

## Más que una ética ambiental: El esfuerzo de Næss para salvar nuestras experiencias espontáneas

LUCA VALERA 

Universidad de Valladolid / Pontificia Universidad Católica de Chile /  
Cape Horn International Center (CHIC)

### Resumen:

La reducción de la ética ambiental a una mera aplicación de principios a priori ha llevado, según Næss, al fracaso de la disciplina. La amplia moralización en el contexto de las políticas ambientales, además, ha provocado la pérdida de un interés genuino por la casa común. En este sentido, para recuperar y refundar una filosofía ambiental *tout court*, para Næss es necesario volver a partir de una renovada epistemología, vinculada a una ontología profunda. El punto central de esta nueva ontología es la recuperación de nuestras experiencias espontáneas en la naturaleza, que revelan que nuestras relaciones con la naturaleza son más profundas que las explicadas por las ciencias duras. Dichas experiencias se expresan a través de distintas formas culturales, que tienen, para Næss, un valor en sí. De allí que surge el imperativo ético de preservar a dichas culturas y de repensar nuevos imaginarios que vayan más allá de las principales tendencias en ética ambiental. Este artículo intentará mostrar estas conexiones (epistemológicas, ontológicas y éticas) en la ecosofía de Arne Næss, que se configura como “algo más” que un paradigma de la *Environmental Ethics*.

**Palabras Clave:** Næss; Filosofía ambiental; Experiencia espontánea; Culturas

*More than environmental ethics: Næss's effort to save our spontaneous experiences*

### Abstract:

*The reduction of environmental ethics to a mere application of a priori principles has brought the discipline to failure, according to Næss. The broad moralization in the context of environmental policies, moreover, has caused the loss of a genuine interest in the common home. In this sense, in order to recover and re-found an environmental philosophy tout court, for Næss it is necessary to start again from a new epistemology, linked to a deep ontology. The focal point of this new ontology is the recovery of our spontaneous experiences in nature, which reveal that our relationships to nature are deeper than the ones explained by hard sciences. These experiences can be expressed through different cultural forms, which have, for Næss, a value in themselves. Hence arises the ethical imperative to preserve such cultures and to rethink new imaginaries that go beyond the main trends in Environmental Ethics. This paper attempts to show these connections (epistemological, ontological, and ethical) in Arne Næss's ecosophy, which is configured as “something more” than an Environmental Ethics paradigm.*

**Keywords:** Næss; Environmental Philosophy; Spontaneous Experience; Cultures

## 1. La moralización de la ética ambiental<sup>1</sup>

¿Por qué no podemos considerar a Arne Næss como un experto en ética ambiental? Además, ¿por qué su ecosofía no se menciona prácticamente entre los paradigmas clásicos de ética ambiental (*environmental ethics*)? ¿Por qué su filosofía ambiental parece ofrecer simplemente una visión romántica (Merçon, 2011) y poco aplicada de problemas ecológicos actuales? La respuesta, a mi modo de ver, la ofrece el mismo Næss: la ética ambiental ha caído muy a menudo en actitudes moralizadoras, que apuntan a la bondad o al deber, y la gente no está dispuesta a sacrificar los intereses individuales para solucionar problemas que, en principio, no le competen (Næss, 2005c). En este sentido, el experimento de una ética ambiental que pueda transformar a la sociedad humana hacia comportamientos más respetuosos parece haber fallido. Además, es probable que la misma moralización sea una causa importante de polarización en las actitudes medioambientales (Feinberg & Willer, 2013): los discursos que apelan a la buena voluntad o al deber heterónimo del actor individual dividen más que unen. Por esto, el mismo Næss (2005a, p. 16) afirma: “Tengo la impresión de que la moralización no es una gran fuerza en este mundo. Así que la ética y la moral del ecologismo tienen una importancia secundaria. Lo importante es conseguir que la gente vea la realidad y nuestra relación con la naturaleza”. Y agrega: “Distingo entre una ética como sistema normativo [...] y los actos de moralización [...]. No cabe duda de que necesitamos oír hablar de nuestras deficiencias éticas [...] pero he hecho hincapié, y sigo haciéndolo, en la fuerza motivadora bastante limitada de la moralización” (Næss, 2005b, pp. 60-61).

El escaso *appeal* de la moralización reside probablemente en el bajo impacto de algunas emociones morales en nuestras decisiones con referencia a las cuestiones ecológicas, que muchas veces están orientadas principalmente por el interés personal (o la utilidad y el placer) o una mirada cortoplacista (Marcos & Valera, 2022). De hecho, “el hedonismo y el interés propio actúan como barreras para el comportamiento moral, por lo que sugiere que estos factores podrían impedir implícitamente a los individuos moralizar cuestiones que exigirían sacrificios personales” (Feinberg et al., 2019, 54). Dicho de otra forma: el paso de la moralización a la creación y desarrollo personal de convicciones y creencias morales no es necesario, implícito, inmediato u obvio (Feinberg et al., 2019). El proceso de interiorización de normas morales, preceptos y percepción de bienes, en este sentido, es complejo y no puede apelar simplemente a un adoctrinamiento: de ahí el fracaso de muchos intentos en esta dirección

<sup>1</sup> Agradezco a Claudia Donoso por sus revisiones y sugerencias.

(Baz, 2022). La situación, quizás, es más compleja aún en el campo de la ética ambiental, donde los bienes en juego muchas veces son futuros e intangibles, o se relacionan con decisiones que a nivel individual parecen casi irrelevantes o de escaso impacto: los verdaderos cambios –por lo menos en la percepción común– vendrían, de hecho, de decisiones tomadas a nivel nacional o supranacional, ya que solo las políticas de gran impacto podrían tener un efecto significativo.

Si esta es la situación –es decir, el fracaso de la moralización individual (Bennet & Shapiro, 2002)– no quedaría otra sino apelar al miedo o temor de la catástrofe inminente, a saber, la prevalencia de los pronósticos malos por sobre los buenos (Jonas, 1995, pp. 71-75). De ahí que se puede entender la gran proliferación de los discursos apocalípticos o catastróficos (Valera, 2014a), junto con “la constatación de que nuestro saber predictivo crece a menor ritmo que nuestro poder técnico. En consecuencia, puede parecer recomendable ponerse en lo peor, no arriesgar a largo plazo el todo de un valor infinito por una ganancia inmediata finita” (Marcos & Valera, 2022, p. 791). Justamente al revés, Næss rechaza radicalmente esta tipología de discurso, ya que pone en duda la existencia misma y la narración de los movimientos ecologistas: “Ningún ecologista destacado es un catastrofista. El término se utiliza ahora sobre todo en la literatura característica de la reacción ecologista internacional: el intento mundial de desacreditar los movimientos ecologistas” (Næss, 2005d, p. 604). Y agrega: “La respuesta de que soy optimista es una reacción a los llamados profetas del juicio final: gente que habla *como si* no se pudiera hacer nada para enderezar las cosas. Son pocos, pero están muy explotados por los gobernantes, que hablan tranquilamente de que la tarea que tenemos por delante no es muy formidable y nos aseguran que las políticas gubernamentales pueden mejorar la situación” (Næss, 2005e, p. 612).

¿Qué hacer, entonces? ¿Por dónde empezar? En estas preguntas está, a mi parecer, el esbozo de la solución por parte de Næss al problema. El verdadero núcleo de la cuestión es, de hecho, el punto de comienzo de nuestros enfoques en problemas ambientales, o, mejor dicho, el origen de nuestras acciones en el contexto ecológico. El único punto de partida –el origen– es, para Næss, el yo, con sus inclinaciones, visión del mundo, ideas y relaciones. Para explicar este punto, me permito retomar un texto bastante largo del filósofo noruego, que nos servirá como base para el discurso que desarrollaremos en los próximos apartados:

Debemos trabajar sobre sus inclinaciones más que sobre su moralidad. Desgraciadamente, la amplia moralización del ecologismo ha dado al público la falsa impresión de que lo que le pedimos principalmente es el sacrificio, más

responsabilidad, más interés y más moralidad. Tal y como yo lo veo, tenemos que hacer hincapié en la inmensa variedad de fuentes de alegría que están a disposición de las personas a través de una mayor sensibilidad hacia la riqueza y la diversidad de la vida y los paisajes de la naturaleza libre. Todos podemos contribuir a ello individualmente, pero también es una cuestión de política local y global. Parte de la alegría proviene de la conciencia de nuestra íntima relación con algo más grande que nuestro ego, algo que ha perdurado durante millones de años y que merece seguir viviendo durante muchos millones de años más. El cuidado necesario fluye de forma natural si el “yo” se amplía y profundiza de modo que la protección de la naturaleza libre se sienta o conciba como protección de nosotros mismos. Desde el punto de vista académico, lo que estoy sugiriendo es la supremacía de la ontología y el realismo ambiental sobre la ética ambiental como medio de vigorizar los movimientos ecologistas en los años venideros. Si la realidad es tal como la experimenta el yo ecológico, nuestro comportamiento sigue de forma natural y hermosa las estrictas normas de la ética ambiental (Næss, 2005c, p. 527)

Destaco aquí, entonces, algunos puntos que me parecen fundamentales para entender el discurso ecosófico de Næss: 1. No debemos empezar por algo externo al ser humano (la moralización, el deber o las imposiciones heterónomas), sino desde su interioridad (las inclinaciones). Así, es necesario cambiar al ser humano desde dentro, no desde afuera. 2. Dichas inclinaciones deben ser educadas y formadas con el auxilio de emociones y sentimientos positivos (la alegría, por ejemplo) que se generan en el contexto de una sana experiencia de la naturaleza – volveremos más tarde sobre este tema. 3. Para poder hacer experiencia de ello, es necesario extender el propio “yo” más allá del límite de nuestra piel, es decir, abrazar las otras formas de vida en su complejidad y diversidad. Dicha expansión va hacia lo profundo (la identificación), más que hacia lo largo y lo ancho –también volveremos sobre este tema luego. 4. A raíz de la extensión del yo, el respeto de las otras formas de vida no será percibida como un deber heterónimo o una imposición, sino como una forma de auto-respeto –amor hacia sí mismo. 5. Así, las actitudes ecológicas respetuosas brotarán del individuo de una forma natural y armoniosa: se tratará, en primer lugar, de potenciar nuestra capacidad de hacer experiencia de lo bueno, diverso y rico, más que de establecer normas o principios. 6. A nivel filosófico, todo esto implicaría la deducción (o inferencia) de la ética (o de los principios éticos) de la ontología (o, si se quiere, de la antropología)<sup>2</sup>. Claramente dicha operación teórica no es inmediata ni carente de problemas teóricos, como se ha demostrado a lo largo de la historia de la filosofía. Por otro lado, tal y

---

<sup>2</sup> He tratado de abordar sistemáticamente todas estas cuestiones en varios artículos, capítulos de libros y libros. Me permito señalar aquí simplemente algunos textos. Véase: Valera (2014b; 2015; 2016; 2018a; 2018b; 2019a; 2019b).

como destaca el mismo Næss, hay una clara primacía de la ontología –o de la visión del mundo– por sobre la ética –o el comportamiento. Todo lo dicho hasta ahora es confirmado nuevamente por el noruego en otro texto:

A través del Ser más amplio todo ser vivo está íntimamente conectado, y de esta intimidad se deriva la capacidad de identificación y, como consecuencia natural, la práctica de la no violencia. No es necesario moralizar, como tampoco necesitamos moral para respirar. Más bien, necesitamos cultivar nuestra perspicacia: “La base fundamental de la técnica para alcanzar el poder de la no violencia es la creencia en la unidad esencial de toda vida” (Næss, 2005c, p. 524).

De la inutilidad de la moralización, entonces, se llega a la no-necesidad de la ética ambiental<sup>3</sup>. O, a lo mejor, de la imposibilidad de desligar una consideración ética de una visión ontológica y cosmológica de fondo. Para poder acercarse a dicha ontología es necesario, a la luz del pensamiento de Næss, comenzar con una epistemología realista.

## 2. La necesidad de una epistemología realista

¿De dónde emerge una epistemología realista? La respuesta para Næss es muy clara: no puede surgir de una visión científica del mundo. El mundo de las “cosas en sí” y de los contenidos abstractos (las leyes naturales, las normas, los sistemas matemáticos y geométricos) no puede abarcar ni contener a nuestras experiencias reales y cotidianas, que constituyen la base primordial de nuestra visión del cosmos (Diehm, 2004, p. 26). Ese mundo abstracto –o, para algunos, objetivo– no coincide con nuestra experiencia profunda de la realidad ni puede explicarla. Así escribe el noruego: “Las ‘descripciones objetivas de la naturaleza’ que nos ofrece la física deben considerarse no como descripciones de la naturaleza, sino como descripciones de ciertas condiciones de interdependencia y, por tanto, pueden ser universales, comunes para todas las culturas” (Næss, 1989, p. 50). En resumen, la gran mayoría de nuestras vivencias (emotivas, valóricas, sentimentales, etc.) con referencia a la naturaleza quedarían excluidas de la visión “oficial” científica del mundo.

---

<sup>3</sup> Aquí hay un punto interesante, que vale aclarar: la no-necesidad de la ética ambiental (entendida como forma de moralización) no implica la no-necesidad de la moralidad –la precisión de las palabras es sumamente relevante, en este sentido. De hecho, Reitan (1996, p. 424) explica: “La consecución del yo ecológico no hace que la moralidad en el sentido más amplio sea ‘superflua’, como sugiere Fox. Al contrario, la consecución del yo ecológico es una condición previa para ser una persona verdaderamente moral”. Con referencia la heteronomía de la ética ambiental, en el proceso sugerido por Næss, se instala un movimiento exactamente opuesto: hay que moverse de dentro hacia fuera, y nunca al revés.

¿Por dónde empezar, entonces? Si las abstracciones no pueden explicar nuestras vivencias en su complejidad, es necesario partir por otro foco, es decir, por los contenidos concretos de la experiencia. Dicho con otras palabras: partir de las cosas mismas. Por esta razón y por esta metodología podríamos definir a la filosofía de Næss como la base para una ecofenomenología (Valera, 2018a). Podríamos decir que justamente la profundidad de la *Deep Ecology* exige analizar la experiencia en su complejidad, mirándola de cerca como haríamos con una lupa (Rozzi & Tauro, 2023). Es en las entrañas de nuestra relación con la naturaleza que podemos observar quiénes somos y cómo nos vinculamos con los demás seres vivos. Algo que las leyes naturales no nos atestiguan. Una vez aclarado esto, la pregunta que surge inmediatamente es: ¿cuál experiencia? La respuesta, una vez más, la ofrece el mismo Næss: hay que empezar por la experiencia espontánea (Valera, 2018a). Escribe Næss (1989, p. 32), de hecho:

¿No es el mundo de la experiencia, cargado de valores, espontáneo y emocional, una fuente de conocimiento de la realidad tan genuina como la física matemática? Si la respuesta es afirmativa, ¿qué consecuencias tiene para nuestra descripción de la naturaleza? El movimiento de ecología profunda podría beneficiarse de un mayor énfasis en la experiencia espontánea, en lo que en la jerga filosófica se denomina perspectiva “fenomenológica”.

En el pensamiento de Næss, no es posible dar una definición exacta de esta experiencia espontánea —o inmediata (Diehm & Næss, 2004, p. 9); para el observador imparcial, la experiencia espontánea es tan rica y profunda que no puede describirse con precisión apelando a ningún lenguaje, ni escrito, ni hablado, ni científico, ni filosófico, ni siquiera artístico. Así, el significado y la complejidad de esta experiencia inmediata se resiste a cualquier conceptualización o simplificación, ya que parece que “no tenemos palabras para todo lo que está ocurriendo” (Diehm & Næss, 2004, p. 12). Aunque no es posible proporcionar una descripción clara y definida de la experiencia inmediata o espontánea, sí es posible interpretarla y mantenerla como el horizonte de verdad que genera nuestros pensamientos. En este sentido,

la experiencia espontánea no es la experiencia sensorial. Es experiencia de las cosas y procesos más o menos estables del “mundo en que vivimos” (*Lebenswelt* en la terminología de la fenomenología filosófica). [...] El aspecto esencial de la ontología de los contenidos no es una negación de los seres duraderos, sino de la omnipresencia del “nosotros” o “yo” y la duplicación en mundos externos e internos (Næss, 2009, p. 201).

El intento de Næss, en este sentido, es salvar la particularidad de nuestras experiencias en la naturaleza, sin reducirlas necesariamente a sus factores esenciales para universalizarlas en un segundo momento, perdiendo así los contenidos concretos y reales de estas (Næss, 1985). Así como explica Marietta (2003, p. 123), eco-fenomenólogo: es necesario “reflexionar sobre la unidad primigenia de la experiencia en el tipo de reflexión fenomenológica [llamada] ‘reflexión concreta’, en contraste con la reflexión abstracta intelectualizada”.

En el marco de este enfoque, nos encontramos con un primer problema, es decir, el particularismo o subjetivismo de esas mismas experiencias espontáneas: ¿cómo es posible no caer en una inconmensurabilidad de las experiencias, una vez que nos enfocamos esencialmente en el sujeto de esas experiencias? Dicho de otra manera, ¿cómo evitamos la reducción de la percepción (y experiencia) del sujeto a mero subjetivismo? Una vez más, acudimos a las palabras del filósofo noruego: “Existe una diferencia entre algo relacional y algo que no es más que la expresión del juicio personal de una persona. [...] Lo relacional no es subjetivo” (Næss, 1989, pp. 49-50). En resumen, el foco de Næss es sobre el individuo como parte de la interpretación misma de la experiencia: en el mundo de los contenidos concretos, no existe la percepción aislada del individuo, es decir, no existe el observador imparcial. La duplicación de la que habla Næss (2009, p. 201) es, en el fondo, el espejo de la continua presencia del sujeto agente en la experiencia, o, por otro lado, del observador en la percepción. La profundidad de la que habla Næss (Valera, 2019) se ve, entonces, reflejada en la forma de involucrarse con la naturaleza en la aprensión e interpretación de nuestras experiencias espontáneas.

### 3. Nuevos itinerarios. Ciencia, imaginarios, culturas

A raíz de lo dicho anteriormente, surge la necesidad de plantear una nueva ontología para interpretar el mundo de la vida. Así como el sujeto es indivisible de su experiencia o percepción de la realidad a nivel epistemológico, hay que reconocer una cierta unidad entre el mismo sujeto y la naturaleza a nivel ontológico, siempre a partir de la mirada relacional antes planteada (Valera, 2018b). De hecho, escribe Næss (1989, p. 56):

El relacionismo tiene valor ecosófico porque facilita socavar la creencia en los organismos o las personas como algo que puede aislarse de su entorno. Hablar de interacción entre los organismos y el entorno da lugar a asociaciones erróneas, ya que un organismo es interacción. Los organismos y los entornos no son dos cosas [...]. Los organismos presuponen entornos. Del mismo modo,

una persona es parte de la naturaleza en la medida en que también es una unión relacional dentro del campo total.

La base de esta forma de pensamiento es la primera ley de la ecología de Commoner (2020, p. 35): “Todo está conectado con todo lo demás”. Dicha unión intrínseca –lo que Næss llama “relacionalismo”– modela también la imagen de “ser humano” y de individuo: ya no se puede hablar de “hombre-en-el-medio ambiente”, sino que hay que repensar una “imagen relacional, de campo-total”. Es por eso, agrega Næss (2007)<sup>4</sup>, que la ecología profunda “considera a los organismos como nudos en la red biosférica o campo de relaciones intrínsecas”<sup>5</sup>. La separación radical entre los seres vivos y su ambiente (o los demás seres vivos) –la que podríamos llamar “visión monadista”, que interpreta a cada ser vivo como una unidad sustancial sin puertas ni ventanas sobre el mundo circundante– ha afectado tanto nuestra imagen de ser humano como la de “vida” en general, llegando casi a excluir las relaciones de nuestra forma de entender a los seres vivos. Al revés, lo que plantea Næss es que la relación con los demás seres vivos y formas de vida es constitutiva de la ontología de ese ser: cada ser vivo es siempre situado, es decir, en relación con los demás seres circundantes. Al revés de lo que algunos intérpretes de Næss han planteado<sup>6</sup>, dicha ontología no implica una disolución de la individualidad; justamente al revés, el relacionalismo implica la individualidad: “La interconexión no implica que los organismos no posean una individualidad genuina. [...] Una individualidad ontológica relativa, por un lado, y la interconexión, por otro, no son por tanto en este marco mutuamente excluyentes; al contrario, se implican mutuamente” (Mathews, 1998, p. 350).

Todo lo dicho hasta ahora, evidentemente, tiene algunas implicancias epistemológicas, en línea con lo expresado en el apartado anterior: si el ser vivo está intrínsecamente conectado a las otras formas de vida, entonces, para entenderlo y describirlo, hay que mirar más allá de los límites biológicos que lo definen. En este sentido, junto con una ontología renovada, la filosofía de Næss impulsa nuevas epistemologías e

<sup>4</sup> Uso aquí la traducción oficial de Rozzi y Anderson del famoso artículo de Næss (1973) que favoreció el comienzo del movimiento de la Deep Ecology.

<sup>5</sup> El uso de la palabra “nudo” (*knot*) es particularmente relevante en este contexto: si interpretamos a los seres vivos en general (y a los seres humanos en particular) como nudos en el campo de la existencia, estamos diciendo que la prioridad ontológica es de las relaciones que hacen posibles esos nudos, más que de los nudos mismos. En este sentido, se puede entender la afirmación epistemológica de Næss (1989, p. 49) por la que no tiene sentido buscar a las cosas en sí: “No llegamos a las cosas en sí, sino a las redes o campos de relaciones en los que participan y de los que no pueden aislarse”.

<sup>6</sup> Traté de ofrecer evidencia de ello en el artículo: Valera (2018b).

imaginarios, que van más allá de las respuestas de la “ciencia oficial”<sup>7</sup>: no es necesario reducir lo particular a lo universal, para explicarlo, ni lo concreto a lo abstracto, con el fin de buscar a leyes universales... al revés, es obligatorio pasar por nuestras experiencias espontáneas e inmediatas, conservando su especificidad y necesaria vinculación al sujeto –hay siempre que recordar que no existe experiencia sin sujeto. Sin este último, la experiencia no se entiende en su complejidad y en sus últimas verdades; al revés, lo que queda en la descripción científica del mundo son sólo “estructuras abstractas”, o “diferentes puntos de referencia comunes adecuados para la descripción matemática”, no el mundo de la naturaleza en sí mismo (Naess, 1989, p. 48). Para dar cuenta de los fenómenos naturales de forma exhaustiva y no reduccionista, es necesario entonces “reflexionar sobre la unidad primigenia de la experiencia en el tipo de reflexión fenomenológica [llamada] ‘reflexión concreta’, en contraste con la reflexión abstracta intelectualizada” (Marietta, 2003, p. 123).

Esta renovada<sup>8</sup> forma de entender a la epistemología abre el paso a una comprensión más amplia de los fenómenos naturales y de nuestra experiencia mundana: para interpretarlos no hay que cerrarse a una mera comprensión científica, sino hacer interactuar e integrar distintos conocimientos y culturas. Este punto es de capital importancia, y por eso vale la pena aclararlo una vez más, siguiendo a Ricardo Rozzi (2007, p. 104): “La ecología profunda no es anticientífica. Esta no considera que la ciencia sea innecesaria, sino que señala que es insuficiente. Para abordar la crisis ambiental también son necesarias la acción política, la evaluación de las consecuencias ecosociales de las medidas tecnológicas y de los estilos de vida, y el cuestionamiento de la cosmovisión y modo de representar a la naturaleza”.

---

<sup>7</sup> Habría que precisar y contextualizar mejor esta expresión, ya que puede conducir a equívocos o malentendidos: claramente me estoy refiriendo a la percepción que tenía Naess de la “ciencia oficial” en la época en que escribe, probablemente influenciado por su trayectoria en el Círculo de Viena y por el rechazo de la visión que emergía de allí (Drengson & Valera, 2015, p. 210; Fox, 1992, pp. 68-73). En este sentido, cuando Naess critica a la ciencia y a la visión científica del mundo, está básicamente rechazando la visión reduccionista que hace coincidir las explicaciones científicas con la verdad de las cosas y de las experiencias. En buena medida, tal como se quiere mostrar con este artículo, el intento de Naess es de reconocer la “excedencia” de la complejidad de la experiencia humana con referencia a cualquier explicación científica. Sería interesante, en este sentido, introducir otra palabra, que hasta ahora no se ha mencionado, es decir “experimento”, que se opone radicalmente a la de experiencia. Sobre este tema, que no puedo abordar en profundidad aquí, véase: Valera (2018a); y Agamben (1993, pp. 17-24).

<sup>8</sup> El adjetivo “renovada” se refiere, una vez más, a la percepción de Naess del mundo de la ciencia.

Es justamente aquí donde entran en juego –y se pueden consistentemente justificar, en el marco de la “*total view*” de Næss– las culturas “alternativas”, diversas. Escribe Næss (2005f, p. 270): “Las culturas humanas constituyen formas complejas de vida en el planeta. O, formulado de forma menos dogmática, la forma en que los partidarios del movimiento de la ecología profunda conciben la diversidad de las culturas es, en ciertos aspectos, muy parecida a la forma en que conciben la diversidad de las plantas y los animales y los seres humanos”. Con referencia a este tema, hay distintos puntos que conviene aclarar, para entender plenamente la profundidad filosófica del asunto: 1. En la ecosofía de Næss, las culturas son al mismo tiempo formas de vida y expresión de la riqueza de las formas de vida<sup>9</sup>; 2. La riqueza de las culturas es un valor en sí (intrínseco), o un fin en sí mismo (punto 2 del manifiesto de la ecología profunda); 3. Si bien las culturas tienen un valor intrínseco, no todas las culturas favorecen igualmente el desarrollo y el florecimiento de las distintas formas de vida (Næss, 2005f); 4. Hay una diferencia política radical entre las culturas y las sub-culturas: estas últimas muchas veces son expresión de una minoría sistemáticamente olvidada por las culturas dominantes<sup>10</sup>; 5. Como consecuencia de lo dicho anteriormente, existe un imperativo ético de preservar a las distintas culturas en su riqueza y diversidad, contrastando la ideología dominante del “progreso” a toda costa (Næss, 2005f, pp. 270-271).

Dichas culturas diversas y múltiples generan, así, nuevas formas de entender el mundo o nuevos imaginarios. Los relatos de las “ciencias oficiales”, en este sentido, se vuelven en unos de los muchos relatos e interpretaciones posibles para describir nuestra experiencia mundana: de cada uno de ellos se puede aprender algo, con el fin de devolver toda la complejidad que el mundo de la vida se merece. En este sentido, en Næss existe un cierto “pluralismo epistemológico”<sup>11</sup> (Næss, 2005g, 503) con

<sup>9</sup> Escribe Næss (2005f, p. 270) sobre este punto: “En la plataforma de la ecología profunda en ocho puntos propuesta en 1984, las consideraciones sobre la diversidad de las formas de vida incluyen la diversidad de las culturas humanas”.

<sup>10</sup> Escribe Næss (2005f, p. 270): “Las naciones ricas con gran poder coercitivo no tienen derecho a reducir la diversidad de las culturas con menos poder, con menos capacidad para sobrevivir a la invasión, ya sea territorial, técnica, económica o cultural. Aquí hay que añadir que gran parte de esta reducción no es intencionada y que, como en el caso de la mayoría de las invasiones, hay quintas columnas que apoyan la invasión con entusiasmo. Además, la reducción de la diversidad cultural se lleva a cabo dentro de las naciones pobres, con tribus o grupos poderosos que suprimen las culturas ‘más débiles’”.

<sup>11</sup> Algunos comentaristas han definido al pluralismo de Næss como “pluralismo radical” (Glasser, 2005, p. xxvi), destacando la necesidad de no interpretar a dicha postura epistemológica (y ética) como un relativismo superficial. Escribe Glasser (2005, p. xli): “Para Næss, la conclusión inevitable es que el pluralismo es ineludible y no hay nada que

referencia a los imaginarios posibles en el campo de la existencia, que se transforma en una humildad epistémica<sup>12</sup>, capaz de acoger a las limitaciones (y la falibilidad) de la ciencia y de abrirse sistemáticamente a otras visiones posibles. En resumen, el movimiento epistemológico destacado por Næss se opone radicalmente a aquella forma de reduccionismo que algunos llaman “homogenización biocultural” (Rozzi, 2018; Rozzi et al., 2018), que trata de reducir constantemente la multiplicidad y complejidad de la vida –tanto a nivel teórico como práctico– a la simplicidad (y superficialidad).

Los nuevos imaginarios –de cara a un mundo que va enfrentando cambios globales de extrema relevancia (Valera & Castilla, 2020)– son particularmente útiles y eficaces, ya que logran instalar discursos alternativos, muchas veces capaces de una extrema creatividad frente a la univocidad del discurso hegemónico.

De las culturas como formas de vida surgen relatos e imaginarios capaces de vehicular proactivamente nuevas formas de acciones sociales en ámbito ecológico<sup>13</sup>.

#### 4. Más allá de la ética ambiental. Ampliar la mirada

El discurso desarrollado hasta ahora nos ha conducido a repensar los imaginarios sociales de una forma más amplia y compleja, así como de justificar las diversidad y riqueza de estos a partir de la epistemología y ontología næssiana. Llegamos a esos imaginarios a partir de la epistemología relacionalista y de la ontología ecosófica de Næss, pasando por el imperativo ético de preservar la complejidad de las formas de vida, incluyendo las culturas. El punto de partida era la inutilidad de la *Environmental Ethics* entendida como forma heterónoma de moralización. A partir de este recorrido podemos dilucidar las razones para rechazar la reducción de la filosofía ambiental –o ecosofía, como la llama Næss– a mera ética ambiental, es decir, a la aplicación de principios predefinidos (a nivel metaético) a problemáticas contingentes. Si retomamos la clásica

---

lamentar. Næss combina estos puntos de vista con un análisis de antropología cultural para defender la importancia crítica de apoyar el florecimiento de una rica diversidad cultural”.

<sup>12</sup> La expresión más interesante (y el germen) de la humildad epistémica se puede encontrar, a mi parecer, en las primeras páginas del famoso texto de Jonas (1995), *El principio responsabilidad*.

<sup>13</sup> Sobre este punto, es importante destacar la relevancia de los imaginarios alternativos – muchas veces asociados a movimientos sociales– como fuente de cambio, en el contexto de las políticas del cambio climático actual; véase: Kaika & Swyngedouw (2012) y Levy & Spicer (2013).

definición de Callicott (1984, 299) –“podemos entender a la ética ambiental como uno de los nuevos tipos de filosofías aplicadas [...] es decir, [...] como una aplicación de categorías filosóficas convencionales bien establecidas a problemas medioambientales prácticos emergentes”– entendemos por qué esta carece de las herramientas para abordar correctamente la crisis ecológica actual. El punto fundamental de una filosofía ambiental, de hecho –que va más allá de una mera aplicación de principios no cuestionados adecuadamente, como hacen muchas de las *Applied Ethics* (Valera, Leal & Vidal, 2021)– es repensar paradigmas, ideas, cosmologías, epistemologías y ontologías. La ética como saber práctico (o aplicado [*applied*], así como se entendía en su época) en el pensamiento de Næss es posterior a todo este proceso, tanto a nivel lógico como cronológico. Y las culturas están en la base de dicho proceso<sup>14</sup>.

A partir de la nueva mirada ofrecida por Næss, podríamos afirmar que se inaugura una nueva forma de pensar ético-ecológico en las cuestiones ambientales: emerge la socio-ecología (Castilla, 2016; Valera & Castilla, 2020), que es la forma ecológica correspondiente a la ontología y epistemología delineadas anteriormente. Escribe Næss (1994, p. 146):

Desgraciadamente, se tiende a hablar de crisis “ambiental” en lugar de crisis “ecológica”. El ambiente se concibe como algo ajeno a la humanidad. Los humanos están claramente dentro de los sistemas ecológicos de la Tierra, y las sociedades de humanos tienen el mismo tipo de necesidad y derecho a ser protegidas que las sociedades de otros seres vivos. La rápida extinción de las sociedades no industrialistas es una degradación y destrucción del ecosistema. La amenaza de extinción de las culturas tiene un aspecto ético, y pertenece a la problemática propia de la ecología general. La protección de la diversidad cultural humana es una parte genuina de la protección de la biodiversidad<sup>15</sup>.

Así, para entender<sup>16</sup> los problemas ecológicos –y ya no simplemente “ambientales”– que nos afectan actualmente, hay que ampliar la mirada, apuntando a una socio-ecología que se haga cargo tanto de la ontología (es

<sup>14</sup> Para entender este proceso explicado en pocas líneas, es oportuno mirar al *Apron Diagram*, que representa la forma de razonar y organizar sistemáticamente las ideas de Næss con referencia a las relaciones entre las visiones del mundo y la praxis –véase Næss (1995).

<sup>15</sup> Sobre este la riqueza cultural Næss es bastante ambiguo (y pesimista) en sus textos. De hecho, escribe: “Hay mucho que aprender del estudio de la cultura en el pasado y en el presente, pero el estado global de las cosas es tan complejo que cualquier conclusión general bastante simple sobre los méritos relativos de las distintas culturas es altamente especulativa. Lo que sabemos como miembros de las democracias occidentales –sean cuales sean sus culturas– es que somos en gran medida responsables de la creciente insostenibilidad” (Næss, 1994, p. 148).

<sup>16</sup> Aquí el verbo es importante: entender, no solucionar.

decir, el ser humano como parte de la naturaleza) como de la epistemología (a saber, el relacionismo y la valoración de la experiencia espontánea) delineadas anteriormente. El movimiento descrito aquí, evidentemente, es *bottom-up*, o de adentro hacia fuera, ya que pasa por la valoración del yo ecológico y de las culturas que de este emergen para abrazar a más yoes – para ampliar la mirada, diríamos. Todo lo contrario de la *Applied Ethics*, que describe un movimiento *top-down*, o de fuera hacia adentro. Podemos entender, entonces, la crítica de Næss con la que empezamos este breve texto: la *Environmental Ethics* tiene una actitud moralizadora. Algo que es absolutamente incompatible con la ecosofía de Næss.

### Referencias

- Agamben, G. (1993). *Infancy and History. Essays on the Destruction of Experience*. VERSO.
- Baz, A. (2022). On the Moralization of Moral Theory. *Mind*, 131 (522), 549-573.
- Bennett, J. & Shapiro, M.J. (Eds.) (2002). *The Politics of Moralizing*. Routledge.
- Callicott, J.B. (1984). Non-Anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics. *American Philosophical Quarterly*, 21 (4), 299-309.
- Castilla, J.C. (2016). Viewpoints of an ecologist on practical environmental ethic: socio-ecology, common-pool resources and conservation. *Cuadernos de Bioética*, 27, 403-414.
- Commoner, B. (2020). *The Closing Circle: Nature, Man, and Technology*. Dover.
- Diehm, C. (2004). Deep Ecology and Phenomenology. *Environmental Philosophy*, 1 (2), 20-27.
- Diehm, C., & Næss, A. (2004). “Here I Stand”: An Interview with Arne Næss. *Environmental Philosophy*, 1 (2), 6-19.
- Drengson, A., & Valera, L. (2015). L’ecosofía di Arne Næss. Entrevista ad Alan Drengson. En Valera, L. (Ed.), *Arne Næss. Introduzione all’ecologia* (pp. 205-210). ETS.
- Feinberg, M., & Willer, R. (2013). The Moral Roots of Environmental Attitudes. *Psychological Science*, 24 (1), 56-62.
- Feinberg, M., Kovacheff, C., Teper, R., & Inbar, Y. (2019). Understanding the Process of Moralization: How Eating Meat Becomes a Moral Issue. *Journal of Personality and Social Psychology*, 117 (1), 50-72.
- Fox, W. (1992). Intellectual Origins of the “Depth” Theme in the Philosophy of Arne Næss. The Trumpeter: *Journal of Ecosophy*, 9 (2), 68-73.

- Glasser, H. (2005). Series Editor's Introduction. Arne Naess –A Wandering Wonderer: Bringing the Search for Wisdom Back to Life. En Glasser, H. (Ed.). *The Selected Works of Arne Naess* (págs. xvii-lxii). Springer.
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder.
- Kaika, M., & Swyngedouw, E. (2012). Nature, Cities and the Political Imaginary. *Architectural Design*, 82 (4), 22-27.
- Levy, D., & Spicer, A. (2013). Contested Imaginaries and the Cultural Political Economy of Climate Change. *Organization*, 20 (5), 659-678.
- Marcos, A. & Valera, L. (2022). De la ética ambiental a la ecología humana. un cambio necesario. *Pensamiento*, 78 (298), 785-800.
- Marietta, D.E. (2003). Back to Earth with Reflection and Ecology. En Brown, C. S. & Toadvine, T. (Eds.), *Eco-Phenomenology. Back to the Earth Itself*. State University of New York Press.
- Mathews, F. (1988). Conservation and Self-Realization: A Deep Ecology Perspective. *Environmental Ethics*, 10, 347-355.
- Merçon, J. (2011). Environmental ethics and Spinoza's critique of anthropocentrism. *Ethics*, 18 (2), 161-173.
- Næss, A. (1973). The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements: A Summary. *Inquiry*, 16, 95-100.
- Næss, A. (1985). The world of concrete contents. *Inquiry*, 28 (1-4), 417-428.
- Næss, A. (1989). *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy*. Cambridge University Press.
- Næss, A. (1994). Culture and Environment. *Humboldt Journal of Social Relations*, 20 (1), 143-149.
- Næss, A. (1995). The apron diagram. En Drenegson, A. & Inoue, Y. (Eds.), *The Deep Ecology Movement: An Introductory Anthology* (pp. 10–12). Berkeley: North Atlantic Books.
- Næss, A. (2005a.). The Basics of Deep Ecology. En Glasser, H. (Ed.), *The Selected Works of Arne Naess* (vol. X, págs. 13-20). Springer.
- Næss, A. (2005b). The Deep Ecology “Eight Points” Revisited. En Glasser, H. (Ed.), *The Selected Works of Arne Naess* (vol. X, págs. 57-66). Springer.
- Næss, A. (2005c). Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World. En Glasser, H. (Ed.), *The Selected Works of Arne Naess* (vol. X, págs. 515-530). Springer.
- Næss, A. (2005d). An Outline of the Problems Ahead. En Glasser, H. (Ed.), *The Selected Works of Arne Naess* (vol. X, págs. 593-610). Springer.

- Næss, A. (2005e). Deep Ecology for the Twenty-second Century. En Glasser, H. (Ed.), *The Selected Works of Arne Næss* (vol. X, págs. 611-616). Springer.
- Næss, A. (2005f). Cultural Diversity and the Deep Ecology Movement. En Glasser, H. (Ed.), *The Selected Works of Arne Næss* (vol. X, págs. 263-274). Springer.
- Næss, A. (2005g). Paul Feyerabend—A Green Hero? En Glasser, H. (Ed.), *The Selected Works of Arne Næss* (vol. X, págs. 499-511). Springer.
- Næss, A. (2007). Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: un resumen. Traducción de R. Rozzi. *Revista Ambiente y Desarrollo*, 23 (1), 98-101.
- Næss, A. (2009). Gestalt Thinking and Buddhism. En Drengson, A. & Devall, B. (Eds.), *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Næss* (pp. 195-205). Counterpoint.
- Reitan, E.H. (1996). Deep Ecology and the Irrelevance of Morality. *Environmental Ethics*, 18, 411-424.
- Rozzi, R. (2007). Ecología superficial y profunda: Filosofía ecológica. *Revista Ambiente y Desarrollo*, 23 (1), 102-105.
- Rozzi, R. (2018). Biocultural Homogenization: A Wicked Problem in the Anthropocene. En Rozzi, R. & May Jr., R.H. & Chapin III, F.S & Massardo, F. & Gavin, M.C. & Klaver, I.J. & Pauchard, A. & Nuñez, M.A. & Simberloff, D. (Eds.). *From Biocultural Homogenization to Biocultural Conservation* (pp. 21-48). Springer.
- Rozzi, R. & May Jr., R.H. & Chapin III, F.S & Massardo, F. & Gavin, M.C. & Klaver, I.J. & Pauchard, A. & Nuñez, M.A. & Simberloff, D. (Eds.) (2018). *From Biocultural Homogenization to Biocultural Conservation*. Springer.
- Rozzi, R., & Tauro, A. (2023). The Multiple Lenses of Ecotourism with a Hand Lens: Fundamental Concepts and Practices. En Rozzi, R. & Tauro, A. & Avriel-Avni, N. & Wright, T. & May Jr., R.H. (Eds.), *Field Environmental Philosophy* (pp. 27-51). Springer.
- Valera, L. (2014a). Un nuovo cancro per il pianeta? Natura, ambiente ed essere umano nell'etica ambientale contemporanea. *Teoria. Rivista di filosofia*, 2, 175-192.
- Valera, L. (2014b). Retorica ed etica ambientale: il contributo di Arne Naess. *Medicina e Morale. Rivista Internazionale di Bioetica*, 4, 639-657.
- Valera, L. (2015). *Arne Næss. Introduzione all'ecologia*. ETS.
- Valera, L. (2016). Libertà e auto-realizzazione: il pensiero di Arne Næss. En Russo, F. (Ed.). *La libertà in discussione. Tra cambiamenti culturali e progresso scientifico* (pp. 81-87). EDUSC.

- Valera, L. (2018a). From Spontaneous Experience to the Cosmos: Arne Næss's Phenomenology. *Problemas*, 93, 142-153.
- Valera, L. (2018b). Home, Ecological Self and Self-Realization: Understanding Asymmetrical Relationships Through Arne Næss's Ecosophy. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 31, 661-675.
- Valera, L. (2019a). Depth, Ecology and the Deep Ecology Movement. Arne Næss's Proposal for the Future. *Environmental Ethics*, 41 (4), 293-303.
- Valera, L. (2019b). L'idea di natura in Arne Næss. *Filosofia*, 64, 15-26.
- Valera, L., & Castilla, J.C. (Eds.). (2020). *Global Changes. Ethics, Politics and the Environment in the Contemporary Technological World*. Springer.
- Valera, L., Leal, Y., & Vidal, G. (2021). Beyond Application. The Case of Environmental Ethics. *Tópicos* (México), 60, 437-459.