasgos fundamentales. Por tanto, en español sería algo así como “autorrealizándome” o “autorrealizándose”. Mostrada la incomodidad lingüística, utilizaremos la que hemos mencionado en primer lugar.

2.3.1 Las tres dimensiones de la autorrealización

Ahora bien, los usos más frecuentes de este concepto en sus trabajos, son tres, aunque muchas veces son indistinguibles: la autorrealización como la realización de un yo más amplio y profundo a través de la identificación con otros (Naess, 1985b); (Naess, 1989, pág. 171); (Naess, 1999), la autorrealización como realización de las potencialidades inherentes (Naess, 1989, pág. 141); (Bodin, 1995, pág. 29), la autorrealización como la norma fundamental (Naess, 1989, págs. 84, 120, 141, 197); (Naess, 1987, pág. 283)

2.3.2 La autorrealización como expansión del yo

El punto de partida en este proceso es el ego, pues se trata del ámbito más estrecho con el que el yo o *self* puede identificarse. Este ego que todos y cada uno de nosotros poseemos se ensancha hasta llegar a la identificación con otros comportamientos o experiencias e incluso llegar a hacerlos suyos. El término de identificación es primordial en la filosofía naessiana, pues no es un “proceso espontáneo no racional, pero tampoco irracional, donde el interés o los intereses de otros nos hacen reaccionar del mismo modo que reaccionaríamos si se tratara de nuestros propios intereses” (Naess, 1985b, pág. 261). No

es racional porque no requiere, necesariamente, de operaciones estrictamente intelectuales, y tampoco puede reducirse a ataques pasionales. Tampoco se trata de una generación de altruismo, pues esto implica una oposición entre el ego y el alter ego.

«Si uno realmente se expande para incluir a otras personas y especies y la naturaleza misma, el altruismo se vuelve innecesario. El mundo más grande se convierte en parte de nuestros propios intereses. Es visto como un mundo de potenciales para aumentar nuestra propia autorrealización» (Naess, 1989, pág. 9).

Aunque hablemos de ello en el punto tres sirviéndonos de las acciones bellas, diremos que la identificación es precisamente lo contrario, ya que hay un desdibujamiento entre el límite que separa al *self* del resto del mundo. Precisamente porque tiene un carácter procesual, se trata de un desarrollo que deberemos practicar durante toda nuestra vida. Para entender este proceso, Naess se sirve del siguiente ejemplo: “Usted se identifica con su madre, con su padre y con sus hermanos en el sentido de que los ayudaría del mismo modo como se ayudaría a sí mismo. Esta identificación puede extenderse mucho más allá de su familia: por ejemplo, sus amigos, sus vecinos y su país. También se puede extender a la totalidad de la humanidad. Pero no se detiene ahí. Usted puede identificarse con animales, con plantas y con otras formas naturales” (Naess, 1999, pág. 1).

Ese yo que comprende todo y con el cual se identifica, es el “yo ecológico”, que está estrechamente vinculado con la noción de madurez puesto que, a mayor grado, mayor capacidad de identificación. Esta expansión es similar a la *laetitia* de Spinoza, ya que cuanto más abarcativa se torna esa identificación y más disminuyen nuestras actitudes egocéntricas, más alegría sentimos. La alegría es, según el holandés, “el paso del hombre de una menor a una mayor perfección” (Spinoza, 1990, pág. 235)⁶, no pudiendo darse la una sin la otra. Así sucede con la identificación y con la expansión de nuestro ego.

2.3.3 Identificación y convivencia

Todo esto suena de maravilla, pero, ¿qué postula Naess en cuanto a la convivencia? Establece dos reglas, siendo la primera la de las necesidades vitales.

Esta primera regla nos habla sobre las situaciones en las que sería legítimo poner en riesgo o sacrificar a algún individuo o grupo de otras especies. De esta manera, limita el poder humano; la legitimidad de este poder cesa cuando lo hacen nuestras necesidades básicas.

⁶ Citado de (Speranza, 2006, pág. 57)

De ahí que distinga tres tipos. Las generales, que son aquellas biológicas necesarias para la conservación de la vida de cada especie; las específicas, que fluctúan en función de las características de la especie o comunidad; y, por último, las “necesidades”, que son aquellas que nos generan los sistemas de valores de la sociedad tecnoindustrial consumista, aquellas que desdibujan los otros dos tipos de necesidades.

La segunda regla es la de la cercanía: brinda una jerarquía de prioridades que hay que mantener además de mostrarnos una pauta a través de la cual guiarnos cuando nuestros intereses entren en conflicto con los de otras comunidades o especies. Esta orientación será hacia aquellos más próximos geográfica o culturalmente. Naess lo muestra a través de la imagen de los círculos concéntricos, que variarán con arreglo al contexto cultural de cada uno.

Siguiendo en esta línea, el noruego establece una relación entre el yo o ego estrecho y el Yo o Ego expansivo, donde el yo estrecho es el yo al que nos hemos estado refiriendo con anterioridad, y el Yo expansivo remite a cierta unicidad de carácter ontológico. Por ejemplo, en (Bodin, 1995, pág. 30), identifica este Yo con el tao chino.

«Esta aparente dualidad entre los individuos y la totalidad es contenida por lo que llamo Yo y los que los chinos llaman Tao. Muchas personas en la ecología profunda han tenido alguna vez la sensación de estar conectadas con algo más grande que su ego, su nombre, su familia o sus características específicas».

En (Naess, 1985b, pág. 260), utiliza la noción hindú de *atman*, y así, nos dice: “Uno de los términos centrales en la filosofía hindú es *atman*. Hasta este siglo, fue principalmente traducido como “espíritu”. Es un término con connotaciones y ambigüedades similares a la noción de “yo”, analizado por William James y otros filósofos occidentales.”

Resquicios del budismo, como hemos dicho antes, también se aprecian. Sin embargo, la idea de unidad en la diversidad es inspirada por Spinoza. Lo que se pretende transmitir con esto es que no importa la distancia histórico-cultural, sino la relación entre individualidad y totalidad. Esa autorrealización personal a través del yo es distinta, como hemos dicho varias líneas atrás, en cada individuo. Si concebimos la *res extensa* como algo ajeno al yo, no habrá un paso al Yo expansivo, y es perfectamente respetable para Naess. Sin embargo, si nuestra capacidad de identificación se expande y, por ende, el yo, más se experimentará la sensación de pertenecer a una totalidad.

2.3.3 Del yo estrecho al Yo Expansivo

En este punto hablaremos de la segunda interpretación de la autorrealización: aquella que tiene que ver con la autorrealización como desarrollo de las potencialidades. No obstante, cabe señalar que esta visión no sólo atañe al ser humano, puesto que habríamos caído precisamente en lo que Naess quería evitar. La geología, como ejemplo de evolución y desarrollo, tiene algo básico, el concebirla como un gran Todo. Los vegetales y animales han de satisfacer necesidades y estar en ciertas condiciones atmosférico-climáticas que se adquieren gracias a la constante interacción de los componentes naturales. Por tanto:

«La *ecosofía* no considera la vida como una condición biológica determinada sino como un proceso integrado y en evolución permanente, en el cual sólo una parte de los elementos integrantes posee ese estado biológico, posible gracias a la interacción constante con los componentes denominados inorgánicos» (Speranza, 2006, pág. 65).

El concepto de potencialidad, para Naess, será algo parecido a un talento o capacidad que aún no ha salido a la luz pero que, sin embargo, se halla en nosotros. La orientación de este concepto no tiene nada que ver con las potencialidades valoradas en la sociedad tecno-industrial, pues este modo de entenderlo conllevaría que la autorrealización fuera la realización del ego estrecho y, por tanto, presupondría una visión atomista que estamos tratando de evitar. Las consecuencias son una actitud individualista y competitiva. Es decir, lo que actualmente sucede. El enfoque ecosófico, por contrapartida, pretende plantear la autorrealización en tanto que realización de potencialidades inherentes sin abandonar, por supuesto, el estudio en particular de cada especie, aunque de eso se encargarán aquellos que estén especializados en la materia.

Por otra parte, esta autorrealización como desarrollo de nuestras potencialidades, acarrea un aumento de alegría como ya hemos dicho siguiendo a Spinoza. Sin embargo, no se trata de entenderlo como un utilitarismo hedonista, pues el fin último no es la alegría, sino la autorrealización que tiene como consecuencia esto primero.

Sin embargo, “¿cómo se establece el entrelazamiento entre la realización de las potencialidades de un espécimen determinado y la totalidad que representa la vida?” (Speranza, 2006, pág. 68). Existen dos dimensiones: la profunda u ontológica, en la que la totalidad se manifiesta de distintas formas, y la aparente o de las individualidades, en la que se muestran las diferentes manifestaciones de la realidad. De esta manera, si un

espécimen X desarrolla las potencialidades inherentes a su individualidad, se desarrollará la vida como unidad, también, a través de ellas. Ahora bien, si las individualidades son manifestación de una unidad ontológica subyacente, entonces nuestra posibilidad de avance estará ligado a la autorrealización del resto, ya que todos somos la misma unidad. Esto tiene una gran influencia de la escuela india no dualista, la *Advaita Vedānta*, liderada por el filósofo hindú Ādi Śaṅkara del siglo VIII, quien postulaba que la Conciencia Pura era la única realidad y las múltiples formas que existen en el mundo, incluido el ser humano, son una con ella. Así, Naess nos dice: “Yo creo en la *Advaita* (la no dualidad), yo creo en la unidad esencial entre el hombre y todo lo que vive. Por lo tanto, creo que si un hombre gana en espiritualidad todo el mundo gana con él, y si un hombre pierde espiritualidad, entonces, por extensión, todo el mundo pierde también” (Naess, 1987, pág. 233).

No obstante, el actual sistema socioeconómico hace que, en muchos lugares, las personas sean tratadas como materias primas y las potencialidades quedan totalmente anuladas. Por este motivo, la autorrealización es muy complicada incluso de imaginárnosla dentro de este panorama.

2.3.4 La autorrealización como norma de vida

El problema de las éticas holistas ecológicas o ecocentristas es el posible olvido de las individualidades de cada forma de existencia que lo componen, aunque es innovador en tanto que trata de romper con el marco teórico-conceptual tradicional que hemos expuesto con anterioridad. Su pionero fue Aldo Leopold y, en su famoso ensayo, *La ética de la tierra*, declara la urgencia de cambiar «el rol del Homo sapiens, de conquistador de la comunidad de la Tierra a simple miembro y ciudadano de ella. Esto implica respeto por sus prójimos-miembros y también respeto por la comunidad en cuanto tal” (Leopold, 1998, pág. 63). La *ecosofía T* va más allá de la mera resolución problemática con arreglo a la calidad de vida humana. Es decir, coincidiendo con Leopold, se debe resarcir el valor intrínseco de todas las formas de existencia, lo cual sólo es posible mediante la autorrealización.

«Necesitamos cambiar nuestra sociedad, nuestro estilo de vida, y para eso necesitamos nuevos valores y normas que acompañen y guíen ese cambio» (Naess, 1989, pág. 63).

Como hemos dicho, esto sólo es posible a través de una ética basada en una ontología ambiental que nos ayude a entendernos a todos como parte de lo mismo, donde no haya estratos. Los autores como Luciano Espinosa Rubio, según se nos dice en (Speranza, 2006, pág. 80), rechazan este enfoque, acusándole de legitimar ese principio en una presunta lectura igualitarista spinoziana. Sin embargo, vamos a anunciar las confusiones y a tratar de resolverlas.

La primera crítica es entender que en el ámbito práctico Naess sostiene un igualitarismo hasta el final, o hasta áreas que realmente no abarca. Asimismo, tampoco puede pasarse por alto la diferencia entre el ser humano y el resto de seres vivientes. Puesto que, si yo fuera atacado, habría que aplicar el principio de cercanía del que hemos hablado líneas atrás, teniendo en cuenta también el de las verdaderas necesidades. Es evidente que, aunque el propuesto sea esta igualdad, no implica que no haya diferencias cualitativas entre los que lo componen. Sin embargo, esto no ha de concederle más valor al ser humano que a otras especies, haciendo así una jerarquización. Los seres humanos primarán sus necesidades vitales por el principio de cercanía, no por una supuesta superioridad. Aun así, el ser humano es el único consciente de este proceso de autorrealización y reflexión, por esta razón debemos asumir alguna clase de responsabilidad con nuestra conducta hacia otros.

«En la práctica, tenemos, por ejemplo, una mayor obligación con aquello que está más cerca de nosotros. Esto implica deberes que a veces implican matar o herir a no humanos. (Naess, 1984a.) Pero es un asunto serio cuando los animales se someten a experimentos dolorosos para probar los productos químicos utilizados, por ejemplo, en colorantes alimentarios. Los seres humanos están más cerca de nosotros que los animales, pero no existe ninguna necesidad humana vital insatisfecha que impulse la industria cosmética alimentaria. [...] Las dimensiones de las necesidades periféricas de los humanos deben compararse con las necesidades vitales de otras especies, si hay un conflicto» (Naess, 1989, págs. 70-71).

2.3.5 Sistematización lógica de la *ecosofía T*

En el último capítulo de *Ecology, Community and Lifestyle*, Naess presenta una sistematización de su *ecosofía T* y una de sus tantas derivaciones lógicas posibles. Se trata de una derivación lógica y no de una jerarquía valorativa. Esta *ecosofía* está formulada

en un nivel T_0 , es decir, que su precisión es muy baja y una posible acusación de falsedad podría ser inaceptable. Estas hipótesis representan la normatividad en la que se basa, no el completo desarrollo, ya que muchos científicos o muchas creencias extendidas se cimientan en enunciados que no revelan las hipótesis que le subyacen.

Las hipótesis de la *ecosofía T*, por su parte, pueden ser revisadas y modificadas si la situación lo requiere. Y, las normas, son preceptos que inducen a actuar o pensar de una manera determinada. Son guías para encauzar las decisiones que tomamos, teniendo en cuenta el contexto histórico-político-cultural.

El esquema es el siguiente:

N1: ¡Autorrealización!

H1: A mayor autorrealización alcanzada por alguien, más amplia y profunda es la identificación con otros.

H2: Cuanto mayor es el nivel de autorrealización alcanzado por alguien, más depende su sucesivo incremento de la autorrealización de los otros.

H3: La autorrealización completa de alguien depende de la autorrealización de todos.

N2: ¡Autorrealización para todos los seres vivos!

H4: La diversidad de vida incrementa las potencialidades de la autorrealización.

N3: ¡Diversidad de vida!

H5: La complejidad de la vida incrementa las potencialidades de autorrealización.

N4: ¡Complejidad! H6: Los recursos de vida en la Tierra son limitados.

H7: La simbiosis maximiza la autorrealización de las potencialidades en condiciones de recursos limitados.

N5: ¡Simbiosis!

H8: La autosuficiencia local y la cooperación favorecen el incremento de la autorrealización.

H9: La autonomía local incrementa las posibilidades de mantener la autosuficiencia local. H10: La centralización reduce la autosuficiencia y la autonomía.

N6: ¡Autosuficiencia local y cooperación!

N7: ¡Autonomía local!

N8: ¡Descentralización!

H11: La autorrealización requiere la realización de todas las potencialidades.

H12: La explotación reduce o elimina las potencialidades.

N9: ¡No a la explotación!

H13: La sujeción reduce las potencialidades.

N10: ¡No a la sujeción!

N11: ¡Todos tienen iguales derechos a la autorrealización!

H14: Las sociedades de clases niegan la igualdad de derechos para la autorrealización.

N12: ¡No a las sociedades de clase!

H15: La autodeterminación favorece la autorrealización.

N13: ¡Autodeterminación!

Está organizada en cuatro niveles encargados de recoger las hipótesis y normas. En este trabajo no entraremos en el desarrollo de todas estas cuestiones, aunque muchas de ellas ya han sido y seguirán siendo explicadas. Ahora bien, se aprecia con claridad la idea de que la autorrealización es una norma fundamental en la cual hay que respetar la complejidad, la diversidad y entender la simbiosis como posibilidad de realización de nuestras potencialidades conjuntamente. Más aún en este estado de crisis actual. Esto nos conduce al ámbito práctico en el que se propone un modelo ideal de comunidad local. Para ello hay que realizar cambios en la estructura política, tecnológica, social, económica y educativa. En este trabajo se darán unas pinceladas y herramientas sobre cómo poder cambiar el nivel educativo.

Quizás se vería reducido el nivel material, sin embargo, la calidad de vida aumentaría notablemente. La actitud cooperativa fomentaría la autorrealización personal de las potencialidades inherentes y, por tanto, del planeta en general. Naess era consciente de la dificultad que suponía el cambio, pues, el poder estuvo depositado en las instituciones políticas estatales mientras que ahora se ubica en los grandes monopolios económicos cuyas finalidades no son, por supuesto, la consolidación de la equidad social ni la conservación de la naturaleza. Su búsqueda radica en la norma de la autorrealización para derivar en un modelo comunitario sostenible.

Capítulo 3: Acciones bellas en la ecología profunda desde un enfoque fenomenológico

3.1 La fenomenología como metodología: Husserl, Merleau-Ponty y Arne Naess

En este punto nos centraremos en la crítica de Naess a la ciencia moderna, similar a las de Husserl y Merleau Ponty, para dar paso al enfoque con el que el noruego considera que deberíamos tratar este asunto del ecologismo: la fenomenología. Nuestro autor hace una crítica severa a lo que la ciencia moderna denomina “objetivo”, ya que esto únicamente atañe a fórmulas matemáticas o a símbolos que se obtienen a través del método científico.

3.1.1 Naess y Husserl: una crítica a la ciencia objetivadora

Esta articulación entre fenomenología y *ecosofía T* es un diálogo entre mundo de la vida, fenomenología y Ontología *Gestalt*. En primera instancia nos serviremos de la perspectiva husserliana (Husserl, 1991) con respecto a la actitud objetivadora de la ciencia moderna. Como ya hemos señalado, la actitud galileana de matematizar la naturaleza, tenía como consecuencia que toda cualidad sensible debía poseer un índice matemático obtenido y medido a través del método científico. Esto para Husserl significaba un doble olvido, ya que, por un lado, se desatendía el mundo de la vida y, por otro, se abandonaban las preguntas fundamentales. Este paradigma positivista no dejaba de abrir una brecha entre el sujeto (yo) y el objeto (el mundo). Sin embargo, el enfoque fenomenológico sugirió un cambio de perspectiva, pues trató de aunar esta escisión o, más bien, de recuperar la mirada de la antigua Grecia, donde el mundo y las personas en él experimentaban el mundo de la vida, una realidad viva que la fenomenología quiso investigar.

«Un historiador no puede, por ejemplo, ocuparse de la historia griega antigua sin atender a la vez a la geografía física de la antigua Grecia, ni puede ocuparse de su arquitectura sin tomar en consideración la corporalidad de las edificaciones, etc, etc. Todo esto es hartamente evidente» (Husserl, 1991, pág. 326).

Así que el mundo de la vida es todo ese ámbito de experiencias, es reconocer las raíces de los objetos. Sin embargo, las ciencias empíricas han olvidado ese suelo, esa historia en la que nacen los problemas, los conceptos.

«El “mundo de la vida” concierne a “[t]odo el ámbito de las experiencias, orientaciones y acciones cotidianas a través de las cuales los individuos persiguen sus intereses y asuntos manipulando objetos, tratando con personas, concibiendo planes y llevándolos a cabo» (Schutz, 1962, pág. 150)⁷.

Además, han dejado huérfano al sentido de la dirección europea, han descuidado las preguntas que deben hacerse para comprender su destino histórico.

Para Husserl, esta matematización de la naturaleza y esta tecnificación de la ciencia que vino de las manos de Galileo, Descartes y Bacon, dejó tres secuelas: en primera instancia, el cambio en la concepción de la naturaleza se tomó como “lo que realmente es”⁸, lo cual implicó una desacreditación e inexistencia de lo que de hecho existe más allá de ese margen; en segundo lugar, nuestra manera de experimentar las cosas degeneró en meras apariencias “subjetivo-relativas”; por último, este método científico rompió inevitablemente con las creencias y las actividades precientíficas.

Husserl considera que la ciencia, ya sea en el aspecto teórico ya sea en el práctico, está inevitablemente sumergida en lo que él llama “mundo de la vida”. Sin embargo, desde su conferencia de La crisis de las ciencias europeas (Husserl, 1991, págs. 323-358), nos señala que las “ciencias de hechos” han dejado de lado esas preguntas esenciales sobre el sentido de la vida humana por no darse cuenta de que ellos mismos también están inmersos en el “mundo circundante” y no pueden escapar de él.

«Pero el investigador de la naturaleza no se da cuenta de que el fundamento permanente de su trabajo intelectual, un trabajo a pesar de todo subjetivo, es el mundo circundante de vida, un mundo en todo momento presupuesto como suelo, como el único campo de trabajo en el que todas sus cuestiones y todos sus métodos de pensamiento tienen sentido.» (Husserl, 1991, pág. 353)

A este respecto, diremos que es interesante ver cómo el propósito de Husserl estaba marcado, podríamos decir, por su propio mundo circundante. En palabras de Chillón (Chillón, 2016, págs. 113-114):

«Probablemente, aún se pueda insistir más en que el interés y la motivación de Husserl fue profundamente moral, de modo que La crisis de las ciencias europeas puede ser

⁷ Citado de (Rodríguez, 2021, pág. 21)

⁸ Estamos siguiendo (Rodríguez, 2021, pág. 22).

entendida no tanto como epígono y consecuencia moral de sus escritos primeros, sino como la explicitación de esta convicción ética: volver a las cosas mismas para volver al hombre y sus valores, a fin de dotar a la cultura europea de razones teóricas que permitan elegir la paz a la guerra, la cordura a la barbarie, la convivencia al terror, y así poder restaurar el orden del mundo».

Retomando el tema que nos concierne, Naess cuestiona si esta “ciencia objetivista” tiene la capacidad de proporcionarnos una buena descripción de la naturaleza, es decir, una profunda y comprensiva. ¿Cuál es el fallo de esta descripción objetiva de la naturaleza dada por esta ciencia de hechos? Más que las respuestas que esta última aporta, Naess sospecha que lo problemático se halla en la *designación*, es decir, en el propio enfoque, pues lo considera valioso pero insuficiente, ya que “ni el mundo ni la naturaleza se mantienen” (Naess, 1989, pág. 49), no pueden dar parte de las relaciones de interdependencia que se dan en la ecosfera, únicamente referencias útiles para la descripción matemática.

«Los filósofos y los científicos han intentado proporcionar descripciones comprensibles de las cosas en sí mismas, descripciones absolutamente independientes de su comprensión a través de los sentidos [...]. Creo que podemos decir con seguridad que todos los intentos han fracasado y que es la formulación del problema la que falla» (Naess, 1989, pág. 48).

Es por esto por lo que el noruego propone ese “volver a las cosas mismas”, volver a la “experiencia espontánea del mundo de la vida” para comprender no las cosas mismas sino la “red de relaciones” que se dan entre ellas inexorablemente. Esta experiencia espontánea que precede a la reflexión, está muy relacionada con la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty.

3.1.2 Merleau-Ponty y Husserl: una revalorización de la experiencia

El discípulo de Husserl, como no podía ser de otra manera, revaloriza la experiencia mediante la fenomenología y, del mismo modo, critica la ciencia deductiva.

La ciencia manipula las cosas y renuncia a habitarlas. Saca de ellas sus modelos internos, y operando con esos índices o variables las transformaciones que su definición le permite, no se confronta sino de tarde en tarde con el mundo actual (Merleau-Ponty, 1964, pág. 9).

Al igual que Husserl, Merleau-Ponty tiene un sentimiento de añoranza que parece decirnos “cualquier tiempo pasado fue mejor”. Ambos hacen un reclamo, cada uno a su modo, de la antigua manera científica de proceder, ya que “la ciencia clásica conservaba el sentimiento de la opacidad del mundo, al que pretendía alcanzar con sus construcciones; he aquí por qué se creía obligada a buscar un fundamento trascendente o trascendental para sus operaciones”. (Merleau-Ponty, 1964, pág. 9). Quizá la imperativa necesidad husserliana de regresar a aquella época en la que se experimentaba y vivía el “mundo de la vida”, tenga un significado muy parecido al de su discípulo, puesto que consideraba necesario “que el pensamiento de ciencia [...] se vuelva a situar en un hay previo, en el sitio, en el suelo del mundo sensible y del mundo trabajado, tal como está en nuestra vida, para nuestro cuerpo”. (Merleau-Ponty, *El ojo y el espíritu*, 1964, pág. 11)

Esta revalorización de la experiencia directa no está reglada por modelos científicos o normas abstractas. Esto es así justamente para que el individuo logre construir su propio significado desde su corporeidad: “Porque puede cerrarse al mundo, mi cuerpo es asimismo lo que me abre al mundo y me pone dentro de él en situación” (Aho & Aho, 2009, pág. 1). En este significado podemos encontrarnos sensaciones físicas, sentimientos, etc., que dan forma a la ontología de cada uno, a su forma de ser y habitar en el mundo.

«Ser una consciencia o, más bien, ser una experiencia es comunicar interiormente con el mundo, el cuerpo y los demás, ser con ellos en vez de ser al lado de ellos» (Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 1993, pág. 114).

Según James Aho y Kevin Aho, esta visión de Merleau-Ponty hunde sus raíces en la distinción que Husserl confecciona entre *Körper* y *Leib*, siendo *Körper* una referencia a nuestro cuerpo fisiológico, neurológico y esquelético, (es decir, lo que Descartes concibe como cuerpo y lo que está sujeto a la investigación científica), y siendo *Leib* “mi cuerpo en particular, mi vida aquí y ahora, lo que soy como persona volitiva y sensible. Es lo que veo, pienso, y recuerdo acerca de mi propia piel y huesos, y cómo me siento acerca de ellos” (Aho & Aho, 2009, pág. 1). El mensaje que nos quieren transmitir tanto Husserl como Merleau-Ponty, es que aunque útiles y precisas, las métricas objetivas de *Körper*, como por ejemplo la presión arterial, la ingesta calórica o los perfiles de lípidos, son insuficientes a la hora de capturar las experiencias cotidianas como el estrés, el apetito o

el dolor en el pecho. Es decir, “la medición científica del cuerpo, en otras palabras, pasa por alto la experiencia real vivida de la encarnación” (Aho & Aho, 2009, pág. 1).

Mientras que para Descartes el cuerpo representa pasividad, para Merleau-Ponty el cuerpo es inteligente, pues se halla enredado con la mente, no están separados. En este sentido, también nos podemos apoyar en Gilbert Ryle (1967) y su famosa obra *El concepto de lo mental*, donde nos muestra, de manera innovadora, la profunda conexión entre mente y cuerpo, entre ese saber teórico y ese saber práctico. El cuerpo es, entonces, para Merleau-Ponty, algo hábil capaz de responder de manera aguda y sosegada a un mundo preñado de significado. Tanto es así que es imperativo plasmar esta afirmación de la que el discípulo dejó constancia: “es a través de mi cuerpo que voy al mundo” (Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 1993, pág. 330). Y haciendo eco de esta otra afirmación “todo mi cuerpo ya está entretejido a la perfección con el mundo” (Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 1993), diremos que esta conexión es tan profunda que podemos sentir nuestros miembros corporales aun habiendo sido amputados. Así pues, los denominamos “miembros fantasmas” e incluso no contando con una realidad visible, le damos una realidad ontológica capaz de sentirse.

«Al negociar una acera abarrotada, por ejemplo, abrir la puerta de mi oficina o entrar y salir de mi coche, todo mi cuerpo ya está entretejido a la perfección con el mundo» (Aho & Aho, 2009, pág. 2).

3.1.3 Naess y Merleau-Ponty: la corporeidad como condición de apertura al mundo

Hecho el paralelismo entre Husserl y Merleau-Ponty, ahora podemos ver con más claridad cómo esto enlaza con la perspectiva naessiana. Es a través del cuerpo desde donde podemos penetrar en las necesidades esenciales de ser y estar en el mundo, de habitarlo y de interactuar con él, adivinándonos como una parte que está inmersa en este. Los seres humanos estamos capacitados para cultivar nuestro “self ecológico”, lo cual, a su vez, nos capacita para situarnos corporalmente en el mundo. Es gracias a esta corporeidad por lo que podemos no sólo relacionarnos con el otro o comprenderlo en términos de otro objeto u “otro-yo”, sino que además nos habilita para conocer ese “otro” en conexión con mi propio *self* y, a su vez, como perteneciente a una totalidad. De esta manera y no de otra podremos tomar conciencia del mundo y de todo lo que nos rodea. Es decir, a partir de la intercorporalidad y participando del movimiento de la vida.

Tanto para Naess como para Merleau-Ponty, captamos el mundo en términos de totalidad, lo cual se traduce en una doble relación interna; entre mente y cuerpo y entre mi *self* encarnado y el de los demás. Esta doble relación es más bien una sola, precisamente por esa manera de captar en términos de totalidad.

Es interesante ver que este *self* ecológico posee cierta sinonimia con el self-en-movimiento, el cual viene definido por el proceso de identificación. Es decir, cuantas más experiencias y contacto con la naturaleza, más experiencias *gestálticas* podremos desarrollar, pues son precisamente esas vivencias las que nos ayudan a alzar la mirada más allá de nuestros propios zapatos y a labrar una relación de cuidado con el ambiente tanto dentro como fuera de nosotros mismos. A su vez y a modo de apunte, diremos que esto guarda cierta relación con Heráclito, ya que, como el propio Naess escribe, “debemos familiarizarnos con una comprensión como cercana a la de Heráclito: ‘cada cosa fluye’ y debemos abandonar posiciones fijas, puntos sólidos para retener las relativamente simples relaciones de interdependencia” (Naess, 2002, pág. 50). También traemos a colación cierto paralelismo con Epicuro, puesto que “cuando Epicuro afirma que “no libera la turbación del alma, ni procura una alegría real ni la existencia de las más grandes riquezas, ni la estima, ni la consideración entre la multitud, ni ninguna otra cosa que proceda de motivos indefinidos” (Epicuro, 135 US), apela sobre todo a una visión de la naturaleza que pretende ser universal y compartida” (Velayos, 2009, pág. 104). Además, la perspectiva griega de concebir la *eudaimonía* se corresponde, como sigue diciéndonos Carmen Velayos Castelo, con un florecimiento del ser, lo cual nos recuerda en cierto modo a la perspectiva naessiana.

Justamente porque “la imagen científica es una visión de estructuras abstractas que no tocan la experiencia espontánea” (Naess & Rothenberg, 1993, pág. 155), necesitamos de una Ontología *Gestalt* para pensar nuestra interconexión con el mundo y los otros. Necesitamos de una Ontología *Gestalt* porque abre paso a la valoración de la riqueza y plenitud de colectivos ecológicos desde las relaciones constitutivas entre el *self* ecológico, el mundo circundante y la vida no humana. Esta red de relaciones no concibe nada como aislado, o como vecinos en un bloque de pisos que interactúan de vez en cuando, sino como un profundo entrelazamiento, el cual se da gracias a la experiencia corporal, pues no es que habitemos un cuerpo, es que somos un cuerpo. En lenguaje de Merleau-Ponty, “mi cuerpo es mi poder general de habitar todos los medios del mundo” (Merleau-Ponty, Fenomenología de la percepción, 1993, pág. 325). Este encuentro corporal es el que nos

concede el diálogo con las cosas que nos rodean. Es más, en este diálogo permanente, Naess está convencido de que no hay una proyección de nuestra mente hacia la naturaleza. Esta sonoridad del mundo es una propiedad de las cosas, tanto de nosotros como de los paisajes que habitamos y de los que también formamos parte.

«Como aquí nunca hay prisa, los objetos tienen muchas oportunidades para hablar conmigo. Se equivocan las personas que creen que yo soy particularmente sensible aquí. Es simplemente que los alrededores y los objetos contenidos en ellos hablan mucho más claramente» (Naess, 2002, pág. 22).

No obstante, hay cierta distancia entre Naess y Merleau-Ponty, ya que no se trata de que la “realidad en sí” se muestre a los distintos sujetos con diferentes perspectivas, sino que distintas personas tienen acceso a diferentes partes de una realidad insondable. No se trata del proceso de “organización espontánea” que Merleau-Ponty describe en *La fenomenología de la percepción* pensando al sujeto como una “tabula dinámica” en la que: “1) los estímulos acceden a los órganos sensoriales y al sistema nervioso central; 2) los estímulos se quedan sometidos a complejos y tal vez desconocidos procesos de organización; 3) el sujeto de tal proceso experimenta algo, por ejemplo, un árbol frente a él” (Bugallo, 2015, pág. 164). De lo que nos habla Naess en su ontología *gestáltica* no es de una organización de estímulos anteriores por parte del sujeto, sino de una entrada directa a la realidad en una experiencia espontánea. No obstante, nos servimos del “conocimiento estructurado socialmente y del pensamiento abstracto” (Bugallo, 2015, pág. 164), ya que de lo contrario no podríamos actuar adecuadamente.

3.1.4 Conclusión: una ecología fenomenológica

Ahora bien, salvadas las distancias, diremos que lo que nos interesa es la perspectiva desde la cual se plantea las cosas este pensamiento inaugurado por Husserl, así podemos decir que la fenomenología suscita una ontología ecológica, esto es, relacional.

«La fenomenología filosófica (inspirada más o menos por la obra de Edmund Husserl) también intenta dar una descripción de lo inmediatamente aprehendido y del acto mismo de autoaprensión. Los puntos de vista fenomenológicos son valiosos para el desarrollo de la conciencia de un contenido no instrumental, no utilitario de la experiencia inmediata de la naturaleza» (Naess, 1989, pág. 49).

Es por esto por lo que esta ecología, al fundarse en la experiencia espontánea, podría entenderse como una “ecología fenomenológica” que “debe ser sensible a todas las

relaciones vividas e interconexiones, examinando y describiendo las maneras en que las cosas, las formas vivas, las personas, los acontecimientos, las situaciones y los mundos se unen para hacer un todo ambiental y humano” (Seamon, 1993, pág. 16).

Esta inspiración en la fenomenología que también bebe del budismo y de Spinoza, nos invita a defender una forma de vida en la que no hay cabida para el retiro o el rechazo del mundo, más bien todo lo contrario: es un abrazo permanente a las diversas formas de vida comprendidas como un microcosmos cooperativo de un ecosistema que lo abarca todo.

3.2 El papel sustancial de las acciones bellas en la crisis ecológica

Tras esta introducción al pensamiento naessiano y ese contexto ecofilosófico que conecta con el prisma fenomenológico en el que se hace una crítica potente a la ecología superficial y a la manera en la que la ciencia opera y nos presenta las cosas, nuestro siguiente objetivo se trata del interés principal de este trabajo: las acciones bellas en la crisis ecológica. No obstante, previamente vamos a profundizar un poco más en algunos conceptos que ya hemos explicado líneas atrás.

3.2.1 Profundizando: *self* ecológico, identificación y autorrealización

El punto de partida de nuestra exposición será la *auto-realización* como desarrollo del *self ecológico* o el *self maduro* que se distingue por haber expandido su *ego* (o *self*, o *uno mismo*) con minúscula hacia la realización del *Ego*, *Self* o *Uno Mismo* con mayúscula que se caracterice por ser relacional, como formando parte de un ecosistema.

Así se hará consciente de que su bien personal está inevitablemente ligado al bien de todas las partes, ya que forma parte de un todo. Como nos dice Luca Valera (2018), este concepto de *auto-realización* está ligado al proceso del desarrollo del ser, el cual comienza su andadura instalado en un ser individual que poco a poco se despega de su ego, pasando así a ser un ser social, hasta alcanzar ese *self ecológico* del que hablábamos. El camino que debemos seguir para alcanzar esto es la identificación con otros seres vivientes, donde se incluyen no sólo individuos o colectivos, sino también paisajes.

«Con el fin de captar esta nueva ontología relacional –que a nivel antropológico se traduce por la idea de un “*self ecológico* o relacional”– es necesario cambiar nuestra visión epistemológica por medio de un proceso de identificación (Valera, 2018a), es decir, “un proceso en el que las relaciones que definen la unión se

expanden para abarcar más y más. El “self” crece hacia el ‘Self’” (Naess, 1989, pág. 56)» (Valera, 2018b, pág. 148).

Cuando experimentamos la identificación con los otros seres, lograremos de expandir el cuidado de nosotros mismos hacia una visión ecológica, hacia un *self* relacional. En ese sentido, “la identificación es el camino a la *auto-realización*, el proceso por el cual uno desarrolla su ‘Self ecológico’” (Diehm, 2007, pág. 2)¹⁰ Así podremos entender mejor la razón por la cual la idea de “identificación-como-pertenencia” (que es la traducción en el nivel epistemológico de la idea antropológica de habitar, supone un punto de inflexión según piensa Naess. Como nos dice (Diehm, 2007), es la fuente misma de todo conocimiento epistemológico, ontológico, antropológico y discurso ético.

Entonces, diremos que esta *auto-realización* implica no sólo la idea de realización de un *yo* más profundo y amplio mediante la identificación con otros seres, sino que además da pie a la realización de las potencialidades inherentes. Esa identificación con otras formas de vida requiere de una empatía emocional, la cual no ha de ser necesariamente racional o irracional. Así, Alicia Bugallo escribe (Bugallo, 2015, pág. 147):

«Este ponerse en el lugar del otro, o identificación, puede extenderse a otros seres humanos más allá de los integrantes de mi círculo familiar inmediato, hacia vecinos, amigos, extranjeros, o a la humanidad misma en su totalidad».

Como relata en (Naess, 1987), este concepto del *self ecológico* o *sí mismo ecológico* se ha introducido justamente porque no se ha tenido en cuenta el espacio natural en el ámbito psicológico. Es decir, si hablamos de madurez en términos psicológicos, el sí-mismo se ha interpretado como la evolución del ego al sí mismo social (que abarca el ego), y de aquí al sí-mismo metafísico (el cual abarca, a su vez, el sí-mismo social). Sin embargo, se hace evidente la necesidad de introducir ese sí-mismo ecológico que nutre nuestras relaciones constitutivas y no se centra de manera exclusiva en las relaciones humanas.

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

¹⁰ Citado de (Valera, 2018b)

son capaces de mantenerse al margen y despreciar por completo el yo social» (Naess, 2002, pág. 21).

Es esta apertura la que hablamos, de hecho, se relaciona con lo que relató sobre Tvergastein, el sitio de su cabaña, donde se sintió como perteneciente a ella y no al contrario. “Además, sostiene Naess, Tvergastein de algún modo está viva, las rocas del lugar, las estrellas en la noche a través de la ventana” (Bugallo, 2015, pág. 147). Aunque posteriormente hablemos de esto con más profundidad, es importante reseñar que el paisaje y sus procesos naturales ejercen una influencia evidente, y así, “el *Self ecológico* es el sí mismo que está en diálogo con esas diferencias, el *self* que no talla su nombre en las cosas, sino que es tallado él mismo por ellas, las ‘contiene’. Es el *self* que ha “internalizado” sus relaciones con el mundo a tal punto que sólo puede ser descrito como un ser cuya forma cabal es un *ser-ahí-juntos*” (Diehm, *The Self of Stars and Stone: Ecofeminism, Deep Ecology and the Ecological Self*, 2003, pág. 40).

Podemos decir, de esta manera, que la identificación no reduce al otro a una proyección del propio *self*, sino que es un “estar juntos, intimando con una multitud de seres distintos, humanos o no” (Bugallo, 2015, pág. 148). Aquello que le sucede y afecta al resto no tiene que ser idéntico a lo que nos afecta a nosotros, no obstante, podemos adoptar una actitud de no indiferencia ante ellos; los intereses, aunque no sean los mismos, pueden experimentarse como aspectos similares.

Todo ello parte de la Ontología *Gestalt* de nuestro autor, la cual sostiene, como ya hemos dicho previamente, que es de la experiencia espontánea desde la cual emergen los contenidos concretos que conforman nuestro mundo. Hay un concierto entre el proceso *Gestalt* y la identificación con otras formas de vida más grandes, ya que no se hace una dicotomía entre las bases ontológicas de las vidas humanas y de la naturaleza no-humana, sino que se comprenden como inseparables.

«Ahora es el momento de compartir con toda la vida en nuestra Tierra maltratada a través de una identificación cada vez más profunda con todas las formas de vida y las unidades más grandes: los ecosistemas y Gaia, este fabuloso planeta nuestro» (Naess, 2008, pág. 92).

Siguiendo al noruego, es en las experiencias directas donde tenemos acceso directo a lo real. A pesar de experimentar las cosas individualmente, la singularidad sigue intacta, y teniendo en cuenta el hilo de este pensamiento, jamás pensamos en ellas como en cosas aisladas, sino como pertenecientes a una red de *gestalts*.

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

Poseen una red de *relaciones internas* y cierta solidez. En palabras del propio Naess (1997, pág. 3): “en las experiencias espontáneas las cosas aparecen sin “esfuerzo”, quizás la terminología heideggeriana sea útil: los fenómenos son “autoluminosos”.

Sin embargo, es difícil pensar en las *gestalts* de manera ordinaria, ya que la introspección y el análisis científico pueden destruirlas como ya hemos mencionado. El *self* ecológico no es un ego capacitado de habitar un más allá del mundo o, al contrario, situarse al margen. Tampoco puede realizar ese análisis de abstracción del mundo que tanto critican Heidegger y Husserl, ese dejar de *estar en el mundo*. El *self* ecológico engarza con la recuperación de la experiencia espontánea porque, de esta manera, este puede crecer y expandirse cuidando así a otros seres y actuando con compasión. Por esta razón no será necesaria una ley moral y se solucionará uno de los problemas más grandes del ambientalismo: el excesivo moralismo. No decimos esto en vano, pues es una sensación generalizada la que se trata de exponer; uno tiene la presión de sacrificarse a sí mismo en favor del medio ambiente, como una especie de altruismo forzado.

3.2.2 Kant y Naess: acciones morales y acciones bellas

Naess (1993) apunta tres modos mediante los cuales las personas o instituciones intentan promover las acciones ecológicas. El primero enfatiza la utilidad o el provecho que pueden obtenerse de estas acciones. Es decir, estamos hablando de una ética consecuencialista, presente en autores como John Stuart Mill o Jeremy Bentham. Un ejemplo de esto es la contaminación de los ríos, la cual mermaría significativamente si entendieran que ello es bueno para sí mismos y su círculo más cercano.

La segunda modalidad trata de la obligación moral de realizar o no ciertas acciones. Esta es la ética del deber o deontológica. Aquí entrará el filósofo Immanuel Kant, del cual hablaremos después. En cualquier caso, esta corriente nos viene a decir que, aunque no nos guste, debemos reducir nuestro consumo excesivo porque tenemos la obligación moral no sólo por nosotros sino también para las generaciones venideras.

En la tercera modalidad se pone el acento en la inducción al desarrollo de ciertas actitudes ecológicas. Esta será la que más le guste a nuestro autor, asemejándose a la ética de las virtudes aristotélica.

«Los individuos y las instituciones que intentan influir sobre las acciones ecológicamente más relevantes en la dirección correcta manifiestan, en líneas generales, tres estrategias diferentes: apelar a la utilidad de las acciones ecológicamente positivas, poner énfasis en las obligaciones morales o incentivar el desarrollo de ciertas actitudes» (Naess, 1993).

Desde el enfoque deontológico no se pone el acento en el deseo que tenemos de hacer tal cosa, el interés está puesto en si hacemos esa cosa o no, aunque nosotros no queramos hacerlo. Es decir, lo relevante es el seguimiento de un deber, un mandato o un imperativo categórico. No obstante, Naess se muestra más inclinado hacia una ética de corte más psicológica que normativa.

Es por esto por lo que nuestro autor hace una propuesta que puede resultar novedosa, una que se basa en lo que Kant denominó *acciones bellas o hermosas*. Naess retoma la distinción kantiana entre *acciones morales* y *acciones bellas* inaugurada por el alemán en el texto *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus* (1759)¹¹. Este ensayo de algunas observaciones sobre el optimismo, del cual Naess nos dice que los historiadores desestimaron¹², se esbozaba la idea de que un acto puede ser llamado moral si, y sólo si, se hace en pos de una ley moral, es decir, por deber. A este respecto, el noruego apunta que es posible realizar una acción que prescribe la ley moral no por respeto a ella sino porque sentimos una inclinación hacia la misma. Es decir, las acciones bellas son “buenas acciones basadas en la inclinación” (Naess, 1993). Es esto lo que Kant denomina acción bella, no obstante, para él no tiene mayor trascendencia, simplemente puede no ser necesariamente categorizada como inmoral.

«Supongamos que cumples con tu deber, realizas la acción que prescribe la ley moral, pero no solo por respeto a la ley moral. Realizas la acción simplemente porque estás inclinado a actuar así, o al menos en parte, porque tienes la inclinación a hacerlo. Lo *realizas de manera natural*. En ese caso Kant lo denomina acción bella. No es un acto moral ni inmoral. Un acto inmoral es aquel que entra en conflicto con la ley moral. El

¹¹ Este texto del período pre-crítico, el cual tenía como objetivo anunciar los cursos que ofrecía para el próximo semestre, se considera, según nos dice Naess en *Beautiful Action. Its Function in the Ecological Crisis*, 1993, un momento “cumbre” en el espíritu optimista del autor hacia la naturaleza humana.

¹² Nos estamos refiriendo a (Naess, 1993).

acto bello es, en la terminología de Kant, un acto completamente irrelevante moralmente hablando» (Naess, 1993).

Ahora bien, aunque nuestro autor se sirva de esta distinción kantiana entre acciones bellas y acciones morales, no suscribe el criterio del prusiano para determinar cuándo una acción es moral o cuándo deja de serlo, solamente recoge la definición de estas. De hecho, para Naess, estas acciones que son fruto de nuestras inclinaciones, podrían ser más eficaces que aquellas que son fruto del deber o de una ley moral, ya que respetan los deberes morales y no surgen de una obligación, sino que engarzan la percepción de algo bueno con la capacidad de cumplirlo. Así escribe:

«Actuar por la inclinación es superior a actuar por el deber. [...] Actuar por el deber requiere un análisis consciente de la situación y no excluye el actuar a pesar de una fuerte falta de inclinación. Pero el sentido del deber generalmente no es muy fuerte, y debido a que se requiere, al menos a menudo, un análisis consciente, tenemos muchos argumentos justificativos para evitar hacer lo que nos desagrada» (Naess, 1993).

Esto se consigue mediante la autorrealización, la cual ya es en sí misma una acción bella, y no el tratar de alcanzar una obligación o un imperativo categórico para el que ni siquiera estamos entrenados.

«Por lo tanto, todo lo que se puede lograr mediante el altruismo, la consideración moral y el deber por los demás, se puede lograr, y mucho más, mediante el proceso de ensanchamiento y profundización de nuestro self. Siguiendo a Kant, actuamos maravillosamente, pero ni moral ni inmoralmemente» (Naess, 2005b)¹³.

3.2.2 Acciones bellas, identificación, *self* ecológico y cambio de paradigma psicológico

Es por esto que el noruego, a lo largo de este texto que hace de piedra angular en el trabajo presente, nos dice que deben evitarse los sentimientos de sacrificio u obligación que nos hacen renunciar a la naturaleza, puesto que a largo plazo no serán, en absoluto, eficaces y derivará en un cansancio del cual no surgirá la necesidad de cuidar del medio. Si bien afirma que “La máxima de Immanuel Kant: Nunca usarás a otra persona solo como un medio se expande en la *Ecosofía* T a: ‘Nunca usarás a ningún ser vivo sólo como un

¹³ Citado de (Rodríguez, 2021, pág. 69).

medio” (Naess, 1989, pág. 174), no quiere decir que estemos obligados a hacerlo por deber sino a través de las acciones bellas que surgen de la inclinación.

Se hace un reclamo pues de un cambio de paradigma, una transformación psicológica en la cual el individuo no queda sujeto a un mandato que recae fuera de sus inclinaciones, sino que, dentro y gracias a su sensibilidad, se encuentra, poco a poco, con la necesidad de realizar cambios. Aquello que proponen algunos ambientalistas radicales puede que esté dentro de nuestras capacidades, no obstante, quizá no se sitúe en el horizonte de nuestros deseos, y eso marca la diferencia.

Según nuestro autor, “no necesitamos sacrificarnos a nosotros mismos, lo que necesitamos es ampliar nuestro self”, (Naess, 1993). Ello no quiere decir que debemos dejarnos guiar por impulsos egoístas, sino esforzarnos en desarrollar nuestro *self* para así hacer coincidir nuestras inclinaciones con lo que debemos hacer, expandiendo el ego. Es decir, los cambios que en un principio parecían imperativos van convirtiéndose en necesidad gracias al efecto de la experiencia de una percepción profunda de la realidad, la cual es la condición necesaria para la expansión del self.

«Si es urgente que las personas se comporten de una cierta manera en una situación, entonces tiene prioridad la pregunta ‘¿Hay alguna forma de que se inclinen a actuar (enérgica y no violentamente) de esa manera?’ [...] Cuando las personas actúan bajo la influencia de la inclinación, se forma un hábito estable, mientras que el acto moral, al menos como parece ser concebido por Kant, normalmente no forma un hábito. Si se forma un hábito, se comienza a sentir como natural y se produce una inclinación. En resumen, el acto moral se vuelve un acto bello. En la terminología de las ciencias sociales, se internalizan las normas» (Naess, 1993).

De esa inclinación hacia lo bueno se puede transitar de las acciones bellas a actitudes buenas basadas en hábitos morales. Si la realidad se vivencia desde su esencia relacional por nuestro *self* ecológico, si se reconoce cada ser como perteneciente a la trama del Ser, entonces nuestras conductas resultarán naturales y estarán en consonancia con una ética que favorezca el cuidado, la responsabilidad, el respeto o la solidaridad. Es conveniente recordar en este punto que, para Kant, el acto moral no puede estar basado en un hábito, ya que, si así fuera, comenzaría a sentirse como natural y se convertiría en una inclinación. Es decir, se daría un desplazamiento del acto moral al acto bello. Esto es lo que de hecho Naess trata de provocar.

«Académicamente hablando, lo que estoy sugiriendo es la supremacía de la ontología ambiental y el realismo sobre la ética ambiental como un medio de dinamizar los movimientos ambientales en los años venideros. Si la realidad es como la experimenta el *self* ecológico, nuestro comportamiento sigue de forma natural y bella normas estrictas de ética ambiental. [...] Es más una cuestión de terapia comunitaria que de ciencia comunitaria: una cuestión de curar nuestras relaciones con la comunidad más amplia, la de todos los seres vivos» (Naess, 1993).

La Ontología *Gestalt* trata pues de elaborar una “terapia comunitaria” encauzada hacia una profundización de nuestro *self* y hacia una sanación de nuestras relaciones internas con la comunidad ecológica y el lugar que habitamos. Lo que se intenta alcanzar con esta ontología es una exploración de los contenidos concretos que conforman la realidad en la experiencia espontánea. Además, se trata de una ontología del *self en el lugar* de la que hablaremos más adelante. Gracias a la identificación, el *self*-ecológico emerge como *self-en-el-mundo* o, dicho de otra forma, como alguien cualificado en el cuidado y en la valoración positiva de los intereses de la vida no humana. Con este proceso de identificación y con esta maduración del *self*, “la destrucción de este mundo se experimentará como autodestrucción” (Naess, 1989, pág. 174) y, del mismo modo, los cuidados enfocados a la protección de la salud de la Tierra, serán experimentados como autodefensa. Carmen Velayos Castelo nos ofrece una visión similar cuando habla de una sostenibilidad en términos de felicidad y de retribución de nuestros placeres que se ajusta bien al tema de la virtud ecológica:

«Es una aportación motivacionalmente centrada en atender algo más a los deseos de la gente y a indagar cómo un mundo sostenible puede ser un mundo más coherente con nuestros deseos de felicidad que un mundo herido ecológicamente, desigual e injusto» (Velayos, 2009, pág. 106).

Lo que se plantea aquí, enlazándolo al pensamiento de nuestro autor, es un acercamiento desde la aspiración a la felicidad, o en terminología naessiana, desde la aspiración a la *auto-realización* sin centrarse exclusivamente en la culpa y en el miedo. Quizá sea necesario servirnos de helenismo ecológico para desarrollar esto de la virtud ecológica. No obstante, nosotros no nos meteremos con ello.

En la psicología ambiental, la tendencia ha sido la de reaccionar ante los datos negativos y catastróficos desde el temor y el sentimiento de culpa. Sin embargo, Velayos escribe que psicólogos ambientales como Ernesto Suárez, nos dicen que estas motivaciones pueden tener cierta inconsistencia y ser maleables. (Suárez)¹⁴No sólo eso, sino que

¹⁴ Citado de (Velayos, 2005).

sabemos que el miedo tiene una función evolutiva a tener en cuenta, sin embargo, no se mantiene en el tiempo. Si nos mantuviéramos en estados de temor constantes, caeríamos en la ansiedad, por ejemplo. Aunque el recurso retórico del temor en la ecoética es poderoso, tiene sus peligros. El caso paradigmático es Hans Jonas con *El principio de responsabilidad*. Ahora bien, aunque el temor nos ayude a imaginarnos un más que posible futuro catastrófico y no haya que perder ese punto de vista, no debería ser el único motor que mueva nuestras conductas (Velayos, 2005).

Esta apelación al miedo se hace, no obstante, mediante argumentos racionales, ya que, evidentemente, no nos espera un futuro prometedor, pero ¿es suficiente el argumento de la de la racionalidad como para conducirnos a la praxis? Según Carmen Velayos (2005), estos argumentos son decisivos, aunque no suficientes, precisamente porque no podemos perder de vista la dimensión afectiva de la motivación humana, la cual no debería ir en contra de la racional. Por ello, en esta propuesta de ética climática, se reivindican los sentimientos morales como una parte fundamental, como un elemento motivador y más eficaz a largo plazo, porque quizá fuera posible “que los seres humanos, si piensan bien y tienen deseos apropiados, podrán también tener emociones razonables, esto es, emociones hacia los objetos adecuados, con la intensidad adecuada y en los momentos y las circunstancias adecuadas” (Hansberg, 2001, pág. 17).

Pensamos que es posible conseguir la propuesta que Carmen Velayos plantea a través del proceso de identificación, de la *auto-realización*, de la presencia del yo ecológico y categorizando las acciones como bellas y no como obligaciones. Por esta razón, hemos visto conveniente relacionarlo con el autor del que versa este trabajo, aunque es necesario todavía seguir profundizando.

Como crítica, podríamos decir que esta búsqueda de la *auto-realización* es una especie de egoísmo moral que abre una brecha entre nuestros intereses y los del resto.

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

El hecho de que el noruego no asuma una ética del deber, no implica que busque suprimir la dimensión ética en su ecofilosofía. Solamente la reubica desde otra perspectiva; desde la del ámbito de la inclinación, desposeyéndola de esa connotación negativa de la que

venimos hablando basada en el sacrificio, la tensión, la ansiedad, la lucha interna, etc. Para el yo ecológico es natural aceptar cualquier norma de manera directa o indirecta, puesto que tiene una repercusión positiva en el bienestar del planeta, del ecosistema en el que estamos inmersos.

«Algunas personas piensan que no tengo ética porque no comulgo con la ética del deber. Lo que yo digo es que la ética del deber puede basarse en última instancia en la ética del cariño, la empatía y lo que yo llamo algún tipo de identificación positiva con otra cosa» (Naess, 1998, pág. 52).

No hay, pues, necesidad de recurrir al deber o a las imposiciones externas justamente porque nos reconocemos y reconocemos otras formas de existencia como partes de una misma unidad. Como nos dice Andrea Speranza (Speranza, 2006, pág. 85):

«Asumir actitudes y efectuar prácticas no destructivas hacia la biosfera no son “deberes” en sentido kantiano sino simples inclinaciones. La concepción de una realidad integrada e interactuante conduce a la internalización inmediata de cualquier norma de ética ecológica».

Es más, como respuesta a posibles críticas que se refieren a su *ecosofía* como algo egoísta o individualista, Naess nos dice que es más bien todo lo contrario, ya que fomentar estas acciones bellas requiere de un proceso de *maduración* y de *aprendizaje*.

«Si las condiciones para la maduración son malas, el proceso de identificación se inhibe y los egoísmos de diversos tipos se endurecen hasta convertirse en rasgos permanentes. Así que la norma “¡Self-realización!” es una expresión condensada de la unidad de ciertas hipótesis sociales, psicológicas y ontológicas: la madurez más completa y profunda de la personalidad humana garantiza una acción hermosa» (Naess, 1989, pág. 86).

3.2.3 Pequeño paréntesis: paralelismo entre Naess y Platón

Esto nos recuerda, en cierto modo, a aquel diálogo que mantiene Sócrates con el joven Alcibíades cuando este último desea dedicarse a la política y anhela alcanzar el poder. Cuando Sócrates observa la altanería y la arrogancia del chico, comprende que ha sido abandonado y le ofrece ayuda, dando pie a un juego amoroso-intelectual entendido como *eros* entre maestro y alumno. Este diálogo es objeto de nuestro interés precisamente porque Sócrates le muestra a Alcibíades que, aun habiendo tenido una educación moral, podría decirse que su única habilidad con respecto a sí mismo es la de haber pasado como inadvertidas sus necesidades durante años. ¿Cómo es posible que antes de conquistar la soberanía de su propio ser ansíe conquistar la de los demás? Esto nos muestra que la educación moral, que podría ser considerada como las acciones morales kantianas, no

predisponen un cuidado de sí como lo hace la *paideia* y realizar acciones bellas, ya que esta última requiere de una maduración previa, como estamos relatando en este trabajo. Aunque tengamos claros nuestros deberes, la *techne* moral, no seremos capaces de cuidar ni de nosotros mismos ni, por supuesto, del resto. Salvando las distancias, podríamos entender la *paideia* como una especie de *auto-realización* que nos conduce a realizar acciones bellas.

«Soc. — Entonces ¿podríamos saber qué arte le hace a uno mejor si no sabemos en realidad lo que somos?

Alc. No es posible.

Soc. — ¿Y es efectivamente fácil conocerse a sí mismo y era un pobre hombre el que puso esa inscripción en el templo de Delfos, o, por el contrario, es algo difícil que no está al alcance de todo el mundo?

Alc. — En cuanto a mí, Sócrates, con frecuencia pensé que estaba al alcance de todo el mundo, pero a menudo también me pareció muy difícil.

Soc. — Pues bien, Alcibíades, sea fácil o no, la situación sigue siendo la siguiente: conociéndonos, también podremos conocer con más facilidad la forma de cuidar de nosotros mismos, mientras que si no nos conocemos no podríamos hacerlo.» (*Diálogos dudosos*, 129 a)

3.2.4 Acciones bellas, maduración y aprendizaje

Retomando nuestro tema y habiendo dejado este paralelismo atrás, diremos que la maduración emocional es fundamental para Naess, ya que nos dota de la capacidad de establecer autolimitaciones en nuestras prácticas autodestructivas. No sólo eso, sino que nos mueve hacia una creación de nuevas *ecosofías* orientadas al ensanchamiento del *selfy* hacia un nuevo tipo de subjetividad: la ecológica. Esta subjetividad ecológica es capaz de sobrepasar las identificaciones primarias, es decir, la familia, la nación, el pueblo, etc., hasta lograr una identificación relacional con las diversas formas de vida.

«Una parte significativa de la maduración emocional radica en convertir los sentimientos negativos en positivos. En tal proceso de maduración nos hacemos más conscientes de qué valores de la vida son fundamentales para nosotros. Esto hace que sea más fácil establecer prioridades. Sin embargo, la maduración no implica que debemos controlar o moderar nuestra vida emocional, sino que debemos hacerla más accesible y elevarla a un nivel consciente para nosotros mismos» (Naess, 2002, pág. 117)¹⁵.

¹⁵ Citado de (Rodríguez, 2021, pág. 346).

No obstante, la maduración del *self* es un proceso que pertenece a toda una vida: para que esta conciencia ecológica surja, es necesaria una vida completa y preñada de significado, no la vida entrecortada que nos ofrecen ahora las sociedades tecno-científicas, pues, como dice Husserl, “la ciencia objetiva no puede proveer principios para la acción”¹⁶. De esta manera, “puedes definir la madurez [...], viendo cómo se desarrollan [los impulsos violentos], cuidando, pero también viendo que no te lastimas a ti mismo. Quiero decir, hay una ética de uno mismo, que te cuidas a ti mismo, pero también cuidas a los demás” (Naess, 1995). Es decir, que la maduración del self, la cual es condición de posibilidad de una visión total y profunda de todo lo que nos rodea pudiendo así hacernos cargo no sólo de nosotros mismos sino también de este mundo en el que estamos inmersos. Y para cuidar desde la empatía de nosotros y de los otros en sentido amplio, necesitamos de la sabiduría ecológica, lo cual asegura la realización de acciones bellas, que “son naturales y, por definición, no se experimentan a través del respeto a una ley moral ajena al desarrollo humano maduro” (Naess, 1989, pág. 86).

3.2.5 Conclusión

De este modo, la Ontología *Gestalt* no debería comprenderse como una deserción de la tradición ética, sino como una recuperación del *self* ecológico que hace coincidir nuestras inclinaciones con nuestras acciones, favoreciendo así no sólo a nosotros mismos sino al mundo del que de hecho formamos parte. Supera, de este modo, el falso dilema ente el altruismo y sus pretensiones de superar el egoísmo, ya que “No necesitamos cultivar el ego y la noción de ganarnos a los demás para realizar nuestras potencialidades. Tampoco necesitamos ignorar o suprimir el ego para ampliar y profundizar el yo en contacto con el Self” (Naess, 1989, pág. 86). Es cuando actuamos en beneficio del ambiente cuando realizamos nuestro *selfy* es a través de la identificación por lo que podemos afirmar y no negar las relaciones constitutivas del yo. Como nos dice Jeyver Baños, “si las personas tienen una muy buena formación; desarrollarán visiones *gestalts* profundas, y, en consecuencia, ellas llegarán espontáneamente del ambiente. El cuidado ecológico es interpretado como autocuidado y autodefensa” (Rodríguez, 2021, pág. 249). “Así, uno realizará espontáneamente “acciones hermosas” que van a favor del ambiente y que están,

¹⁶ Citado de (Rodríguez, 2021, pág. 241)

al mismo tiempo, *en favor de nosotros mismos*, de nuestra propia salud y de la salud de nuestras comunidades” (Rodríguez, 2021, pág. 70). De esta manera y no de otra, desde una perspectiva de Ontología *Gestáltica* que hemos rescatado de la fenomenología, seremos unos avezados en llevar una vida plena y al “aire libre”, con aspiraciones a lo mejor y habiendo abandonado ya esa búsqueda del mal menos malo en pos del máximo beneficio¹⁷.

¹⁷ Concepto del que hablaremos en el siguiente punto. Su versión original es *friluftsliv*.

Capítulo 4: acciones bellas, *friluftsliv*, apego al lugar y ecología profunda en la educación

Lo que aquí se va a promover es una “educación socioecológica”¹⁸ desde el paradigma que hemos estudiado anteriormente: la fenomenología. De ahí se desprenderán, como ya hemos visto, conceptos tales como las acciones bellas dentro de la ecología profunda y otros que desempolvaremos; la *friluftsliv* o “vida al aire libre”, el sentido de pertenencia a un Lugar, la sensorialidad y la sentimentalidad. Todo ello nos servirá para desarrollar una conexión espiritual con el lugar como condición básica para la Self-realización y como herramienta para navegar en el crispado mar de la crisis ecológica empezando por lo más básico y efectivo: la educación, la cual hunde sus raíces en una ética de las virtudes.

4.1 Ética de las virtudes, *Frilufstliv* y pertenencia al Lugar

4.1.1 Introducción

Como nos dice Alfredo Marcos (Marcos & Valera, en prensa), a finales de los años 70, Hans Jonas (Jonas, 1995) se percataba de que la preocupación con respecto a la naturaleza se reducía únicamente al campo técnico. A mediados del siglo XX, no obstante, fuimos conscientes de que este enfoque “tecnicista” no era suficiente. Así pues, nos encaminamos hacia un punto de vista ético capaz de considerar a la naturaleza como algo más que una suerte de recursos a nuestra disposición. Es decir, se pasaba del “antropocentrismo estrecho” a una ética que reconociese el valor moral que los seres naturales poseían. Esta ética ambiental nos enseñó la dimensión ética innegable que albergan los problemas de carácter ambiental sin necesidad de relegarlo únicamente al aspecto técnico.

Ahora bien, Alfredo Marcos continúa diciéndonos que es imperativo un nuevo cambio de paradigma, pues, aunque estos problemas requieran de una dimensión ética (además de técnica), no debemos olvidar los enfoques ontológicos, estéticos, antropológicos, etc. En nuestro caso y siguiendo la línea argumental de este trabajo, el enfoque es fenomenológico. El objetivo es, pues, abrir un nuevo horizonte metafísico que se ha ido olvidando en favor de una *etización* excesiva, como ya hemos comentado anteriormente.

Las consecuencias de esto se pueden observar a nivel educativo, político y comunicativo. “Y, a causa de ello, también es posible que resulte dañada la propia naturaleza, pues una oleada de sentimientos de temor y culpa está enturbiando nuestra relación con la misma”. (Marcos & Valera, En prensa, pág. 3)

Esta idea de que el ser humano es *el malo* de la biosfera, es una herramienta útil de control político. El sentimiento de *eco-culpa* nos hace manipulables y dictaminan cómo han de ser nuestros modos de vida colándose en aspectos personales como lo son la alimentación, las acciones cotidianas, etc. De esta manera, aquel sentimiento de ansiedad y temor que se relataba en páginas atrás (Velayos, 2005), se une a una sensación de control y culpa, donde lo único evidente es una disminución de nuestras libertades personales precisamente porque estamos situados en la obligación moral.

4.1.2 La ética de las virtudes como base de las acciones bellas

Ahora bien, ¿dónde podemos hallar esa escisión entre teoría y praxis con respecto a nuestra relación con la naturaleza? Naess nos dice que “la moralización es demasiado estrecha, demasiado paternalista y está demasiado expuesta a preguntas como ‘¿Y tú quién eres?, ¿cuál es la relación de tu prédica con tu vida?’ “. (Naess, 1993, pág. 6). Es decir, esa aproximación desde las acciones morales en sentido kantiano, ha derivado en una desconfianza en todo lo que atañe a la ética ambiental. Sin embargo, si recordamos, cuando un hábito empieza a sentirse como natural y se internalizan las normas, ese acto moral se convierte en bello, ya que nos sentimos inclinados a hacerlo. Se da un cambio importante; son actitudes buenas fundadas en hábitos morales. Así se llena el *gap* que se genera entre el sujeto y la humanidad (Jonas, 1995)¹⁹, reparando esta brecha ocasionada entre el mundo y el individuo que tanto tiene que ver con la influencia científica que se ha criticado de manera extensa.

Si recordamos las distintas corrientes éticas en ética ambiental (deontológica, utilitarista y la ética de las virtudes), encontraremos cierta similitud con esta última en todo esto que estamos exponiendo. De hecho, es mediante esta educación en virtudes desde donde podemos llegar a esta responsabilidad que surge de manera natural para con el ambiente. Esta clase de educación debe centrarse en la formación del carácter y, del mismo modo,

¹⁹ Extraído de (Marcos & Valera, En prensa, pág. 12)

prestar atención al estudio de las ciencias naturales desde un punto de vista que vaya más allá del rendimiento técnico, que englobe ese asombro, esta contemplación, ese disfrute por la belleza, ese sentimiento de pertenencia a un lugar fundado en la *friluftsliv* o vida al aire libre. Similar a la actitud con la que Aristóteles instaba a sus discípulos: “Debemos acercarnos sin reparos a la exploración de cada animal, pues en todos hay algo de natural y hermoso” (Aristóteles, 645a).²⁰

«Las ciencias naturales, enseñadas en contacto con la naturaleza, más allá del aula, pueden favorecer la educación ambiental tanto y más que los discursos éticos edificantes. Se hace difícil pisotear gratuitamente a un solo insecto para aquel que haya estudiado con delicadeza su armonía fisiológica. Repele el daño causado a un ecosistema a todo el que conozca mínimamente su intrincada complejidad y belleza.» (Marcos & Valera, En prensa, pág. 13)

Este acercamiento a la naturaleza en primera persona que resulta mucho más efectivo que el estudio frío y distante de la misma, tiene mucho que ver con el pensamiento naessiano que explicaremos un poco más adelante. Sin embargo, diremos que esta educación *práctica* en virtudes clásicas tales como la compasión, la humildad, la empatía, la templanza, la prudencia o el autocontrol, nos sitúan más lejos del afán consumista, de ese ego del *selfnaessiano* todavía sin expandir. Esto es de carácter obligatorio para el florecimiento humano.

Entonces podríamos decir que la educación socioambiental resultaría mucho más efectiva si se retirara de esa senda catastrófica que entiende al ser humano como una especie de cáncer ya desde nuestro nacimiento. ¿Dónde ha quedado el juego, el gozo y el disfrute de esa naturaleza en la que estamos inmersos que suscita el amor y el cuidado? Quizá un enfoque más positivo y amable en el cual se fomenten nuestras relaciones para con la naturaleza, haga de esta algo más habitable, más *hogar* en el que poder crecer en libertad (Valera, 2019a).

«Desde ese disfrute podría surgir el amor y el cuidado. No desde el puritanismo de la culpa y del deber, abstracto, rígido, vector de dominación y de ideologización que genera rechazo instintivo en los jóvenes» (Marcos & Valera, En prensa, pág. 13).

²⁰ Extraído de (Marcos & Valera, En prensa, pág. 13)

4.1.3 *Frilufstliv* como método educativo

Una vez visto este paralelismo entre las acciones bellas y la ética de las virtudes, ahora exploraremos conceptos y “herramientas” útiles para llegar a alcanzar, también, esta inclinación natural hacia el florecimiento de todos los seres.

Naess, de manera similar a Heidegger, creyó que la humanidad se hallaba indefensa ante el dominio de la técnica y que la manera de salvarnos era, en términos naessianos, una “vida al aire libre” o “*estilo de vida natural*”, una *friluftsliv* ética y responsable (Naess, 1989, pág. 79).

«...Heidegger piensa que uno de los males fundamentales del hombre contemporáneo es su pérdida de raíces, su extrañamiento y la ausencia de patria, es decir, la desorientación que se instala cuando se pierden los lazos con la propia naturaleza y la estabilidad que proviene del apego al suelo. Ortega en cambio está convencido – según su punto de vista típicamente mediterráneo – de que no hay lazos originarios del hombre con la naturaleza. Más aún, la naturaleza es inicialmente hostil al hombre y la técnica es la actitud con que este se opone a dicha hostilidad. La arquitectura, por ejemplo, es la técnica que permite al hombre habitar la tierra»²¹ (Jünger, 2016, págs. 80-81).

Naess nos da a entender que hemos *perdido el lugar* al anteponer el trabajo sin tregua con el fin de adquirir un estatus o un estándar de vida alto a elegir nuestra capacidad de habitar un lugar determinado con valor intrínseco. Esto genera un olvido y como consecuencia, desarrollamos una visión de nosotros mismos como vinculados a ese lugar.

«Así, el habitar y el construir no son dos actividades que van una detrás de la otra. Habitar es al mismo tiempo construir y lo que se construye es, sobre todo, vida humana. Esto nos permite dar un paso hacia la respuesta a la pregunta sobre el habitar humano. Efectivamente, el lugar de los humanos no es simplemente el lugar que ocupan. Es un lugar que ellos mismos construyen. Y lo que construyen (en el espacio físico) es su vida» (Bastons & Armengou, 2016, pág. 565).²²

Para nuestro autor, el estilo de vida ecosófico no tiene que ser una carga, ya que precisamente busca la *calidad de vida* y las relaciones saludables con el ambiente más que el *estándar material de vida*. Esta vida al aire libre plantea un cambio de paradigma en la forma de comprender las relaciones que se dan entre la tecnología, la economía, la ecología, la ecopolítica y los estilos de vida.

«Nuestra calidad de vida depende de la calidad de las relaciones que creamos con otros seres humanos y seres. Depende de nuestro propio nivel de madurez emocional e intelectual, y estos dependen de la amplitud y profundidad de nuestra preocupación y

²¹ Citado de (Rodríguez, 2021, pág. 45)

²² Citado de (Rodríguez, 2021, pág. 45)

cuidado, y no de quién es el más competitivo o el número uno» (Drengson, 2000, pág. 72).

Precisamente porque las fuerzas socioeconómicas de los países industrializados hacen todo lo posible para favorecer y priorizar el capital, Naess elabora una serie de pautas para esta *friluftsliv* ética y ecológicamente responsable:

«(1) Respeto por toda la vida. Respeto por el paisaje. La eliminación de la caza por placer [...]»

(2) Educación al aire libre [para fomentar la] identificación en los niños y los adultos.

(3) Mínimo esfuerzo sobre lo natural combinado con máxima autosuficiencia. Este es un gran desafío hoy. Un mayor conocimiento sobre el uso de plantas locales y otros materiales disponibles localmente le permite a uno vivir en la naturaleza con los recursos locales. Pero al mismo tiempo se requiere el conocimiento de la capacidad de carga de la naturaleza. Esto limita el número de personas que pueden ser casi autosuficientes dentro de un paisaje determinado.

(4) Estilo de vida natural. Formas parciales de unión con tantas metas como sea posible, lo menos posible sobre aquello que es únicamente un medio. La mayor eliminación posible de la técnica y aparatos desde el exterior.

(5) Tiempo de adaptación: [...] El nuevo medio tarda en trabajar en profundidad. Es bastante normal que debían pasar varias semanas antes de que la sensibilidad por la naturaleza se desarrolle tanto que llene la mente. Si se coloca una gran cantidad de técnica y aparatos entre uno mismo y la naturaleza, es imposible llegar a la naturaleza.» (Naess, 1989, pág. 179)

Uno de los obstáculos para promover estilos de vida saludables es que los gobiernos no están interesados en ello, y así lo dice el propio autor: “No se puede contar con ningún esfuerzo gubernamental inmediato para proteger la base existente de *Friluftsliv* ética y ecológicamente responsable” (Naess, 1989, pág. 179)

A pesar de ello, el noruego trató de llevar a su máxima expresión esta vida al aire libre de la que estamos hablando. Es decir, que además de ser un teórico y acérrimo defensor del movimiento de la ecología profunda en favor de una justicia ambiental, también intentó hacer de su vida algo especial, una aventura vivida de manera alegre, al “aire libre” y manifestando la relación existente entre los lugares y los paisajes que habitamos.

Vivir de manera saludable exhorta esfuerzo, pero más aún el reconocer nuestra vulnerabilidad dentro del ecosistema y, además, valorar de manera positiva el entrelazamiento entre el mundo y el self.

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

Hemos mencionado ya en este trabajo ese lugar especial para Naess al que estaba subordinado y el cual parecía tener vida: Tvergastein. “Estudiando los procesos geológicos y meteorológicos que determinan los frecuentes cambios en el entorno montañoso, los procesos de erosión, de emergencia o degradación, Naess tiene la experiencia de que todo está de algún modo vivo” (Bugallo, 2015, pág. 148) En el diálogo entre Diehm y Naess (Diehm, *The Self of Stars and Stone: Ecofeminism, Deep Ecology and the Ecological Self*, 2003), nos dice que no se trata de una proyección del sí mismo sobre ‘lo otro’, sino que ‘lo otro’ sufraga a su vez a una revelación o producción de aspectos del sí mismo. De entender como vivos estos elementos tales como los bosques, los ríos, etc., no se sigue el pensar en ellos como la biología piensa. Más bien busca corroborar que son fuerzas activas en el mundo, entidades diversas que se expresan desde su ininterrumpido proceso natural, “que ejercen un tipo de influencia básica, elemental, en su entorno, imponiéndose en el paisaje y proponiendo ciertas demandas a aquellos que estén en su presencia” (Bugallo, 2015, pág. 148)

Si hablamos de Tvergastein, Naess parecía estar inmerso en una serenidad que sólo hallaba en ese lugar (Naess, 2002, pág. 22): “Parte de la plenitud que siento aquí arriba ya se pierde en el viaje en tren hacia la ciudad con su alboroto y sus demandas. Entonces es bueno intentar llevar una serenidad interior con uno”. El relacionarse con los paisajes y el lugar con profundidad y serenidad, tiene mucho que ver con la atención ecológica, pues la *práctica ecosófica* y la *frilufstliv* están entrelazadas con la *emoción activa* y la *afectividad*. La atención ecológica serena no conlleva pasividad, sin embargo, requiere de *intensidad* en el sentimiento. Al ser necesarias tanto las capacidades físicas como las mentales, nuestro autor hace una distinción entre 'estar activo' y 'actividad' para referirse a la vida al aire libre o al deporte. Mientras que 'actividad' se asocia fácilmente con lo físico, a algo visible como por ejemplo ver a alguien correr, el término 'estar activo' lo

utilizó para designar una actividad que podía ser tanto mental como corporal. De esta manera, enfatiza el carácter holístico de la *Frilufstliv*, donde todas las partes se hallan activas, aunque físicamente no sea visible. Como esta tiene lugar en entornos naturales, exige una gama más amplia de capacidades cognitivas y emocionales que las que se requieren en muchos deportes.

«Hago hincapié en la diferencia entre estar activo y actividad. Actividad se refiere a hacer cosas que pueden ser vistas por otros, como jugar. Pero a lo que yo llamo estar activo, toda la persona se encuentra activa, aunque esté completamente quieta. [...] Sin embargo, algo en tu interior cambia de alguna forma, quizá no de manera permanente, pero sí en ese momento. El estar activo es un término importante. Puedes señalar a alguien y pensar: “No está realizando ninguna actividad en absoluto. Ha permanecido en el mismo lugar durante una hora”. Sin embargo, puede estar muy activo» (Naess, 1998, pág. 60).

Frilufstliv fomenta la polivalencia. Dado que *Frilufstliv* tiene lugar en entornos naturales, exige una gama más amplia de capacidades cognitivas y emocionales que muchos deportes. Esto ayuda a ser capaz de planificar una ruta, lidiar con lo inesperado, enfrentar peligros, cambiar de estrategia, ayudar otros, observar cambios en el clima, etc. *Frilufstliv* está, por lo tanto, abierta a muchos aspectos, así como a la diversidad y la complejidad. (Breivik, 2020) Toda actividad al aire libre debería, pues, poder practicarse entrenando la capacidad de focalización dirigida del cuerpo al mundo.

4.1.4 El sentido de pertenencia a un Lugar: Tvergastein

Ahora bien, el porqué se han desatendido estos entrenamientos tiene una respuesta, y ya la hemos mencionado previamente: en la evolución de nuestra madurez del yo al yo social y del yo social al yo metafísico, se ha olvidado ese entorno inmediato al que pertenecemos como niños y la identificación con otro tipo de seres que no sean humanos. Es decir, se ha olvidado el *self* ecológico. Este es introducido por él con la intención de remarcar la visión de *self-en-el-mundo*, la cual hace referencia a nuestra “locatividad existencial”. (Naess, 2005c) Todo el

lo supone una potente defensa de que el *self*, además de estar inmerso en una sociedad, también se encuentra atravesado por ese *estar y sentirse en casa en la naturaleza*, precisamente por esa corporeidad de la que hablábamos páginas atrás de la mano de Merleau-Ponty.

«Urbanización, centralización, aumento de la movilidad (aunque los nómadas han demostrado que no todo tipo de desplazamientos destruyen la relación de pertenencia a algún lugar), dependencia de bienes y tecnologías de donde no se pertenece, aumento de la complicación estructural de la vida: todos estos factores [pueden] debilitar o interrumpir la pertenencia constante a un lugar, o incluso obstaculizar su formación. Parece que ya no hay lugar para LUGAR» (Naess, 2002, pág. 8).

Esta “pérdida corrosiva del lugar” se refiere no a algo externo a nosotros, sino precisamente a una *instancia topológica* que nos enlaza de manera emocional con aquello que nos conforma. Esta pérdida del lugar, entonces, es perderse a sí mismo, es perder los recuerdos, las vivencias íntimas y personales, es estar *des-localizado* en sentido existencial. Aunque la sociedad actual nos impida permanecer en el lugar desarrollando una fuerte conexión con él, la pérdida se siente, el anhelo persiste, y esta enfatiza la necesidad de articular lo que significa pertenecer a un lugar. Hacerlo fortalece el movimiento hacia el desarrollo de un sentido de lugar para revitalizar la relación interna del *self* con el medio ambiente” (Naess, 2005c, pág. 339) .

Esta pertenencia íntima con el lugar, nuestro autor la denomina “Personal Place”, ese Lugar con mayúscula, el cual no se refiere simplemente a los atributos concretos del paisaje, sino que también recalca las relaciones internas, que, a su vez conforman el *self* como realidad encarnada y vinculada al Lugar emocionalmente.

Para Naess, ‘pertenece’ a los lugares, y para comprenderlo, pone un ejemplo: cuando decimos que perdimos la casa o que nos cambiamos, no parecemos hacer referencia a lo que realmente significa la palabra “casa” en un sentido amplio, ya que “la casa (home) era donde uno pertenecía. Era “parte de uno mismo”, es decir, delimitaba un *self* ecológico, rico en relaciones internas con lo que ahora se llama medio ambiente” (Naess, 2005c, pág. 339). Esta pertenencia a los lugares es ilustrada a través de su cabaña en Tvergastein, en lo alto del macizo noruego Hallingskarvet. Si desarrollamos un sentido de pertenencia para con el lugar, el *self* crece y se expande, y esto es posible llevando en nuestro interior los vestigios de los procesos topológicos, los cuales forman parte de las relaciones internas del *self*.

Corría el año 1937 cuando Naess construyó la cabaña en Tvergastein, y ya desde un principio manifestó que su deseo no era el de ir simplemente ir de visita, sino el de convertirse en alguien perteneciente al lugar, un lugar donde poder sentirse sin reservas. Cuando estaba allí, no encontraba la diferencia entre las flores, la casa, los seres vivos de su alrededor y su propio *self*, pues todo formaba y forma parte de una dilatada y grandiosa

totalidad, de una *gestalt* armónica y equilibrada. Gracias al contacto con el bosque, con los paisajes, gracias también al sentimiento de pertenencia hacia ellos, rescatamos nuestra vida emocional, esa vida que ha que ha quedado ocluida por el bullicio de las ciudades. Así podemos decir que “pertenecer a un lugar” y “cultivar la serenidad interior” son dos afluentes del mismo río, del mismo proceso.

«En Tvergastein, encuentro serenidad dentro de mí, una serenidad que Hallingskarvet Massif también parece poseer. Amarga explosión y huracán, nieve y lluvia – nada puede perturbar su serenidad. Recuerdo una frase de mi filósofo favorito, Spinoza: *acquiescentia in se ipso*, “una serenidad dentro de uno mismo”. Ese tipo de serenidad no evita que el viento sople con fuerza en la vida. Pero es una concentración interna y una presencia que significa que en todo tipo de situación uno puede sentirse como un ser humano completo. Siento ese tipo de serenidad sólo en la forma de vida aquí en Tvergastein. La naturaleza parece ayudarnos a encontrar ese tipo de calma. Algunos buscan las montañas, otros el mar, y otros el bosque» (Naess, 2002, pág. 21).

Aunque el hecho de sentirse como pertenecientes a un lugar no impide que el mal acontezca en forma de guerras o desastres, (ya que eso sería muy optimista), sí que sirve de ayuda a que nuestro *self* pueda experimentar un proceso de expansión y crecimiento que le conecte con el mundo de la vida en sentido husserliano. Si bien es cierto que existe una brecha entre el *self* y el mundo, como ya hemos explicado en capítulos anteriores con la indispensable ayuda de Husserl y de Merleau-Ponty, no es verdad que esta fisura sea insuperable. “Si la fisura entre el *self* y el mundo fuese un abismo infranqueable no podríamos explicar el amor, el cuidado y la intimidad que muchos humanos sienten en relación con los no humanos, con los paisajes y con la ecosfera como un todo.” (Rodríguez, 2021, pág. 166) Así, Naess también nos dice que “es importante para aquellos que han experimentado el proceso corrosivo del lugar, pero de alguna manera salvaron su pertenencia a un lugar (al menos en alguna forma modificada) contarles a los demás cómo sobrevivió su sentido del lugar” (Naess, 2005c, pág. 340)

Si bien confiamos en el criterio del lector, es conveniente recalcar que, estas referencias en torno a su experiencia en Tvergastein, no se tratan de meros datos anecdóticos, sino que precisamente por aquello de haber sido algo que él experimentó en una espacialidad determinada, tuvo un papel determinante en el desarrollo de su *Ecosofía T*, pues esta nació de lo que Tvergastein le inspiraba. No podemos, una vez más, olvidar ese mundo de la vida en el que estamos inmersos.

«Sin embargo, el desarrollo de un lugar para que una persona se sienta como en casa y pertenezca, muestra excepcionalmente claro algunas de las fuerzas que operan en el

establecimiento de un lugar (o quizás debería decir el establecimiento de un lugar como un Lugar).» (Naess, 2005c, pág. 340)

Si queremos entender lo que significa pertenecer a un lugar, en primera instancia debemos interrogarnos por la razón de nuestro florecimiento; por qué queremos descubrir un nuevo estilo de vida y unos valores últimos que se acoplen a ese lugar. “La elección del lugar geográfico se basó más o menos en una serie de requisitos, pero ahora la pregunta era: ¿Qué me exigiría el lugar? ¿Qué tipo de estilo de vida, actividades y ceremonias serían apropiadas para este lugar? ¿Qué sería una vida digna de Hallingskarvet y en solidaridad y respeto por las otras formas de vida?” (Naess, 2005c, pág. 349). Sin embargo, y por lo característico de los lugares, ellos mismos nos interpelan: “Fenomenológicamente hablando, las órdenes dadas por el Lugar y las órdenes dadas por uno mismo son inseparables. Sólo las filosofías que imponen un agudo dualismo sujeto-objeto intentan trazar una frontera entre el yo y “su” entorno geográfico” (Naess, 2005c, pág. 352). Lo que quiere resaltar aquí nuestro autor es la ausencia de límites entre el *selfy* el no self, ya que está ontológicamente formado por el lugar, y a raíz de ese entrelazamiento, podemos relacionarnos y valorar el lugar como Lugar. Trayendo a colación el aspecto fenomenológico, diremos que, en ese sentido, el Lugar no es algo puramente *exterior* de la misma manera que una casa no es simplemente un constructo de materiales. “El Lugar Personal constituye el “entre” que marca el horizonte topológico de Self-realización y despliegue” (Rodríguez, 2021, pág. 168).

A su vez, Naess nos dice que en ocasiones los lugares a los que hemos estado vinculados emocionalmente pueden quedar deshabitados durante un tiempo o para siempre. “Para la mayoría de nosotros, sin embargo, el Personal Place no puede satisfacer permanentemente todas las necesidades. Esto es válido para Tvergastein” (Naess, 2005c, pág. 352). Sin embargo, cuando retornamos a ellos, podemos sentir que hay algo de nosotros impreso y viceversa, como una especie de impronta que estará siempre en nuestro *self* sin importar el lugar en el que estemos.

Pertenecer a un Lugar, entonces, también quiere decir transformarlo y tener la disposición de dejarse transformar por él. Aunque un Lugar pueda transformarse en un *no-lugar*, en un recinto *no-hospitalario*, (ya sea por fenómenos naturales, por guerras o violaciones, por la pérdida de un ser querido o de uno mismo), eso nos demuestra que “lo que se destruye de esta forma no concierne solamente a la pérdida del lugar físico, de las locaciones y los inmuebles, sino que atañe a la pérdida de la vida humana, a nuestra

espacialidad ontológica, eso que somos en cada caso, perdemos nuestras historias, vínculos y raíces.” (Rodríguez, 2021, pág. 46) Por ello, es importante labrar una relación con el Lugar desde la serenidad para que esta sea saludable y nos aporte una infinita variedad de experiencias que renovarán, sin duda, nuestra relación con el mundo y serán experimentadas desde la profundidad de nuestro *self*. Y, sirviéndonos del poeta Constantino Cavafis (1999), sólo por eso, el viaje habrá merecido la pena:

«Ítaca te brindó tan hermoso viaje.

Sin ella no habrías emprendido el camino.

Pero no tiene ya nada que darte.

Aunque la halles pobre, Ítaca no te ha engañado.

Así, sabio como te has vuelto, con tanta experiencia,

entenderás ya qué significan las Itacas.»²³

4.1.5 Conclusión

Por todo ello, a modo de conclusión, diremos que es necesario vivir y disfrutar de estas experiencias al aire libre que permitan vincularnos a los lugares, ya que es la condición básica de la autorrealización. Ciertamente somos seres espaciales y corpóreos, y al serlo, no podemos ignorar esa espacialidad en la que estamos inmersos. Por ello decimos que para tener una comprensión honda de nuestro *selfy* dotar de sentido a nuestras vidas, debemos comprendernos como seres enlazados al lugar, como seres que despliegan su sentido de pertenencia y disfrutan, de esta manera, con sabiduría de ese mismo lugar.

Evidentemente, esto requiere de una política que facilite y haga posible una ecoeducación, (Naess, 2005c) que será el tema que trataremos a continuación.

4.2 Problematicación del paradigma educativo y algunas soluciones

El problema de la educación se basa en considerar a la naturaleza como si se tratara de algo meramente externo, como si estuviera separado del ser humano o incluso como si fuera opuesto a este. Es por esta escisión de la que ya hemos hablado por la cual los

²³ Citado de (Rodríguez, 2021, pág. 169)

estudiantes contemplan la naturaleza como algo lejano o ajeno, algo que es estudiado por científicos especializados en un campo que se halla apartado de su contexto cotidiano, de su mundo circundante, si queremos. Tracana y colaboradores (2008) señala que prima una noción de la naturaleza como “recurso natural” y una fe en los avances científicos y tecnológicos para superar los problemas ambientales entre los libros escolares portugueses. Nos dice también que en el currículum chileno sucede algo similar, ya que apenas se hace referencia al contexto socioecológico local y esto tiene como consecuencia el abandono de los lugares, los cuales son conocidos por los estudiantes mediante imágenes lejanas y remotas. No sólo eso, sino que además se estudian las asignaturas de Ciencias Sociales y Ciencias Naturales por separado sin ocuparse en absoluto de temas socioambientales de manera conjunta. Como vemos, esto no es algo ajeno al plan de estudios español.

La educación ambiental, entonces, está enfocada en ciertos problemas globales o escenarios lejanos que se proponen como solución entregar una especie de listado de acciones que pueden hacer los individuos como, por ejemplo, reciclar. Sin embargo, hay una especie de amnesia con respecto al contexto cotidiano que los estudiantes adquieren a través de las experiencias relacionadas con los lugares. Esto afecta el sentido de pertenencia y a las actitudes de cuidado en relación al propio ambiente que habitan, por ello una educación orientada hacia lo abstracto y lo cognitivo puede tener efectos indeseados como la apatía estudiantil.

«Aprendemos de niños que hay algo llamado conocimiento, y pronto estudiamos el conocimiento científico como algo opuesto a los mitos y a la indebida influencia de sentimientos y valores. Y fácilmente tendemos a sobreestimar la importancia del conocimiento científico, como si se tratara de una cuestión vital, lo cual es, a su vez, una cuestión que concierne a los valores» (Naess, 1998, pág. 55).

Del mismo modo, esto puede derivar en un agravamiento de la situación ambiental actual, pues hay un sentimiento de incapacidad generalizado a la hora de hacer una contribución sustancial al ecologismo. Así, Naess opina que «hay que disuadir a los más jóvenes de intentar ser perfectos. Más bien, deben tratar de clasificar los malos hábitos y decir: “Aquí hay un mal hábito que realmente tiene cierta influencia, tal vez podría cambiarlo. Y luego me quedo con algunos de los otros”»(Naess, 1998, pág. 58). Evidentemente, esto está relacionado con el tema de las acciones bellas que tratamos con anterioridad, con esa gradación de nuestros comportamientos para llegar a sentirlos como inclinaciones y llegar a formar un hábito.

4.2.1 Sobre la denominación “educación socioecológica”

Decimos ecología o educación socioecológica ya que, como dice Naess (Naess, 2005d, pág. 56) «existe una tendencia desafortunada de hablar sobre crisis ambientales en lugar de crisis ecológicas. El ambiente es concebido como algo fuera del de la humanidad. Los humanos claramente están dentro del sistema ecológico de la Tierra, y las sociedades humanas tienen el mismo tipo de necesidad y derecho de ser protegidas como las sociedades de otros seres vivos. La rápida extinción de las sociedades no industrializadas es una degradación del ecosistema [...]. La amenaza de extinción de las culturas tiene un aspecto ético y pertenece a las problemáticas propias de la ecología general. La protección de la diversidad cultural humana es una parte genuina de la protección de la biodiversidad.» A su vez, «la expresión “ecología” está impregnada de muchos significados. Aquí, significará el estudio científico interdisciplinario de las condiciones de vida de los organismos en interacción entre sí y con el entorno, tanto orgánico como inorgánico» (Naess, 1989, pág. 36).

Por esta razón nos referiremos a este tipo de educación con el nombre de educación socioecológica y no con el nombre de educación ambiental, pues el mero hecho de ser denominada así ya incide en la brecha que queremos rebasar: la concepción de la naturaleza como objeto del ser humano, como algo no sólo separado de nosotros sino como algo que está a nuestro servicio.

Hemos incidido tanto en capítulos anteriores en la visión fenomenológica porque no hace más que aparecer en todo este proyecto educativo, y es imposible que esta propuesta naessiana no se haga eco de aquel reclamo husserliano sobre las preguntas que debería hacerse el ser humano para encaminarse hacia una buena dirección. El enfoque es el mismo, la diferencia es que nuestro autor introduce (como ya hemos dicho antes) el concepto de ecología y, por ende, el de *self* ecológico. Así, incide en la importancia del trasfondo histórico, del mundo de la vida y de las inevitables preguntas metafísicas que el ser humano se formula; preguntas que determinarán la dirección de su futuro, de sus acciones. Esto favorecerá el proceso gradual de identificación con algo más que lo meramente humano, para entender de manera profunda el concepto de ecología. Ecología como algo holístico, y no como algo ambiental separado de nosotros. Una manera de hacerlo, sin duda, es la siguiente: «En lugar de introducir inmediatamente el término

ecología, se puede comenzar con las relaciones de los humanos para con la naturaleza, teniendo en cuenta el trasfondo histórico—no de la historia de los humanos, sino de la historia en general. — [...] Podemos hacerlo mediante preguntas filosóficas como: “¿Quién soy yo?” “¿Dónde estoy?” “¿Qué quiero?” Y al responder, se puede hablar de la relación humana con aquello que no es humano” (Naess, 1998, pág. 56).

4.2.2 Las características sensoriales y sentimentales como método educativo

Si recuperamos el enfoque fenomenológico, el cual retorna a los fenómenos naturales en sí, incluyendo aquí también las experiencias, veremos que se valora al “ecólogo del terreno”, es decir, a esa tradición antigua en la que el científico no era más que un explorador que se hallaba inmerso y aprendía a través de las experiencias del terreno (Naess, 2008). Sin embargo, si nos basamos en esa visión de la naturaleza que ha prevalecido en el pensamiento científico occidental a lo largo de las últimas décadas, veremos que se da una especie de reduccionismo en el cual lo único válido son las propiedades cuantificables de un objeto o un fenómeno. “La identificación de propiedades primarias con aquellas de los objetos en sí mismos, llevan a una concepción de la naturaleza sin ni una de las cualidades que experimentamos espontáneamente” (Naess, 2008, pág. 74). Este estudio que fundamenta su base en torno a lo medible, niega los espacios en los cuales podemos compartir experiencias, niega esa vida al aire libre que nos permite conectarnos al Lugar. Niega pues, ese Lugar hacia el que nos sentimos vinculados, el cual, recordemos, es condición necesaria para la autorrealización. Es decir, en última instancia, niega la relación con el nivel experiencial del ser, y por ende la posibilidad de identificarse y de realizar acciones bellas mediante la construcción de un hábito. Toda esta reducción de la naturaleza a sus propiedades va gestando un nivel de desconexión e incluso de alienación con la naturaleza, entendiéndola, así como un recurso.

Es imperativo reconocer las propiedades secundarias (es decir, las características sensoriales) al igual que las terciarias (que son aquellos sentimientos que atribuimos a un objeto), y no sólo las características medibles, esto es, las primarias. Necesitamos reconocer el sentimiento a la hora de observar o estudiar las cosas. «Lo que trato de decir es que, en las experiencias espontáneas, las experiencias a las que estás haciendo frente

en cada momento, tienen una relación con la realidad tan cercana como la puede tener con la física matemática” (Naess, 1998, pág. 52). Además, «hay una subestimación del valor cognitivo del sentimiento. [...] Todos tenemos sentimientos por esto o por lo otro. Decir que el relacionamos con la naturaleza es una cuestión de sentimiento, no parece tan interesante porque es tan obvio como el decir que somos sujetos. La manera en la que nos relacionamos con nuestros hijos y con la delincuencia también es una cuestión de sentimiento. Realmente, no hay ningún argumento válido en contra o a favor de las emociones tan intensas que sentimos hacia la naturaleza. Sin embargo, podemos preguntar de manera adecuada: “¿Por qué tenemos esos sentimientos?” (Naess, 1998, pág. 53).

De hecho, es habitual recordar con más claridad aquello que realmente experimentamos desde la emocionalidad, ya que de alguna manera fue un hecho remarkable y se queda almacenado en nuestra memoria. No obstante, ofrecemos un respaldo empírico que corrobora esta propuesta (Brosch, R Scherer, Grandjean, & Sander, 2013). Lo que nos vienen a decir aquí es que hay evidencias de estudios científicos que demuestran el impacto de las emociones en nuestra percepción, memoria, atención y toma de decisiones. Además, las emociones tienen un papel muy influyente en el aprendizaje, pues evalúan, establecen prioridades en torno a nuestros recursos limitados de atención cuando estamos expuestos a una gran fuente de estímulos ya sean internos o externos. Según este estudio mencionado, la información emocional se procesa sobre todo en la amígdala, la cual interactúa de manera recíproca con regiones de la corteza cerebral relacionadas con aspectos cognitivos. Por ende, podemos decir que hay evidencias empíricas de la interacción bidireccional entre las emociones y la cognición. Gracias a esto podemos cuestionar, de alguna manera, la antigua idea (que todavía se cierne sobre la humanidad y por consiguiente sobre las aulas) de que lo “objetivo” es lo que posee validez y que aquellas emociones que atraviesan al sujeto mientras observa, son irrelevantes. También, a raíz de estos hallazgos, podemos dar más credibilidad a nuestros argumentos para aquellos que sólo creen en hechos “objetivos” y, paralelamente, explicar por qué los alumnos retienen la información durante un lacónico período de tiempo. Las lecciones, al no estar relacionadas con algo que excede el libro o la pizarra, al no ser contempladas desde algo que sucede en nuestro mundo circundante, son olvidadas con extrema rapidez. Naess pone un ejemplo esclarecedor al respecto:

«Hay aquí un colegio en el que imparten muy buenos semestres sobre el medioambiente y, sin embargo, dicen: “Debemos comenzar con la química”. ¡Los hechos primero!” La gente va a esos lugares para estar un año entero inmersos en el cuidado ambiental. Es decir, no están motivados por la química en absoluto. Es mejor ir directamente al grano, a aquello que los motiva, para luego decir: “Bueno, aquí tenemos que dar un poco de química”—entonces podremos usar el término CO2 y así sucesivamente—pero como parte de un todo donde nunca se pierda de vista la motivación básica de los alumnos» (Naess, 1998, pág. 55).

Por todo esto aquí se propone una educación socioecológica que incorpore tanto al cuerpo y las emociones como a los conocimientos científicos (Po & Chi, 2018)²⁴, ya que, de lo contrario, la desconexión entre sujeto y mundo, derivará en una educación incapaz de generar acciones y cambios precisamente porque la dicotomía sujeto-objeto promueve otras del tipo teoría-práctica. En lugar de una comprensión del fenómeno desde un modelo abstracto *a priori*, buscamos una educación socioecológica que suscite el cuestionamiento incesante entre la forma de percibir el mundo del *self*, su propia valoración sobre distintos aspectos y sus acciones de manera constante.

«La educación misma debería consistir en acciones. No puede haber una dicotomía en este punto. Puede haber algo que se asemeje más a la educación teórica y algo que sea más similar a la acción creativa. Sin embargo, cuando vas caminando, por ejemplo, en un pequeño viaje a la naturaleza con los estudiantes, no puedes trazar una línea entre educación y acción. De la misma manera, tampoco se debe trazar una línea clara entre cómo tratar a la naturaleza, cómo comportarse y cómo actuar. Llamamos a esto “*Frilufstliv* “» (Naess, 1998, pág. 60)

4.2.3 Educación socioecológica: conceptos integrados

Esta educación socioecológica que estamos dibujando, se basa en la autorrealización, la cual se corresponde al desarrollo del *self* saludable o maduro, consciente de que su bien personal está ineludiblemente emparentado con el bien de las demás partes. Para ello se deben fomentar procesos de identificación que impulsen la empatía y la compasión. Es decir, todo este proceso debe estar mediado por sentimientos y emociones. Si queremos romper con toda esta alienación, es forzoso vivir experiencias directas que nos permitan conocer, tanto a nivel cognitivo como sensitivo y emocional, realidades ineludibles como

lo son la desigualdad, la pobreza, la belleza o la misma destrucción del planeta. Todo esto con el fin de identificarnos con cada una de sus realidades.

Aquí juega un papel vital la *Frilufstliv* o vida al aire libre, ya que nos permite conectar con lugares y observar ciertos procesos que, de normal, en nuestra ajetreada vida, no nos fijaríamos. De esta manera, no nos sorprenderemos al vislumbrar que «un metro cuadrado de pradera es tan increíblemente rico que debería haber suficiente como para investigar y descubrir para el resto de nuestras vidas. Entonces podrías hacer que los niños siguieran el pequeño trozo de naturaleza al aire libre durante varios meses, la misma florecita, pero ahora ya marchita. Se trata también de cuidar tanto a la planta que se marchita como a la planta que florece” (Naess, 1998, pág. 57).

Ahora bien, para que el yo ecológico llegue a serlo, no debemos huir de las situaciones incómodas en las que se muestre el dolor, pues es igual de importante que reconocer la belleza, y es precisamente ese dolor el que nos hace conscientes de nuestra vulnerabilidad, una vulnerabilidad que nos hace estar intrínsecamente unidos y nos ayuda a trascenderla. Es decir, esta vulnerabilidad en comunidad (entendiéndonos como seres interdependientes), es condición de posibilidad de su propia superación.

Hemos dicho ya que el yo ecológico, al ser el resultado de experiencias arraigadas en nuestro mundo de la vida, tiene una íntima relación con ese lugar y esa vida al aire libre. Es por esto por lo que este tipo de modelo educativo incide en buscar experiencias directas con el lugar, vinculando así el fenómeno global a un contexto local, aledaño a los estudiantes. Sin embargo, esto no sólo atañe a la práctica de un conjunto de actividades realizadas al aire libre, ya que, según Gelter (Gelter, 2000, pág. 77)²⁵ esto sería una especie de “*Frilufstliv* postmoderna”. Lo que aquí se reclama es una articulación entre las prácticas ecosóficas con la educación socioambiental, una articulación que realmente propicie una conexión entre el *self* y el mundo, comprendiéndose así como parte de lo mismo. La manera de hacerlo es involucrando a los cuerpos y haciéndoles partícipes mediante sus sentidos, sin negar las emociones que emergen de la experiencia. Esto permitiría a los estudiantes una mayor comprensión de su entorno, pues «las ‘cosas’ se expresan, hablan, proclaman, sin palabras” (Naess, 2008, pág. 61). Un buen ejemplo de cómo proceder sin duda es el siguiente:

²⁵ Citado de (Rodríguez, 2021, pág. 181).

«Ojalá dejáramos a los maestros decir: “¿Cómo sientes el mundo?” “¿Cómo te sientes a ti mismo?” El término “sentir”. “¿Cómo estás sintiendo esto?” En lugar de: “¿Qué es esto?” Inmediatamente introducimos sentimientos en la enseñanza. No tenemos una vida de cognición pura y una vida de sentimientos como si se tratara de dos cosas distintas, sino que suceden las dos a la vez. Además, la historia de la naturaleza es un buen lugar para ponerlo en práctica. Es por esto que el uso extensivo de los términos: “¿Cómo te sientes? ¿Qué sientes?” tienen como consecuencia otras preguntas como: “¿Qué deberías sentir?” y después: “¿Qué crees que tienes derecho a sentir?” y “¿Qué quieres sentir?”» (Naess, 1998, pág. 56).

Este tipo de preguntas y de espacios donde nos dejen ser y sentir, es condición de posibilidad para desarrollar vínculos de pertenencia al lugar y, en el caso de Naess, de elaborar su *Ecosofía T*. Esto es fruto de las acciones bellas que van germinando en nuestro interior en forma de inclinaciones y hábitos gracias a este tipo de prácticas y a esta elongación de nuestro ser. Llegar a realizar acciones bellas de manera natural es la meta de nuestro trabajo, es el culmen de esta práctica y desarrollo interminable de nuestro *self*, es la autorrealización encarnada en acciones.

A pesar de haber incidido en el concepto de *self* saludable como base fundamental para establecer relaciones de cuidado, ya que no hace más que subrayar la interdependencia, la vulnerabilidad y la autorrealización de los demás como condición de nuestra propia autorrealización (Valera, 2017), la educación y la sociedad actual parecen dictaminar lo contrario. Este sistema educativo tradicional, imbuye al estudiantado en un maremágnum de notas, rankings y evaluaciones que no valoran su progreso. Por extensión, a este estudiantado se le inyecta altas dosis de individualismo y competitividad que engendra, en el mejor de los casos, en un estado de ansiedad generalizado y permanente. ¿Cómo podríamos aquí introducir la autorrealización y la identificación con otras formas de vida? ¿Cómo podría ser posible la liberación y apreciación de nuestras sensaciones y emociones? ¿Cómo podremos llegar a alcanzar la realización de las acciones bellas? Parece una tarea complicada, y aunque en este trabajo no lo hayamos abordado de manera práctica, hemos dado ya las claves. Por ello, desde la educación socioecológica, se impulsa el trabajo en grupo y la cooperación con el propósito de perfeccionar nuestro *self* y no el fomento de la competitividad.

Ahora bien, como este proyecto educativo requiere una articulación con las prácticas ecosóficas, se hace imperioso el giro del alma platónico en el que se transforma la mirada, capaz de allegarse al mismo núcleo de sentido en el que ya no hay un claro sujeto frente a un objeto. Al mirar hacia nuestro interior humano y contemplar nuestra naturaleza, así

como también nuestra vulnerabilidad y nuestras potencialidades, se irá habilitando en nosotros una capacidad de profundidad y de trascendencia gracias a la identificación con otros seres, en la que podremos morar más allá de nuestro propio ego y *self* estrecho, en la que podremos sanar nuestras relaciones e interacciones dentro de una narración ya distinta, una mucho más amplia y amable. Es necesario pasar por situaciones incómodas, como la mordedura socrática que se nos presenta en el *Banquete*, y así, “mordido por algo más doloroso y en la parte más dolorosa de las que uno podría ser mordido — pues es en el corazón, en el alma, o como haya que llamarlo, donde he sido herido y mordido por los discursos filosóficos, que se agarran más cruelmente que una víbora cuando se apoderan de un alma joven no mal dotada por naturaleza—” (*Banquete*, 218 a 1 – 218 a 8), podremos escuchar con atención y construir discursos apropiados desde la humildad y la sinceridad. Sólo así se gestarán diálogos feraces y no monólogos que busquen alimentar nuestro propio ego.

Cuando el *self* mira hacia sí, cuando acontece este giro del alma que la educación debe propiciar, de la misma manera que Sócrates hace con los atenienses, se encontrará en una encrucijada, ya que “no ha perdido un determinado saber teórico, se ha perdido a sí mismo; no sabe ya quién es, ni el significado de los valores que decía defender. Solo le quedan dos opciones: huir y seguir fingiendo o hundirse en el hechizo de Sócrates, atormentado por la duda, buscándose a sí mismo” (Hermoso Félix, 2018). Esto nos muestra lo que Naess y Ryle defienden; que el saber teórico y el saber práctico son parte de la misma cosa, y que así debe ser enseñado. Y siguiendo con este bonito paralelismo que la filosofía nos brinda de vez en cuando, quizás por el famoso lema naessiano que dice “*everything hangs together*”, encontramos satisfactoria la identificación de Sócrates con el significado de la ecología, de la autorrealización, de los Lugares y de las acciones bellas. Y así, concluimos:

«[Sócrates] Pasa toda su vida ironizando y bromeando con la gente; más cuando se pone serio y se abre, no sé si alguno ha visto las imágenes de su interior. Yo, sin embargo, las he visto ya una vez y me parecieron que eran tan divinas y doradas, tan extremadamente bellas y admirables, que tenía que hacer sin más lo que Sócrates mandara» (*Banquete* 217 a 1).

5. Conclusión

Si recordamos, el objetivo de nuestro trabajo era trazar un camino que nos condujera a la realización de las acciones bellas, pues quizá esta sea la solución a la crisis ecológica en la que estamos inmersos. Ahora ya sabemos que “ecológica” no significa “ambiental”, puesto que, gracias al proceso de identificación; de la expansión de nuestro ego; de la autorrealización, hemos logrado trascender esos límites dicotómicos por los que se mueve la ciencia moderna y que nos impone de manera sigilosa pero contundente. Por ello dijimos que la ecología debe fundarse en una experiencia espontánea, entendiéndola así como una ecología fenomenológica, como una Ontología *Gestalt* capaz de dar cuenta de todo aquello en lo que estamos inmersos, incluidos nosotros mismos. Esta manera de relacionarnos con el mundo no nos genera rechazo, sino todo lo contrario: es una invitación a su seno, a todas las diversas formas de vida.

¿Cuántas veces nos hemos sentido fatigados y ansiosos por el frenesí del día, de los acontecimientos o de nuestras propias exigencias? ¿Cuántas hemos abandonado una causa en la que creíamos fervientemente por el tiberio externo que ha acabado permeando en nuestro interior? Todo ello es causa de esta desconexión con el mundo en sí y, por tanto, de nosotros mismos. La Ontología *Gestalt*, sin embargo, favorece la recuperación del *self* ecológico, haciendo coincidir nuestras inclinaciones e intereses con los del suelo que pisamos y compartimos. Así se realizarán las acciones bellas que tanto buscamos, las que no suponen un gran sacrificio y nos permiten estar en armonía.

Pensamos que, quizás, la mejor manera de llegar a esa especie de “infantil sueño de locos” es mediante el disfrute de las experiencias que nos aporta nuestra corporeidad en la “vida al aire libre”. Esto implica, inevitablemente, una conexión con los lugares, puesto que somos seres espaciales y corpóreos: no podemos ignorar esa espacialidad en la que estamos yectos (en términos heideggerianos) si es que nuestro anhelo es el de poseer una comprensión honda de nuestro *self*. Tanto es así que esta es precisamente la condición básica de la autorrealización.

Gracias a la revalorización de la experiencia espontánea y al reconocimiento que ofrece a esas cualidades inseparables de nuestro ser, como lo son los sentimientos y las emociones, podremos establecer una eco-educación en la que se reivindique algo más que lo meramente cognitivo. Lo cual no quiere decir que el último aspecto deje de tener

relevancia, pero debemos dejar de ignorar todo lo que nos origina el contacto con el mundo. Quizás este camino, el educativo, sea la vía necesaria para permitirnos reconocernos como seres interdependientes y vulnerables que forman parte de un todo hermoso e interconectado, y así poder guarecer este mundo en el que estamos inmersos. Quizás todo esto sea posible mediante las acciones bellas.

«Confío en que los seres humanos cuentan con lo necesario para efectuar cambios radicales y lograr una sociedad ecológica. Así me siento hoy en día, como partidario del movimiento de ecología profunda: impaciencia con los profetas pesimistas y seguro de que tenemos una misión, si bien modesta, en la formación de un futuro mejor que no es muy lejano» (Naess, 1995, pág. 467).

Bibliografía

- Aho, J., & Aho, K. (2009). *Body matters. A Phenomenology of Sickness, Disease and Illness*. Lexington Books .
- Bastons, M., & Armengou, J. (2016). Human Habitat, Space and Place. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 29(4), 559-570.
- Bodin, S. (1995). Simple in Means, Rich in Ends: An Interview with A. Naess. En A. Naess, & G. Sessions (Ed.), *Deep Ecology for the Twenty First Century* (págs. 26-36). Boston: Shambhala Publications.
- Breivik, G. (9 de July de 2020). 'Richness in Ends, Simplesness in Means!' on Arne Naess's Version of Deep Ecological Friluftsliv and Its Implications for Outdoor Activities. *Ethics and Philosophy*, 15(3), 417-434. Obtenido de <https://doi.org/10.1080/17511321.2020.1789719>
- Brosch, T., R Scherer, K., Grandjean, D., & Sander, D. (2013). The impact of emotion on perception, attention, memory, and decision-making. *Swiss Medical Weekly*, 143, 1-10.
- Bugallo, A. I. (2015). *Filosofía ambiental y ecosofías*. Buenos Aires: Prometeo libros.
- Chillón, J. M. (2016). *El pensar y la distancia*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Diehm, C. (2003). The Self of Stars and Stone: Ecofeminism, Deep Ecology and the Ecological Self. *The Trumpeter*, 19(3), 31-45.
- Diehm, C. (2007). Identification with Nature: What It Is and Why It Matters. *Ethics & Environment*, 12(2), 1-22.
- Drengson, A. (2000). Education for Local and Global Ecological Responsibility: Arne Naess's Cross-Cultural, Ecophilosophical Approach. *Canadian Journal Environmental Education*(5), 63-75.
- Gelter, H. (2000). Friluftsliv: The Scandinavian Philosophy of Outdoor Life. *Canadian Journal of Environmental Education (CJEE)*, 5.
- Hansberg, O. (2001). Las emociones y la explicación de la acción. *Isegoría*, 5-17.

- Hermoso Félix, M. (2018). La ironía socrática en el Banquete platónico: eros y belleza. En J. L. Lera, & J. Aguirre Santos, *El humor en Platón: Humor y filosofía a través de los diálogos* (págs. 119-131). Huelva: Doble J.
- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica.
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- Jünger, E. (2016). *Los titanes venideros*. (A. Gnoli, & F. Volpi, Edits.) Página Indómita.
- Kant, I. (1959). *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*.
- Leopold, A. (1998). La ética de la tierra. En T. Kwiatkowska, & J. Issa, *Los caminos de la ética ambiental: una antología de textos contemporáneos*. México: P y V Editores.
- Light, A. (2004). Marcuse's Deep-Social Ecology and The Future of Utopian Environmentalism. En J. Abromeit, & W. Cobb (Edits.), *Herbert Marcuse. A critical reader* (págs. 227-235). Routledge.
- Marcos, A., & Valera, L. (En prensa). De la ética ambiental a la ecología humana. Un cambio necesario.
- Merleau-Ponty. (1964). *El ojo y el espíritu*. (J. R. Brest, Trad.) Barcelona: Paidós.
- Merleau-Ponty. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta De Agostini.
- Naess, A. (1985a). The World of Concrete Contents. *Inquiry*, 28, 417-428.
- Naess, A. (1985b). Identification as a Source of Deep Ecological Attitudes. En A. Naess, & M. Tobias (Ed.), *Deep Ecology* (págs. 256-269). San Diego: Avant Books.
- Naess, A. (1987). Self-realization. An ecological Approach to Being in the World. *The Trumpeter*, 35-42.
- Naess, A. (1989). *Ecology, community and lifestyle: Outline of an ecosophy*. (D. Rothenberg, Trad.) Cambridge University Press.

- Naess, A. (1993). Beautiful Action. Its Function in the Ecological Crisis. *White Horse Press*, 2(1), 67-71.
- Naess, A. (1994). Ecosophy and Gestalt Ontology. *Environmental Ethics*, 240-245.
- Naess, A. (1995). *Deep Ecology for the Twenty-First Century*. (G. Sessions, Ed.) Boston: Shambala.
- Naess, A. (1995). Deepness of questions and the Deep Ecology Movement. En A. Naess, & G. Sessions (Ed.), *Ecology for the 21st Century: Readings on the Philosophy and Practice of the New Environmentalism* (págs. 204-212). Boston: Shambhala Publications.
- Naess, A. (june de 1995). Interview with Norwegian eco-philosopher Arne Naess. 1-42. (J. v. Boeckel, Entrevistador) Noruega.
- Naess, A. (1997). Heidegger, postmodern theory and deep ecology. *The trumpeter*, 14(4), 1-7.
- Naess, A. (29 de May de 1998). Deep Ecology and Education: A Conversation with Arne Naess. (B. Jickling, Entrevistador)
- Naess, A. (27 de julio de 1999). Self-Realization and Society.
- Naess, A. (2002). *Life's philosophy. Reason and feeling in a deeper world*. The University of Georgia Press.
- Naess, A. (2005a). Gestalt Ontology and Gestalt Thinking. En A. Naess, *The Selected Works of Arne Naess* (págs. 227-233). Springer Netherlands.
- Naess, A. (2005b). Metaphysics of the Treeline. En A. Naess, & A. Drengson (Ed.), *The selected works of Arne Naess* (págs. 555-558). Springer.
- Naess, A. (2005c). An Example of Place: Tvergastein. En A. Drengson (Ed.), *The Selected Works of Arne Naess* (págs. 339-359). Springer.
- Naess, A. (2005d). Culture and Environment. *The Trumpeter*, 21(1), 53-58.
- Naess, A. (2008). *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*. (B. D. Alan Drengson, Ed.) Berkeley: Counterpoint.

- Naess, A., & Rothenberg, D. (1993). *Conversations with Arne Naess. Is it painful to think?*
- Naess, A., & Sessions, G. (s.f.). Basics Principles of Deep Ecology. *The Anarchist Library*.
- Payne, P. (2014). Childrens' conceptions of nature. *Australian Journal od Environmental Education*, 30(1), 68-75.
- Platón. (1986). *Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Gredos.
- Platón. (1992). *Diálogos dudosos, Apócrifos, Cartas* (Vol. VII). (J. Zaragoza, & Pilar Gómez Cardó, Trads.) Madrid: Colección clásica de Gredos.
- Po, C., & Chi, Y. (2018). Aesthetic experience as an essential factor to trigger positive environmental consciousness. *Sustainability (Switzerland)*, 10(4), 1-16.
- Rodríguez, J. (2021). Interdependencia y vulnerabilidad: una contribución al enfoque de One-health desde la filosofía de Arne Naess. [*Doctorado de la Universidad Católica de Chile*].
- Ryle, G. (1967). *El concepto de lo mental*. Barcelona: Paidós.
- Schutz, A. (1962). Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego. *Collected Papers I. Phaenomenologica (Collection Publiée Sous le Patronage des Centres d'Archives-Husserl)*, 11, 150-179.
- Seamon, D. (1993). *Dwelling, Seeing, and Designing: Toward a Phenomenological Ecology*. Albany: State Univeristy of New York Press.
- Speranza, A. (2006). *Ecología profunda y autorrealización: introducción a la filosofía ecológica de Arne Naess*. Buenos Aires: Biblos.
- Spinoza, B. (1990). *Ética*. México: Porrúa.
- Suárez, E. (s.f.). Una revisión del papel de las emociones en la responsabilidad ambiental. Una aproximación positiva. *Universidad de Laguna*, Trabajo no publicado.
- Valera, L. (2017). La dimensión religiosa de la ecología. La Ecología Profunda como paradigma. *Teología y Vida*, 58(4), 399-420.

- Valera, L. (2018). Valera, L. (2018). Home, Ecological Self and Self-Realization: Understanding Asymmetrical Relationships Through Arne Næss's Ecosophy. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 31(6), 661-675. Obtenido de <https://doi.org/10.1007/s10806-018-9715-x>
- Valera, L. (2018a). Home, Ecological Self and Self-Realization: Understanding Asymmetrical Relationships Through Arne Næss's Ecosophy. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 661-675.
- Valera, L. (2018b). From Spontaneous Experience to the Cosmos: Arne Naess's Phenomenology. *Problemos*, 93(93), 142-153.
- Valera, L. (2018e). Home, Ecological Self and Self-Realization: Understanding Asymmetrical Relationships Through Arne Næss's Ecosophy. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 661-675.
- Valera, L. (2019a). Ecología humana. Nuevos desafíos para la ecología y la filosofía. *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 195-792: a509. Obtenido de <https://doi.org/10.3989/arbor.2019.792n2010>
- Valera, L. (2019b). Depth, Ecology, and the Deep Ecology Movement: Arne Naess's Proposal for the Future. *Environmental Ethics*, 41(4), 293-303.
- Velayos, C. (2005). Deberes y felicidad en la ecoética. *Isegoría*(32), 145-156.
- Velayos, C. (2009). In-justicia e in-felicidad a la luz del cambio climático. En M. T. Vieja, *Ensayos sobre bioética* (págs. 91-108). Salamanca: Universidad de Salamanca.