

Valera, Luca

Individualidad y límites hacia una ecología humana

Individuality and limits towards a human ecology

Prudentia Iuris N° 83, 2017

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Valera, L. (2017). Individualidad y límites hacia una ecología humana [en línea]. *Prudentia Iuris*, 83. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/individualidad-limites-ecologia-humana.pdf> [Fecha de consulta:....]

INDIVIDUALIDAD Y LÍMITES HACIA UNA ECOLOGÍA HUMANA *Individuality and Limits Towards a Human Ecology*

Luca Valera¹

Recibido: 7 de marzo de 2017
Aprobado: 10 de marzo de 2017

Resumen: Los últimos desarrollos tecnológicos están requiriendo aún más un cambio de paradigma y de visión del mundo, en conjunto con el desarrollo de una nueva reflexión sobre nuestra posición en el cosmos. Una de las consecuencias más evidentes de los recientes avances tecnológicos es la “cuestión ecológica” actual, y, con ello, el nacimiento de filosofías que están tratando de repensar la cuestión cosmológica y metafísica al mismo tiempo. La ecología profunda quiere, de hecho, responder justamente las interrogantes actuales generadas por el desarrollo de las nuevas tecnologías, a través de una visión del mundo que muy a menudo se radica en la ontología de los procesos (como en el caso de la ecología transpersonal), que constituye también la base teórica del posthumanismo. En el marco teórico de estos paradigmas, no es posible plantear la cuestión de la dignidad humana, ya que no se reconocen los límites que definen a los seres humanos. Nuestra conclusión es que será posible tomar en cuenta la dignidad humana solo a partir de una ecología humana, que reconozca la dependencia del ser humano como condición de posibilidad del valor de la persona humana.

Palabras claves: Filosofía de la Tecnología - Límites - Ontología de los procesos - Ecología profunda - Dignidad humana - Posthumanismo.

Abstract: The latest technological developments are even more requiring a

1 El autor cursó estudios de Filosofía en la Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. Es Doctor en Bioética y Filosofía por la Università Campus Bio-Medico di Roma. Pontificia Universidad Católica de Chile, Facultad de Filosofía y Centro de Bioética. E-mail luvalera@uc.cl.

paradigm shift and a change in our worldview, together with a new reflection about our position in the cosmos. One of the most evident consequences of the recent technological developments is the current “ecological question”, and with it the rise of some philosophies that are trying to rethink the cosmological and metaphysical question as well. Deep ecology wants, in fact, to respond precisely to the current questions generated by the development of new technologies, through a worldview that very often lies in the ontology of processes (as in the case of transpersonal ecology), which is also the theoretical basis of posthumanism. Within the theoretical framework of these paradigms, it is not possible to raise the question of human dignity, since the limits that define human beings are not recognized. We argue that it will be possible to take into account human dignity only starting from a human ecology, which recognizes human dependence as a condition of possibility of the human person’s value.

Keywords: Philosophy of Technology - Limits - Process Ontology - Deep Ecology - Human Dignity - Posthumanism.

Para citar este texto:

Valera, L. (2017), “Individualidad y límites hacia una ecología humana”, *Prudentia Iuris*, N. 83, pp. 299-313.

1. Cómo surge la cuestión del límite. Tecnología y ecología

La cuestión del límite no es un tema reciente, tanto en la historia de la filosofía como en el pensamiento humano en general. La especie *homo sapiens sapiens* siempre ha convivido con la conciencia –más o menos explícita– de su finitud, sus carencias, y, por ende, su mortalidad². Como destaca el poeta Hölderlin³: “Pues las aves del bosque respiran más libremente / pero al humano pecho le colma el orgullo / Y él que barrunta el futuro lejano / ve también la muerte y es único en temerla”. Se trata de un conocimiento muy antiguo, entonces, como demuestra el libro de *Sabiduría* (2, 1-5): “Corta es y triste nuestra vida; la muerte del hombre es inevitable, y no se sabe de nadie que haya vuelto de la tumba. Nacimos casualmente, y luego pasaremos, como si no hubiéramos existido, pues nuestro aliento es como humo, y el pensamiento, como una chispa alimentada por el latido de nuestro corazón. Cuando esta chispa se apague, el cuerpo se convertirá en ceniza, y el espíri-

² Sería interesante volver sobre ese tema, con particular referencia a la distinción que Hannah Arendt (2009, 30-33) hace entre inmortalidad (la otra cara de la mortalidad) y eternidad.

³ Hölderlin, F. (1979). *Poesía completa*. Barcelona, Ediciones 29.

tu se desvanecerá como aire ligero. Con el paso del tiempo, nuestro nombre caerá en el olvido, y nadie recordará nuestras acciones. Nuestra vida pasará como el rastro de una nube y se desvanecerá como neblina perseguida por los rayos del sol y vencida por su calor. Nuestra vida es como el paso de una sombra; cuando llega nuestro fin, no podemos regresar”.

Si bien es verdad que el ser humano siempre ha tenido que hacer frente a su finitud, en los últimos años ha habido un cambio radical en la percepción y en la modalidad de entender dicha finitud: si por un lado el ser humano parece haber solucionado muchos problemas relacionados a su mortalidad a través de las nuevas tecnologías, por el otro, la misma tecnología se presenta como un peligro capaz de causar problemas nuevos, antes desconocidos. En el ámbito biomédico, de hecho, las nuevas tecnologías están contribuyendo largamente a un aumento de la calidad de la vida, a una vida más larga, a la cronificación de algunas enfermedades, a un índice de mortalidad infantil más bajo en muchos países, etc.; y estos hechos ya conllevan algunos problemas, como ha destacado el filósofo alemán Hans Jonas⁴: “El tener que morir va ligado al haber nacido; la mortalidad es sólo el reverso de la perenne ‘natalidad’ [...]. Tomemos el caso extremo: si suprimimos la muerte habremos de suprimir también la procreación, pues esta última es la respuesta de la vida a la primera. De este modo tendríamos un mundo de viejos en el que no habría ya juventud, un mundo de individuos ya conocidos en el que no existiría el asombro de aquellos que nunca antes fueron”. La ventaja de algunas soluciones presenta, entonces, al mismo tiempo, desventajas, es decir, problemas.

Sin embargo, no hay solo desventajas “teóricas” o existenciales correlacionadas al advenimiento y al desarrollo de las nuevas tecnologías, sino también peligros efectivos generados por el mismo medio tecnológico. Dicho medio abre algunas alternativas antes desconocidas por el ser humano, entre ellas, la posibilidad de la destrucción de su propia especie⁵. Una destrucción masiva y casi instantánea, como la destrucción causada por la bomba atómica. Es famoso, en este sentido, el discurso del padre del “Proyecto Manhattan”, Robert Oppenheimer, que en una conferencia en el Massachusetts Institute of Technology (MIT), en el año 1947, afirmaba: “En cierto sentido duro y crudo, que ninguna vulgaridad, broma o exageración puede borrar por completo, los físicos han conocido el pecado; y este es un conocimiento que nunca podrán perder”. Y aún más: “Ahora me he convertido en la muerte, en el destructor de mundos”.

4 Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona. Herder.

5 No parece necesario, acá, argumentar más sobre ese tema, ya que el siglo XX ha demostrado ampliamente dicha posibilidad a través de las dos guerras mundiales.

A través de las nuevas tecnologías, podríamos decir, el ser humano conoce, junto con la posibilidad de un potente desarrollo, el pecado más radical⁶, es decir, la posibilidad de la (auto) destrucción⁷. Y, además, conoce esta posibilidad en una “nueva era de la creación”, esto es, en la época caracterizada por las nuevas tecnologías⁸. Los cambios tecnológicos, en este sentido, devuelven al ser humano una tarea y un papel aún más importante en el cosmos, es decir, vuelven a situarlo en el medio de la “Creación”, como afirma Jonas⁹: “La técnica, esa obra fríamente pragmática de la astucia humana, sitúa al hombre en un papel que solo la religión le había atribuido a veces: el administrador o guardián de la Creación. En tanto la técnica engrandece su poder hasta el punto en que se vuelve sensiblemente peligrosa para el conjunto de las cosas, extiende la responsabilidad del hombre al futuro de la vida en la tierra, que ahora está expuesta indefensa al abuso de ese poder”. Esta es, entonces, la doble cara de las nuevas tecnologías. Peligro y salvación al mismo tiempo, como diría Hölderlin.

Si por esta razón las nuevas tecnologías llaman a repensar ciertos límites a nivel de acción humana (a nivel ético)¹⁰, por el otro lado, ellas mismas abren nuevas posibilidades a nivel “ontológico”, de tal manera que nos llevan a replantear una “cuestión metafísica contemporánea”. Siempre con palabras de Jonas¹¹: “La reflexión crítica se debe enfrentar a interrogantes metafísicos insólitos para las éticas tradicionales, es decir si y por qué debe existir una humanidad; por qué debe el ser humano, tal y como lo ha producido la evolución, ser conservado y su herencia genética respetada; si y por qué debe haber en absoluto vida”. La cuestión “metafísica” que propone Jonas es, en realidad, una tríplice cuestión que recoge tres temas intrínse-

6 Aunque la noción de pecado no sea por cierto una noción filosófica, es una categoría que tiene una cierta densidad de sentido, también a nivel de pensamiento racional. Es interesante, en ese sentido, la dinámica destacada por el filósofo Fichte en una famosa carta a Jacobi: “Comenzamos a filosofar por soberbia, y al hacerlo perdimos la inocencia. Contemplamos nuestra desnudez, y desde entonces filosofamos por necesidad para nuestra salvación” [Fichte, J. G. (1970). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (E. Lauth, H. Jacob, eds.), III/2. Stuttgart, 392-393]. El conocimiento del pecado (la soberbia y la pérdida de la inocencia) es un motor para volver a filosofar, es decir, para buscar nuestra salvación.

7 Ballesteros, J. (1995). *Ecologismo personalista*. Madrid. Tecnos, 38.

8 Es importante destacar que se habla de “nuevas” tecnologías para caracterizar la última fase del desarrollo tecnológico, en el que los productos tecnológicos asumen algunas características bien definidas (autonomía, organización, etc.). Sobre ese aspecto, véase: Fabris, A. (2012). *Etica delle nuove tecnologie*. Brescia. La Scuola.

9 Jonas, H. (1997). *Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad*. Barcelona. Paidós.

10 No podemos, acá, por evidentes razones de espacio, abordar el tema, puesto que es demasiado largo e importante para cubrirse en tan pocas líneas.

11 Jonas, H. (1997). *Técnica, medicina y ética...* Ob. cit.

camente relacionados: la necesidad de la existencia humana, la modalidad de la existencia humana, la necesidad de la existencia en general. Claro está que la tercera cuestión incluye necesariamente las primeras dos, siendo la existencia de la vida en general la condición de posibilidad para la existencia humana y su desarrollo. En ese sentido, parece particularmente importante reflexionar no tanto y exclusivamente sobre los cambios antropológicos llevados a cabo por las nuevas tecnologías –reflexión que muy a menudo se emprende en el ámbito no sólo académico– cuanto sobre los cambios en la naturaleza humana como parte de los cambios en la naturaleza en general. La fecundación *in vitro*, la selección genética, el *enhancement*, el transhumanismo, etc., serían, en este sentido, solo una pequeña parte de un proyecto más grande de transformación de la naturaleza y de todo lo que está vivo. Se trataría, en buena sustancia, de repensar *in toto* nuestras posibilidades de intervención en la naturaleza, sus límites y consecuencias. Ese tema conlleva por lo menos dos cuestiones evidentemente relacionadas a lo anterior: la mirada/actitud del ser humano frente a la naturaleza (entendida como todo lo que está vivo y existe independientemente de las intervenciones humanas¹²); y, consecuentemente, el lugar del ser humano en el cosmos.

La primera cuestión tiene que ver con la *hybris* que el ser humano pueda desarrollar frente a la posibilidad de cambiar radicalmente la naturaleza por primera vez en su historia. Como destaca Michael J. Sandel¹³, el peligro más profundo de las nuevas tecnologías reside “en que son el reflejo de una ampliación desmesurada del campo de la acción humana, de una aspiración a rehacer la naturaleza, incluida la naturaleza humana, para servir a nuestros propósitos y satisfacer nuestros deseos. El problema no es la pendiente hacia el mecanicismo, sino la ambición de dominio. Y lo que olvida la ambición del dominio, y tal vez podría incluso destruirla, es una apreciación del carácter recibido de los poderes y logros humanos”.

La segunda, dependiente de la primera, tiene que ver con la posición (o lugar) en el cosmos que el ser humano ocupa¹⁴, como demuestra nuevamente Sandel¹⁵: “Las nuevas tecnologías de intervención genética traían consigo un cambio en el lugar que ocupa el ser humano en el cosmos. ‘A medida que extendemos la libertad humana, disminuimos sus limitaciones y lo que debe

12 Tenemos conciencia de que la noción de “naturaleza” no es sencilla ni tiene un solo sentido. En este caso estamos utilizando una noción “básica” de naturaleza, quizás imprecisa, y que se refiere más al sentido común que al fruto de una reflexión filosófica.

13 Sandel, M. J. (2007). *Contra la perfección. La ética en la era de la ingeniería genética*. Barcelona. Marbot.

14 Scheler, M. (1994). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires. Losada.

15 Sandel, M. J. (2007). *Contra la perfección...* Ob. cit.

aceptar como dado'. Copérnico y Darwin habían 'destronado al hombre de su gloriosa posición en el centro del universo', pero la nueva biología podía restituirle ese papel. En el espejo de nuestro nuevo conocimiento genético nos veríamos algo más que un eslabón en la cadena de la evolución: 'Podemos ser los agentes de una transición a un nuevo estadio de la evolución. Se trata de un acontecimiento de relevancia cósmica'. Sin empezar ahora un discurso sobre la cuestión del reemplazo de la evolución natural con el cambio deliberado y elegido por el mismo ser humano, propio del transhumanismo¹⁶, queremos solo hacer hincapié sobre la estricta relación entre las posibilidades humanas y la posición del mismo ser humano en el cosmos. El hombre, de hecho, siempre interpreta su relación con los demás –con los otros seres vivos, con el mundo, por fin, con Dios– a partir de la percepción que tiene de sí mismo y de sus potencialidades. Podríamos decir que cualquier relación humana es necesariamente "antropomórfica", es decir, pensada a partir de la experiencia humana y de sus caracteres.

En ese último sentido, pues, los recientes avances tecnológicos abren preguntas que están relacionadas no solamente con los límites éticos de la acción humana, sino también con la manera a través de la cual el ser humano reinterpreta sus relaciones fundamentales, es decir, consigo mismo, con sus similares y con los demás seres vivos¹⁷. Por esta última razón, la cuestión tecnológica está íntimamente vinculada con la cuestión ecológica, es decir, con el lugar del ser humano en el cosmos¹⁸.

2. La visión ecológica y el límite

Una de las consecuencias más evidentes de los recientes desarrollos tecnológicos es la "cuestión ecológica" actual, muy a menudo llamada "crisis ecológica"¹⁹. No existía, en efecto, una verdadera cuestión ecológica antes del

16 Sobre ese tema, véase Valera, L. (2014). "Post-Humanism: Still or Beyond Humanism". En *Cuadernos de Bioética*, Vol. 25, N° 3, 481-483.

17 Hemos nombrado, en otro texto, la interpretación positiva de estas relaciones fundamentales: ecología humana. Véase Valera, L. (2013). *Ecologia umana. Le sfide etiche del rapporto uomo / ambiente*. Roma. Aracne.

18 Estamos utilizando, en este contexto, el adjetivo "ecológico" en un sentido más amplio que la sola ciencia ecológica, rescatando la etimología de la palabra misma: "oikos-logos".

19 Sobre ese tema véase Valera, L. (2016). "El futuro de la ecología: la sabiduría como centro especulativo de la ética ambiental". En *Cuadernos de Bioética*, Vol. 27, N° 3, 330-332. Preferimos hablar de "cuestión ecológica" y no de "crisis ecológica", ya que el tema de la crisis tiene un fondo teórico bien complejo, que muchas veces no está presente en el uso de ese término, y que, por eso, requeriría una mayor profundización que en este contexto no podemos desarrollar.

desarrollo de los medios tecnológicos, que han permitido conocer la naturaleza en sus leyes, y, por consiguiente, utilizarla a la luz de objetivos humanos. Una vez que la naturaleza se haya convertido en un *objeto*, en buena sustancia, no es difícil transformarla en un *proyecto*, como demuestra la misma historia humana. Como destaca el filósofo francés, Luc Ferry²⁰: “Desde Descartes y su formidable proyecto de dominación, no habríamos dejado de dominar al mundo inmoderadamente. Primero, lo privamos de todo misterio al decretarlo manipulable y calculable a porfía. Se acabaron el animismo y las cualidades ocultas, esas fuerzas misteriosas que todavía atravesaban la naturaleza de los alquimistas de la Edad Media. Pero hay más: no nos bastó desencantar al universo, e instauramos, con el nacimiento de la industria moderna, los medios para consumirlo hasta su total agotamiento”. Los medios para llevar a cabo esta transformación son justamente los tecnológicos, ya que estos permiten entrar más profundamente (y materialmente) en las dimensiones ocultas de la naturaleza misma, objetivando sus movimientos internos (a través de las leyes matemáticas y físicas). Una de las consecuencias más evidentes de dicha idea es que el ser humano se concibe como un ser totalmente independiente de la naturaleza misma, como destaca Ballesteros²¹: “La naturaleza queda reducida a simple objeto, a fuente de recursos, lo que abrirá paso a la mentalidad industrialista depredadora, que ve al hombre dependiente sólo de la civilización, pero no de la tierra”.

Dichas posibilidades tecnológicas llevan consigo también un cambio de mentalidad –como ya hemos adelantado– y, en concreto, remodelan nuestra visión del mundo con referencia a aspectos característicos de la naturaleza (y de nuestras acciones). Uno de los temas más importantes en este sentido es la cuestión del límite, ya que la tecnología implica el progreso, es decir, la eliminación de todos los límites hacia una mejoría potencialmente infinita. Como escribe Pessina²², “las tecnociencias interpretan cada límite como un obstáculo, es decir, como algo que *debe* ser superado. En la visión moral de la realidad, sin embargo, hay *obstáculos* [...] que se reconocen como *límites*. Pero pensar en la existencia de *límites* significa introducir los conceptos de *finitud* y de *renuncia*: por su método, en sí, la investigación se presenta como *infinita* y no conoce renunciaciones. Pero se trata de un *infinito malo*, porque coincide simplemente con el desplazamiento de algunas etapas finitas”. Una mala conciencia de los límites es, en última instancia, un “conocimiento peligroso”²³, y llama a exceder dichos límites.

20 Ferry, L. (1992). “La ecología profunda”. En *Vuelta*, N° 192, 31-43.

21 Ballesteros, J. (1995). *Ecologismo personalista*. Ob. cit.

22 Pessina, A. (2000). *Bioética. L'uomo sperimentale*. Milano. Bruno Mondadori.

23 Potter, V. R. (2002). “Bioética. La ciencia de la supervivencia”. En *Selecciones de Bioética*, N° 1, 121-139.

Aunque el ser humano pueda entenderlos previamente, de hecho, él mismo se da cuenta de su importancia solo cuando los experimenta, es decir, hace experiencia de obstáculos o vínculos que condicionan sus acciones. Es lo mismo que pasó en los años setenta en el siglo pasado, cuando el ser humano, a través de los desarrollos tecnológicos, tuvo que darse cuenta de la existencia de algunos límites intrínsecos en la naturaleza, límites que nunca había contemplado en su historia, como destaca Potter²⁴, padre de la Bioética: “La dependencia del hombre de su entorno natural era entendida de modo general, pero la riqueza de la naturaleza se consideraba ilimitada y la capacidad de la naturaleza para recuperarse de la explotación era considerada inmensa”.

Frente a una consideración antigua de la naturaleza como ilimitada, empieza entonces a surgir una consideración contemporánea de la misma como limitada, mientras que una visión potencialmente ilimitada de la naturaleza humana empieza a reemplazar una idea más humilde del ser humano. Es una ilimitación que tiene que ver con los poderes que ha conquistado en los últimos tiempos, pero no solo: el ser humano empieza a interpretarse a sí mismo como un ser potencialmente ilimitado a nivel corporal, como un cuerpo que puede cambiar y desarrollarse dependiendo de las necesidades que se presentan de vez en cuando.

El cuerpo humano, entonces, es el verdadero protagonista de ese cambio radical, afectado y reinventado por las nuevas tecnologías y modificado por las distintas visiones del mundo. Efectivamente, uno de los cambios más tajantes en la historia del cuerpo ha sido provocado por el desarrollo del así llamado “paradigma ecológico”, que ha pretendido entregar una nueva visión del mundo y del ser humano en relación con los demás. En este sentido, el pensamiento de la ecología profunda²⁵ ha impulsado un cambio sustancial de paradigma, por el cual el ser humano se interpreta como una pequeña parte de un sistema más grande –la Naturaleza, caracterizada a la luz del pensamiento de Spinoza²⁶– que lo incluye. Es interesante, en este sentido, analizar la propuesta teórica del filósofo noruego Arne Næss y sus interpretaciones sucesivas, para poder entender cuáles son los cambios de paradigma implicados en la visión filosófica de la ecología profunda.

24 Ídem.

25 Naess, A. (1973). “The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary”. En *Inquiry*, Vol. 16, Nros. 1-4, 95-100. Naess, A. (1986). “The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects”. En *Philosophical Inquiry*, Vol. 8, Nros. 1-2, 18-21.

26 Sobre ese tema, véase, por ejemplo, Naess, A. (1993). *Spinoza and the Deep Ecology Movement*. Delft. Eburon.

3. Sin límites. Los procesos y el ser humano

Para entender con mucha claridad la idea de naturaleza humana (si existe tal idea) implicada en la visión filosófica de la ecología profunda (la más difundida, por lo menos), es importante revisar cuáles son los principales principios que rigen la ecología profunda, teniendo en cuenta que no hay una sola visión de la misma, ya que, como escribe el mismo padre de la ecología profunda, no existe una sola ecosofía, sino que muchas ecosofías distintas, dependientes de las diferentes visiones del mundo²⁷.

Con referencia a la idea “ecologista” de la naturaleza, escribe Næss²⁸: “La naturaleza concebida por los ecologistas de campo no es la naturaleza pasiva, muerta, moralmente neutra de la ciencia mecanicista, sino que es parecida al *Deus sive Natura*, de Spinoza. Es todo-inclusiva, creativa (como la *natura naturans*), infinitamente diversa y viva en el sentido amplio de pampsiquismo, pero también manifiesta una estructura, las llamadas leyes naturales. Siempre hay causas a encontrar, pero extremadamente complejas y difíciles de desenterrar”. De esta visión de la naturaleza procede también una cierta visión de la naturaleza humana, que en Spinoza es muy claramente determinada como modo finito de la sustancia infinita.

Como escribe el mismo pensador noruego, los principios que animan su visión del mundo se refieren al universo simbólico budista, de Gandhi (en cuanto a los principios éticos) y, finalmente, de Spinoza. A partir de ese complejo marco conceptual, se entiende la afirmación de Næss²⁹: “Si los fenómenos relacionados entre sí carecen de sustancia, de esencia, o de propia existencia, como sugiere la fórmula budista *nih svabhava sarvam dharmam*, no hay una última brecha ontológica entre el yo y el no-yo, entre la humanidad y la naturaleza”.

Por otro lado, destaca el mismo padre de la ecología profunda, retomando un pensamiento de Gandhi: “Creo en el *advaita* (la no dualidad). Creo en la unidad esencial del hombre y, por lo demás, de todo lo que vive. Por tanto, creo que, si un hombre gana la espiritualidad, todo el mundo gana con él y, si él falla, todo el mundo falla con él”³⁰. Dicha afirmación es de difícil interpretación, aunque parecería inmediata y sencilla, ya que el mis-

27 Næss, A. (2005). “The Deep Ecology ‘Eight Points’ Revisited”. En Glasser, H.; Drengson, A. (eds.). *The Selected Works of Arne Næss* (Tomo X, 57-66). Dordrecht. Springer.

28 Næss, A. (1977). “Spinoza and Ecology”. En *Philosophia*, Vol. 7, Nro. 1, 45-54.

29 Næss, A. (1997). “Heidegger, Postmodern Theory and Deep Ecology”. En *The Trumpeter: Journal of Ecosophy*, Vol. 14, N° 4. Recuperado de <http://trumpeter.athabasca.ca/index.php/trumpet/article/view/175/216>.

30 Næss, A. (2005). “The Deep Ecology ‘Eight Points’ Revisited”. En ob. cit.

mo Næss³¹ añade: “La cita de Gandhi me recuerda la creencia suya (y mía) en el individuo. Sacudió al mundo cuando, como los acusados ante el juez, Gandhi pronunció: ‘El individuo es la preocupación suprema’”. Por un lado, entonces, una cierta formulación de la ecología profunda parece sustentar la idea por la que no se puede hablar de individualidad del ente³², es decir, de la posibilidad de definir una clausura ontológica del mismo; por otro lado, Næss trata de salvar la individualidad misma del ente, definiéndola como principio supremo de su filosofía ambiental (el primer principio ético de la ecosofía de Næss es el principio de autorrealización, que se refiere exclusivamente a los individuos³³). Para corroborar dicha tesis, el noruego admite: “Intento en mi ecosofía ser consistente en mi opinión de que los seres individuales, y sólo los seres individuales, puedan tener un valor inherente, y no las clases de individuos”³⁴. No hay dudas sobre la problematicidad de la interpretación de la constitución ontológica del individuo en la ecosofía de Næss, que fluctúa constantemente entre la clausura ontológica del “yo” y su abertura incondicionada.

Por otro lado, se puede encontrar mucha más claridad en la obra de uno de los así llamados “discípulos” del padre de la ecología profunda, es decir, el filósofo Warwick Fox. Él mismo escribe: “La ecología profunda es la idea por la que no podemos trazar ninguna división ontológica firme en el campo de la existencia: no hay un verdadero dualismo entre el reino humano y no humano [...]. En la medida en que percibimos los límites, perdemos la conciencia ecológica profunda”³⁵. Se ve muy claramente cómo la interpretación de la ecología profunda por parte de Fox hace referencia a una idea antiesencialista del individuo, y así también en Devall y Sessions³⁶: “No hay límites y todo está interrelacionado”. Por eso, el mismo Fox, a partir de una interpretación antiesencialista del yo, puede llegar a una ecología transpersonal, donde no se necesita más el concepto de persona –que, como recuerda la tradición occidental, es *nomen dignitatis*, es decir, coincide con la posibilidad de reconocer la dignidad de un individuo con algunas caracte-

31 Ídem.

32 En este sentido, una cierta interpretación de la metafísica de Spinoza constituye un marco teórico fructífero para la ecología profunda: véase Garrett, D. (1994). “Spinoza’s Theory of Metaphysical Individuation”. En Barber, K. F.; Gracia, J. J. E. (eds.). *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy. Descartes to Kant*. Albany. State University of New York Press, 73-101.

33 Næss, A. (2005). “The Deep Ecology ‘Eight Points’ Revisited”. En ob. cit.

34 Ídem.

35 Fox, W. (1984). “Deep Ecology: A New Philosophy of our Time?” En *The Ecologist*, Vol. 14, Nros. 5-6, 194-200.

36 Devall, B.; Sessions, G. (1985). *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City. Peregrine Smith.

rísticas específicas—, ya que el individuo tiene dignidad solo a partir de las relaciones con los demás, con el sistema.

La primera manera, entonces, en el ámbito de la ecología, de no reconocer la individualidad y clausura ontológica del yo (y, por eso, la dignidad del yo en cuanto yo), es negar la existencia de límites que definan al mismo individuo, interpretándolo como una “pura abertura al otro”. Dicha negación abre la puerta a la así llamada “ontología de los procesos”³⁷, por la cual el mundo no está formado por individuos en relación, sino por procesos que involucran a los demás. Destaca esta idea el mismo Fox, radicalizando la interpretación de la filosofía de Næss: “A través de la autorrealización, Næss quiere referirse a la realización mundana de un sentido del ‘sí’ tan amplio como sea posible (en un mundo en el que los seres y las cosas-en-el-mundo se conciben como procesos). [...] También me baso en trabajos recientes en psicología transpersonal para sugerir que el sentido filosófico de la ecología profunda de Næss debe ser interpretado como ‘ecología transpersonal’, ya que este sentido de la ecología profunda se refiere claramente a la realización de un sentido del yo que se extiende más allá (es decir, ‘trans-’) del sentido egoico, biográfico o personal de sí mismo”³⁸. El noruego, de hecho, en disconformidad con la interpretación de Fox, afirma: “En cualquier nivel de realización de los potenciales, los egos individuales se mantienen separados. No se disuelven como gotas individuales en el océano. Nuestra atención continua, en última instancia, se refiere a los individuos, no a cualquier colectividad. Pero el individuo no es, y no será, aislable: todo lo que existe tiene un carácter de Gestalt”³⁹.

Existe claramente un problema filológico y hermenéutico en la obra de Arne Næss (y en la filosofía de la ecología profunda), que ahora no es necesario enfrentar para entender la cuestión de los límites⁴⁰. Es, no obstante, importante tener una visión general sobre la cuestión de la individualidad (y, por eso, del tema de los límites), en el ámbito de una ecología profunda coherente: hay una tendencia preocupante, en estas visiones del mundo, hacia la eliminación de los límites, que coincide con la posibilidad de sobrevalorar los sistemas más que los individuos que los constituyen. La cuestión

37 Braidotti, R. (2006). “Posthuman, all too human: towards a new process ontology”. En *Theory, Culture & Society*, Vol. 23, Nros. 7-8, 197-208. Valera, L.; Tambone, V. (2014). “The Goldfish Syndrome. Human Nature and the Posthuman Myth”. En *Cuadernos de Bioética*, Vol. 25, Nro. 3, 353-366.

38 Fox, W. (1990). “The Meanings of ‘Deep Ecology’”. En *The Trumpeter. Journal of Ecology*, N° 7, 1, <http://trumpeter.athabasca.ca/index.php/trumpet/article/view/519/882>.

39 Næss, A. (1989). *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy*. Cambridge. Cambridge University Press, 195.

40 Sobre ese tema, véase Valera, L. (2015). *Arne Næss. Introduzione all'ecologia*. Pisa. ETS, 7-38.

del reconocimiento de los límites corporales tiene que ver ciertamente con todos los seres vivos, pero, en una medida mayor, con los seres humanos: la discernibilidad del ente es la primera condición de posibilidad para reconocer un valor al ente mismo, y, en el caso del ser humano, para reconocer su dignidad personal.

4. Más allá de la ecología: el posthumanismo

Como hemos adelantado, una cierta visión ecológica implica también una ontología de los procesos, que tiende a no reconocer la individualidad de cada ser vivo. Dicha ontología ha empezado a ser desarrollada por algunos pensadores que pertenecen al así llamado “posthumanismo”⁴¹, entre los cuales la más reconocida y difundida es seguramente Rosy Braidotti⁴². En este sentido, podríamos decir que la ecología profunda (o, mejor dicho, la ecología transpersonal) comparte con el posthumanismo la misma ontología, y por eso se puede justamente afirmar: “El futuro de la humanidad radica en la ecología, en la sustentabilidad o en lo que Braidotti llama [...] convertirse en Tierra”⁴³.

Si quisiéramos definir el posthumanismo –ya que se trata de algo *in fieri*, y que tiene todavía que desarrollarse– en relación a lo que hemos dicho hasta ahora, podríamos retomar el famoso “Manifiesto Posthumanista”, donde se afirma que “no hay nada externo al ser humano, debido a que la extensión de un ser humano no puede ser fija. Si aceptamos que la mente y el cuerpo no se pueden separar absolutamente, y que el cuerpo y el medio ambiente tampoco pueden hacerlo, entonces nos quedamos con la conclusión, sin embargo, lógicamente consistente y aparentemente absurda, de que la conciencia y el medio ambiente no se pueden separar absolutamente”⁴⁴. Se trata de una nueva concepción de la totalidad, del hombre y de todo lo que se ofrece como una panacea para los males de la era moderna y del pensamiento tradicional de la metafísica occidental: la filosofía posthumanista impone un cambio radical de mentalidad y de concepción del mundo, de tal manera que lo haría incomprensible a la luz de los paradigmas precedentes.

Dicho paradigma se presenta, así, no solamente como una nueva visión del mundo, y, en concreto, del ser humano, sino también como una posibi-

41 Sobre ese tema, véase, por ejemplo: Valera, L.; Tambone, V. (2014). “The Goldfish Syndrome...”. En ob. cit.

42 Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Cambridge. Polity Press.

43 Herbrechter, S. (2013). R. Braidotti. *The Posthuman*. Cambridge. Polity Press. Review. *Culture Machine*, 1-13.

44 Pepperell, R. (2005). “The Posthuman Manifiesto”. En *Kritikos*, N° 2.

lidad real y efectiva de cambiar todos los aspectos no deseados de la naturaleza humana (un programa antropológico o anti-antropológico, en pocas palabras). Se trata de un nuevo paradigma, pero también de un programa político y pragmático para llegar a una “mejor humanidad”, más avanzada, a través del cambio de las estructuras más profundas del ser humano mismo. El resultado de dicho paradigma, como afirma Pepperell⁴⁵, “es que los humanos individuales, en el sentido de objetos aislados y separados, no existen en realidad, excepto en nuestra imaginación. Lo que existe, en su lugar, son seres no contenidos que, de muchas maneras, se distribuyen mucho más allá del espacio y del tiempo locales, atrapados en una cadena de acontecimientos sin principio ni fin”.

En ese sentido, los partidarios de esta nueva corriente de pensamiento exaltan al ser humano, no como un mero objeto, sino como un ser soberano de su propio cuerpo, demiurgo, e infinito recreador de su propia posnaturaleza. La identidad física y psicológica posthumanistas, entonces, aparecen como entidades mutantes, como un proceso que deviene, capaz de actualizarse continuamente.

En última instancia, el punto focal del posthumanismo consiste no tanto en la aceptación acrítica de las posibilidades ofrecidas por la tecnología, tales como el transhumanismo⁴⁶, sino en una contaminación e hibridación total de los seres humanos con otros seres vivos⁴⁷ y con las máquinas (estas son las dos principales formas de contaminación, la tecnología y la hibridación con los otros seres vivos). El cambio ofrecido por esta corriente de pensamiento, de hecho, querría configurarse primero como un cambio de paradigma en el pensar al ser humano. Igual que una cierta interpretación de la ecología profunda, el posthumanismo propone, con el fin de obtener la contaminación total, una eliminación y una fluidificación de los límites que impiden la apertura del ser humano a la alteridad, negando así también su identidad. A través de dicha negación, no obstante, se llega paradójicamente a negar también la posibilidad misma de la apertura humana.

45 Pepperell, R. (2005a). “Posthumans and Extended Experience”. En *Journal of Evolution and Technology*, N° 14, 27- 41.

46 Valera, L. (2014). “Post-Humanism: Still or Beyond Humanism”. En *Cuadernos de Bioética*, Vol. 25, N° 3, 481-491.

47 Es interesante, en ese sentido, observar cómo tal opción de hibridación posthumanista no se configura solamente como una posibilidad abstracta, sino como una opción práctica actualmente viable. Véase, por ejemplo, la investigación recientemente desarrollada y publicada en *Cells* sobre la posibilidad de crear quimeras con el ser humano [Wu, J., et al. (2017). “Interspecies Chimerism with Mammalian Pluripotent Stem Cells”. En *Cell*, Vol. 168, N° 3, 473-486.e15].

5. Repensar la dignidad humana desde la ecología: el paradigma de la ecología humana

Por lo que hemos visto, no parece posible plantear la cuestión de la dignidad humana en el ámbito de paradigmas que se basen en una ontología de los procesos, es decir, en una visión del mundo que no reconoce la individualidad –y, con ella, la clausura ontológica– como condición de posibilidad de la existencia del ente. La ecología transpersonal y el posthumanismo son dos buenos ejemplos de paradigmas inconciliables con la dignidad humana. Es interesante notar cómo la idea del mundo que sostiene dichos paradigmas, es decir, la ontología de los procesos, no es algo nuevo⁴⁸, como demuestran los fragmentos 27 y 28 de Empédocles⁴⁹: “Allí no se disciernen los veloces miembros del sol, ni la áspera fuerza de la tierra, ni el mar; así está firme, en la densa cobertura de Armonía, el *Sphairos*, circular, que se goza en la quietud que lo rodea. No hay disensión ni lucha inoportuna en sus miembros. Pero este (es) igual a sí mismo de todas partes, totalmente sin límites, el *Sphairos*, circular, que se goza en la quietud que lo rodea”. En dicha ontología se aprecia la prevalencia del Todo sobre la parte, en una óptica sistémica, por la cual la parte es en función del Todo. Esa idea contrasta claramente otra, es decir, el valor independiente del individuo, y, con ello, la dignidad humana⁵⁰.

La pregunta a la que queremos responder, entonces, es: ¿es posible recuperar la idea de dignidad en el ámbito de la ecología, valorando al mismo tiempo al ser humano y los demás con los que él mismo construye relaciones? O, mejor dicho, la idea de dignidad humana ¿es congruente con una visión ecológica?⁵¹ Si tomamos como marcos teóricos de referencia los paradigmas de la ecología transpersonal y del posthumanismo, claramente, no. Sin embargo, como hemos adelantado, la condición de posibilidad del reconocimiento de la dignidad del ser humano es la existencia de límites bien determinados a nivel ontológico, que definen el espacio (y el tiempo) de vida del ser humano mismo.

El ser humano, de hecho, siempre vive (habita) en un ambiente determinado –esta dimensión constituye una de las ganancias más valiosas de

48 Valera, L.; Tambone, V. (2014). “The Goldfish Syndrome...”. En ob. cit., 353-366.

49 Cornavaca, R. (ed.). (2011). *Filósofos presocráticos. Fragmentos*. Buenos Aires. Losada.

50 Para no caer en el otro extremo del “relacionismo”, es decir, el “aislacionismo”, queremos destacar que la idea de un ser “cerrado ontológicamente” no es incompatible con su abertura, al revés. Es necesario, sin embargo, recordar que la relación (el yo-tú) es siempre un accidente, y que, por eso, necesita de la sustancia (del yo).

51 Estamos acá utilizando, claramente, el término “ecológica” para referirnos a una visión de la realidad, y no tanto a la ciencia ecológica en sí.

la revolución ecológica de los últimos años– y depende de dicho ambiente. Siendo antes que todo un cuerpo, el ser humano depende de su cuerpo, de sus características espacio-temporales, y, finalmente, de sus límites. A partir de esa concepción –que define la dignidad del ser humano, definiendo su realidad– se puede repensar el paradigma de una ecología que respete al hombre, vale decir, de una “ecología humana”⁵². Por eso, todas las filosofías o visiones del mundo que no tengan en cuenta ese carácter humano de ser un ente limitado, no podrán respetar la condición de posibilidad de reconocimiento de su dignidad, es decir, su dependencia⁵³. Una ecología verdaderamente humana tiene que empezar justamente por esa dimensión⁵⁴, y no por la búsqueda de una perfección abstracta⁵⁵ o por una hibridación que disuelve la persona humana en el Todo⁵⁶. Disolviendo, con ella, también su sentido y su dignidad.

52 Valera, L. (2013). *Ecología umana...* Ob. cit.

53 Marcos, A. (2012). “Dependientes y racionales: la familia humana”. En *Cuadernos de Bioética*, Vol. 23, N° 1, 83-95.

54 Ballesteros, J. (1995). *Ecologismo personalista*. Ob. cit.

55 Sandel, M. J. (2007). *Contra la perfección...* Ob. cit.

56 Ballesteros, J. (1995). *Ecologismo personalista*. Ob. cit.