

Consciencia del fin: un abordaje al problema de la crisis del medioambiente desde la ecología profunda y el pragmatismo ambiental

Awareness of the end: an approach to the problem of the environmental crisis from deep ecology and environmental pragmatism

RICARDO ANDRADE

*Instituto de Estudios en Ciencia, Tecnología, Cultura y Desarrollo
Universidad Nacional de Río Negro
CONICET (Argentina)*

Recibido: 17/2/2024 Aceptado: 5/11/2025

RESUMEN

El presente artículo tiene como finalidad indagar en el problema de la crisis del medioambiente a partir de dos enfoques: la ecología profunda y el pragmatismo ambiental. Por medio de estas perspectivas se busca ofrecer herramientas conceptuales para desarticular algunos presupuestos ideológicos (soberanía del consumidor, estado de excepción sobre la naturaleza, entre otros) enraizados en el sistema de producción capitalista que legitiman la destrucción de los ecosistemas y la extinción de las especies.

PALABRAS CLAVE

ECOLOGÍA PROFUNDA; PRAGMATISMO AMBIENTAL;
CRISIS MEDIOAMBIENTAL; FILOSOFÍA DE LA ECOLOGÍA; EXTINCIÓN DE
ESPECIES; RACIONALIDAD ONTOFÁGICA; ECOCRACIA

ABSTRACT

The purpose of this article is to investigate the problem of the environmental crisis from two approaches: deep ecology and environmental pragmatism. Through these perspectives, we seek to offer conceptual tools to dismantle some ideological assumptions (consumer sovereignty, state of exception over nature, among others) rooted in the capitalist production system that legitimize the destruction of ecosystems and the extinction of species.

KEYWORDS

DEEP ECOLOGY; ENVIRONMENTAL PRAGMATISM;
ENVIRONMENTAL CRISIS; PHILOSOPHY OF ECOLOGY;
SPECIES EXTINCTION; ONTOPHAGIC RATIONALITY; ECOCRACY

I. INTRODUCCIÓN METODOLÓGICA

EL PRESENTE ARTÍCULO ESTARÁ COMPUESTO por cuatro secciones. La primera sección es un acercamiento filosófico al problema de la extinción y la crisis ambiental. El segundo apartado se dedicará a indagar en algunos conceptos de la ecología profunda –identificación, sociedad industrial del crecimiento, autorrealización–. La tercera parte se detendrá en el pragmatismo ambiental, con un énfasis en la experiencia y el problema del lenguaje. Para culminar, la conclusión buscará anudar algunos puntos de ambos enfoques para visualizar su potencialidad crítica de cara a la crisis medioambiental.

II. EXTINCIÓN Y CRISIS AMBIENTAL: UN ACERCAMIENTO FILOSÓFICO

En un informe reciente sobre la diversidad biológica y los servicios de los ecosistemas, el IPBES (*Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services*) ha destacado que el 25% de los numerosos vertebrados terrestres, de agua dulce y marinos, invertebrados y plantas se encuentren en peligro de extinción debido al deterioro o la destrucción de sus hábitats producto de las acciones humanas (2019, pp. 24-25). Esto significa que, de las ocho millones de especies contabilizadas hasta el momento, un millón se encuentra en riesgo de desaparecer para siempre. De manera complementaria y para destacar aún más los orígenes y la gravedad de la situación, el informe del IPCC (2023) señala que las emisiones de gas invernadero (principalmente las relacionadas con el óxido nítrico, el metano y el dióxido de carbono) se mantienen aún en niveles altos, lo cual genera los procesos de acidificación de los océanos, la desertificación de la tierra, entre otras características. Ambos informes atestiguan que los modos capitalistas de producción tienen como meta la creación de mercancías a expensas de la existencia. Al transformarse el consumo irrefrenable en un pilar del ascenso social, la estratificación del desastre ecológico se vuelve la norma de las sociedades contemporáneas. Esta normatividad carece de una visión simpática en lo que respecta a las relaciones humano-humano y humano-no humano.

La abolición de la simpatía implica la aceptación de la muerte de las especies bajo el presupuesto economicista del crecimiento del PBI de los países. Este crecimiento no tiene como horizonte una visión ontológica inclusiva, sino más bien la supresión de un vínculo sustentado en el cuidado con la naturaleza. Ciertamente, estos presupuestos se apoyan en lo que Steffens *et al.* (2015) denominan como *la gran aceleración*. De acuerdo a los autores, las tendencias de la gran aceleración logran «proporcionar una visión dinámica del acoplamiento emergente a escala planetaria, a través de la globalización, entre el sistema socioeconómico y el sistema biofísico de la Tierra. Hemos llegado a un punto en el que muchos indicadores biofísicos han superado claramente los límites de la variabilidad del Holoceno. Ahora vivimos en un mundo sin análogos» (Steffens *et al.*, 2015, p. 14).¹ Este mundo no análogo es el ya famoso Antropoceno, concepto acuñado por el premio Nobel Paul Crutzen en el año 2000.

El intercambio de mercancías a nivel planetario en conjunción con las profundas modificaciones de los espacios debido a las prácticas extractivistas han logrado un desacople entre la existencia humana y los múltiples organismos vivientes. En este sentido, la gran aceleración *arroja* a los sujetos a una vida en donde el mundo no análogo encierra la posibilidad de un mundo no ontológico, es decir, a la muerte masiva de los entes, inclusive la de los seres humanos. Con esta muerte, la claudicación del futuro en términos biológicos se posiciona como una de las grandes aspiraciones del capitalismo. No obstante, esta renuncia al porvenir no solo afecta al campo biológico, sino también al ámbito simbólico: la desaparición de las entidades de la naturaleza encierra una muerte del sentido que culmina con la ruptura radical de la famosa *scala naturae* cuyos cimientos se encuentran en la filosofía aristotélica. Al mismo tiempo que este quiebre señala la gravedad de la extinción de las especies, también permite plantear una crítica al antropocentrismo que fundamenta los modos de producción capitalistas, ya que la larga tradición de la modernidad según la cual el sujeto está “encima” de los demás entes gracias a la razón entra en crisis.

A su vez, el ya señalado desacoplamiento trae consigo una ruptura gnoseológica que deriva en una alienación del sujeto frente al ambiente. Vogel (2011) destaca que esta alienación se manifiesta específicamente cuando los sujetos fracasan a la hora de reconocer las modificaciones que se hacen sobre la naturaleza y la responsabilidad que ello conlleva, ya que se esencializa por ejemplo el calentamiento global, la polución o las «leyes» del mercado. Por una parte,

1 «Provide a dynamic view of the emergent, planetary-scale coupling, via globalisation, between the socio-economic system and the biophysical Earth System. We have reached a point where many biophysical indicators have clearly moved beyond the bounds of Holocene variability. We are now living in a no-analogue world».

esta esencialización del desastre conlleva a negar cualquier presupuesto ético para frenar la extinción de las especies; por otra parte, le otorga a los sujetos una soberanía sobre la vida planetaria que contiene elementos altamente irracionales. Ambas características trascienden a los sujetos y se transforman en parte de las estructuras estatales actuales. De ahí que pueda afirmarse que los Estados contemporáneos, conjugados con la subjetividad fuertemente individualista de los seres humanos, crean las condiciones necesarias para desplegar lo que hemos de denominar como una *racionalidad ontofágica*. Por el neologismo «ontofagia» se debe entender específicamente aquellas dinámicas del capitalismo actual que tienden a devorar la vida en su concepto más general, es decir, la existencia de los animales, las plantas y los seres humanos con la finalidad de transformarlos en materia muerta.

Este concepto se condice con la idea de Oriol Batalla (2022) según la cual la extinción es un proceso del capitalismo que se realiza a través de la reproducción de la productividad con la finalidad de negar las dinámicas naturales de la vida y la muerte. El capitalismo debe leerse entonces como un bucle destructivo cuyo término se halla en la erradicación total de la habitabilidad planetaria. Esta erradicación recibe el nombre de Necroceno.² El concepto designa, ya desde su configuración lingüística, la extinción como una expresión de la totalidad en la cual están sumergidos los seres vivos y en donde la posibilidad del futuro se ve amenazada por las múltiples prácticas extintivas de la ideología extractivista. El Necroceno se plantea entonces no como un momento histórico específicamente determinado, sino más bien como una era geológica cuyo fin es indeterminado y en donde la racionalidad ontofágica se vuelve plenamente normativa, además de ser socialmente defendida bajo la premisa de la ilusión de los recursos infinitos. Es indeterminada porque, si bien el capitalismo como proceso histórico llegará a su fin, sus huellas sobre la Tierra serán difíciles de borrar –piénsese, a modo de ejemplo, en los residuos radioactivos o en los microplásticos en el océano–.

Ahora bien, para seguir profundizando en los pilares de la extinción, la crisis ambiental y, por añadidura del Necroceno, no se puede obviar que el ejercicio de la soberanía sobre la vida planetaria por parte de los seres humanos en el

2 McBrien (2016) señala que el Necroceno es la sombra del capitalismo, su necromancia y su paradoja siniestra. Estas definiciones están relacionadas con la extinción porque esta revela, de manera contradictoria, el éxito y el fracaso de las dinámicas del capital y su subsunción de la Tierra. Esta subsunción le permite al autor conectar los procesos extintivos con la concepción de que el capitalismo es la manifestación más palpable del catastrofismo en la época del Antropoceno. Se debe recordar que el concepto de catastrofismo es una idea central del paleontólogo francés George Cuvier que trata, mediante el mismo, de explicar los desastres ecológicos prehumanos. En definitiva, lo que logra el capitalismo es instaurar un *imaginario* y una *praxis catastrofista* mediante la racionalidad ontofágica ya mencionada.

capitalismo viene acompañado por la idea de la *soberanía del consumidor*. El economista británico William Harold Hutt, quién acuña el término, lo define cuando destaca que

Como concepto, se refiere simplemente al poder de control que ejercen los individuos libres, al elegir entre fines, sobre los custodios de los recursos de la comunidad, cuando los recursos con los que se pueden alcanzar esos fines son escasos. Sin duda, una idea tan importante como esta debe definirse y nombrarse con cuidado. El término «soberanía del consumidor» intenta describir un contenido particular de la «demanda en general»; y lo hace, además, en términos que son tan apropiados para la ciencia política como para la ciencia económica (Hutt, 1940, p. 66).³

Si bien el concepto tiene una distancia histórica importante con la actualidad, ello no implica su plena vigencia. Así lo demuestra Daniel Pérez Enrí (2013) cuando señala que la soberanía del consumidor tiene preponderancia en la «competencia perfecta» del mercado y en la oferta y la demanda, aunque lo que predomina de manera estructural en el capitalismo es la competencia imperfecta —oligopolios, monopolios y competencia monopolística—. Al tener esto en consideración, surge de manera evidente una paradoja: el que consume se visualiza a sí mismo como un ente hipostasiado, aunque las dinámicas objetivas del capitalismo coaccionen dicho poder, al mismo tiempo que lo potencia. Esta potencia, que se radicaliza a través de un deseo tanático de adquisición sin límites, es lo que transforma esta soberanía en una praxis necropolítica. El ecocidio deviene en un momento de libertad absoluta para el consumidor, el cual encuentra en la productividad su corolario como especie. La producción de mercancías define al sujeto, negando de este modo la apertura a la simpatía como una forma de reencuentro consigo mismo y con los entes no humanos.

En este sentido, la elección de fines señalada por Hutt tiene un viraje importante, puesto que esa alternativa en realidad es un camino hacia el fin de los ecosistemas e, inclusive, de los propios individuos. La elección, más que señalar un mero poder para mejorar la vida, forma parte implícitamente de la racionalidad ontofágica: el mejoramiento de la existencia con bienes creados para suplir necesidades ficticias implica un ejercicio no solo de injusticia ecológica, sino también la constante degradación ontológica de lo vivo. Esto

3 «As a concept it simply refers to the controlling power exercised by free individuals, in choosing between ends, over the custodians of the community's resources, when the resources by which those ends can be served are scarce. Surely an idea as important as this should be carefully defined and named. The term "consumers sovereignty" attempts to describe a particular content of "demand in general"; and it does so, moreover, in terms which are as appropriate for political science as for economic science».

pone en evidencia la necesidad de formular un principio de sustentabilidad que tenga fuerte incidencia en la sociedad. En la sección dedicada al pragmatismo ambiental se indagará en ello. Por los momentos, cabe destacar otro elemento importante de la definición de Hutt, y es la que tiene que ver con la idea según la cual esta soberanía funge como «custodio de los recursos de la comunidad». En una primera instancia, esta aseveración no se condice con las dinámicas del capitalismo, en donde los recursos son apropiados mediante la violencia ejercida por la competencia monopolística sobre los ecosistemas y, también en muchos casos, sobre las poblaciones humanas que viven en ellas. Más que ser un «custodio», el consumidor soberano legitima esta violencia mediante su subjetividad tanática, puesto que no puede desligarse de una totalidad que apunta hacia la extinción. Si se presenta como protector, no es de la Tierra, sino de su afán por lo «ilimitado» que se concretiza en las ideologías extractivistas de los Estados y las empresas. De ahí que resulte llamativa la pretendida relación con la comunidad: como soberano, lo comunitario no juega un papel destacado porque la potestad individual impide toda conexión con la otredad, sea esta humana o no humana. De esto se deriva la fuerte incidencia de la razón instrumental y de los dualismos ontológicos –sujeto/objeto, sociedad/naturaleza– en las prácticas cotidianas en torno al ambiente.

Si se lleva hasta sus últimas consecuencias las reflexiones ya señaladas, este tipo de soberano sitúa a los ecosistemas y a la Tierra en un *estado de excepción*. Si se afirma con Agamben de que «*la excepción es lo que no puede ser incluido en el todo al que pertenece y que no puede pertenecer al conjunto en el que está ya siempre incluida*». Lo que emerge en esta figura –límite– es la crisis radical de toda posibilidad de distinguir entre pertenencia y excepción, entre lo que está afuera y lo que está adentro» (2006, p. 39. Las cursivas son del original), entonces la ambigüedad política, ontológica y relacional que se tiene con la naturaleza posibilita y admite la destrucción sistemática de la misma. El estado de excepción se plantea así como el preámbulo del Necroceno, la extinción de las especies y del propio ser humano, en cuanto niega la oportunidad de una mirada ecológica sobre la vida. Esto cobra mayor sentido si se remite a la génesis lingüística del término, es decir, la conjunción de la casa –*oikos*– y logia –estudio de, razón–. El estado de excepción impuesto sobre los ecosistemas obstruye pensar a la Tierra como un hogar y, por ende, conceptos como los de comunidad no generan *pregnancia* en los individuos.

Lo que niega la excepcionalidad creada de forma estructural por el capitalismo y validada por el consumidor soberano es el espacio ecológico. En su formulación descriptiva, Hayward (2017) destaca que el significado ético de este concepto tiene que ver con el desarrollo y el entendimiento de una *particular manera de ver* el espacio, es decir, una forma de apreciar la contingencia de las redes interrelacionadas del planeta materializadas a través de los nichos ecoló-

gicos. Uno de los elementos que caracteriza a este tipo de excepción es no solo la ambigüedad en cuanto a la integración y no integración de estos nichos en la vida de los sujetos, sino la propia muerte del espacio que se manifiesta en, por ejemplo, la deforestación masiva y la pérdida de la biodiversidad. No obstante, esta muerte del espacio no solo se circunscribe a las prácticas ecocidas, ya que también la concentración poblacional y la contaminación de las grandes ciudades son formas de negar una actitud relacional con el mundo natural que alienta a la alienación y, por ende, a la indiferencia generalizada frente a la muerte masiva de especies. Por ello, para el consumidor soberano la pertenencia a la Tierra se mide en la capacidad de darle muerte al habitar, entendiendo este verbo como la expresión y el reconocimiento de la unión indisoluble entre el ser humano y lo no humano. De ahí que el espacio ecológico no suela pensarse como una praxis totalizadora, sino más bien en términos restringidos. Uno de ellos es, por ejemplo, las reservas naturales. Con todos los aspectos positivos que tienen las mismas para el cuidado de los ecosistemas y la protección frente a las estructuras extractivistas que caracterizan al modo de producción capitalista, habría que preguntarse hasta qué punto ellas no expresan la profunda contradicción del estado de excepción descrito por Agamben en relación con la naturaleza.

De acuerdo a las reflexiones esbozadas hasta el momento, el panorama entorno a la crisis ambiental y la extinción parece no tener una salida clara en la medida en que las dinámicas del capitalismo se dirigen a crear el Necroceno. En este sentido, las secciones siguientes tratarán dos enfoques filosóficos que pueden crear los caminos para una concepción del habitar, de la ética ecológica y de la responsabilidad necesarias para pensar la relación entre los seres humanos y la naturaleza. Estos enfoques son la ecología profunda y el pragmatismo ambiental. Se comenzará con la primero.

III. ECOLOGÍA PROFUNDA: PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS

Enraizada en sus orígenes en la filosofía y el mundo nórdico —especialmente en Noruega—, la ecología profunda ha tenido un desarrollo importante a la hora de entender cuestiones vitales relacionadas con la ética medioambiental, la ontología de los nichos ecológicos y la relación compleja entre el ser humano y la naturaleza. El análisis de estas problemáticas tiene que ver con la peculiar concepción del mundo que tienen en esta región sobre la naturaleza. El nombre que se le da a esta cosmovisión es el de *friluftsliv*, que podría traducirse como vida al aire libre o vida libre bajo el cielo abierto. Gurholt (2016) destaca que, en términos históricos, este concepto está ligado al ámbito literario con la figura de Ibsen y refleja una actitud poética acerca de la naturaleza marcada por una división clara en materia de género —las identidades masculinas son simbolizadas en las montañas y la naturaleza prístina, mientras que las femeninas eran representadas en la rutina cotidiana natural de las aldeas—. Al mismo tiempo, la

autora señala también que, ya en la actualidad, el concepto engloba una «Consciencia sostenible y una experiencia estética de la naturaleza (*naturopplevelse*) hasta viajes de aventura orientados a las habilidades y basados en la tecnología a entornos remotos y sin cultivar. Se extiende desde las actividades cotidianas más prosaicas hasta los sentimientos más sagrados de vinculación identitaria con la naturaleza» (Gurholt, 2016, p. 290).⁴

De acuerdo a lo expresado, se puede argumentar de manera general que la ecología profunda busca un habitar poético en y con el mundo, en donde las actividades cotidianas relacionadas con la naturaleza buscan un sentimiento de identidad, compenetración y afinidad con los ecosistemas para así crear una unión indisoluble entre lo humano y lo no humano que diluya los dualismos de tipo instrumentalista. Este ataque a estos dualismos se materializa en la búsqueda de una sacralidad que funcione como un camino hacia la responsabilidad y las prácticas de cuidado. Además de esto, un aspecto interesante del *friluftsliv* es su aceptación de la tecnología para promover la exploración del medioambiente con fines recreativos. Esto implica que la cosmovisión fundamental de la ecología profunda no se sostiene en una negación rotunda de los desarrollos tecnológicos. No obstante, sí plantea una crítica aguda a los modos de producción capitalistas que posibilitan la destrucción sistemática de los ecosistemas y vulneran las posibilidades de desarrollo de una vida comunitaria. Esto se ve especialmente en Sigmund Kvaløy Setreng y Arne Næss.

La crítica contra el capitalismo que realiza Setreng (1974) tiene que ver con la idea de la sociedad del crecimiento industrial (*Industrial Grown Society*). Para explicitar este concepto, el autor señala diversos puntos entre los cuales destaca que 1) la sociedad del crecimiento industrial genera, de manera acelerada, un desequilibrio de todos los ordenes de la vida –ecológico, social, económico y mental–; 2) los signos de este desequilibrio –violencia, estrés, falta de lealtad intra-social, entre otros– son constantemente malinterpretados por los órganos de control social al enfocarlos desde una perspectiva netamente económica o técnica, lo cual genera la reproducción sin fin del desequilibrio; y 3) los lazos sociales son destruidos, creando con ello modos de vida carentes de sentido y cuyas consecuencias son la creación de un «efecto Disneyland», es decir, diversas formas de entretenimiento culturales que no apuntan al crecimiento personal, entre otras características (Setreng, 1974, p. 21-22). Estos puntos tienen como pilar fundamental la negación de cualquier iniciativa de compenetración ética con los nichos ecológicos. Por ejemplo, la falta de lealtad

4 «Sustainable awareness and an aesthetic experience of nature (*naturopplevelse*) to skill-oriented and technology-based adventurous journeys into remote uncultivated environments. It extends from the most prosaic daily activities to the most sacred feelings of identity bonding with nature».

intra-social no solo niega la posibilidad de una lucha política unificada contra la reproducción incesante de la racionalidad ontofágica, sino que también dificulta la creación de prácticas estatales duraderas que destaquen la plenitud ontológica de los ecosistemas y su íntima relación con los seres humanos. La mala interpretación de los orígenes del desequilibrio de la vida hacen del Estado una herramienta que, en términos jurídicos, validan socialmente la extinción de las especies. En este sentido, habría que hacer hincapié en la destrucción de los lazos sociales destacada por el filósofo noruego, puesto que ello implica no solo la desarticulación de la vinculación entre humanos, sino también la supresión de una consciencia bioregionalista. Evanoff señala que el bioregionalismo puede ser definido como «un movimiento social que busca recuperar el sentido de pertenencia y el espíritu comunitario mediante la revitalización de sociedades ecológicamente sostenibles y culturalmente diversas en el contexto de sus áreas geográficas locales, o “biorregiones”» (2017, p, 55).⁵

Uno de los problemas principales destacados por Setreng tiene que ver con que la sociedad del crecimiento industrial, al focalizar los desequilibrios ambientales desde un punto meramente economicista, no toma en consideración que la sustentabilidad debe formar parte de un proyecto civilizatorio que aspire a edificar el futuro. Esto genera una escisión fundamental entre los nichos ecológicos y un sistema socioeconómico que, para constituirse como universal, debe aniquilar lo concreto. La universalidad del sinsentido capitalista se transforma de esta manera en una libertad negativa, es decir, en un ejercicio que tiene como finalidad potenciar la vida dañada. Precisamente el ejercicio constante de este tipo de libertad anudado al concepto de desequilibrio esbozado por el filósofo noruego conlleva al estado de excepción sobre la naturaleza descrito anteriormente. La dificultad de una mirada bioregionalista sobre los problemas ambientales y de extinción se da en la medida en que el sinsentido se estratifica y deviene en ideología justificativa del despilfarro y la muerte. Por ello al estar el *friluftsliv* mediado por estos elementos, el mismo puede interpretarse también como una consciencia del fin del ser humano y de lo no humano que establece la necesidad de pensar en una ecopolítica que funcione como un nuevo proyecto civilizatorio.

A diferencia de la sociedad del crecimiento industrial que se ampara en una hipóstasis de lo cuantitativo y lo complicado, la comunidad ecopolítica se sostendría en el concepto de *complejidad ecológica*.⁶ Setreng sostiene que se

5 «A social movement which seeks to recover a sense of place and a sense of community by revitalizing ecologically sustainable and culturally diverse societies in the context of their local geographical areas, or “bioregions”».

6 Conviene destacar un elemento interesante en este punto. Næss recupera la tradicional dicotomía establecida por la sociología alemana de finales del siglo XIX entre comunidad –*Gemeinschaft*– y sociedad –*Gesellschaft*– para señalar cómo la ecología profunda

debe diferenciar entre complicación y complejidad: mientras el primero tiene íntima relación con las prácticas del mundo económico e industrial, el segundo se ampara en los niveles *cualitativos* del ser humano y de los organismos sin rechazar los avances alcanzados por la tecnología, ya que estos posibilitan la creación de nuevos entornos para profundizar los entramados de la vida comunitaria (1974, p. 22). Esta diferenciación es central, ya que la complejidad se sitúa como uno de los conceptos fundamentales de la ecología profunda en la medida en que el yo de los sujetos no se ve *afuera* de las redes interconectadas de los ecosistemas, sino más bien como una parte indisociable de los mismos. Esto significa que los dualismos instrumentalistas comienzan a ser disputados para, de esta forma, hacer una comunión estética, política y ontológica con la totalidad de la existencia. Este proceso de unión con la naturaleza es conocido en la ecología profunda como identificación y autorrealización. Con respecto al primero, Christian Diehm (2020) señala que existen dos tipos: la identificación-como-pertenencia y la identificación-como-parentesco. La diferencia entre ambas estriba en que, mientras la pertenencia es vista como un proceso en donde el ser humano está *inmerso* y es fundamentado por el reino ecológico hasta el punto de diluir el dualismo sujeto/naturaleza, el parentesco destaca que existe una diferenciación ontológica entre lo humano y lo no humano que, sin embargo, no impide relaciones simpáticas para conformar una ecosfera.

Ambos tipos de identificación pueden leerse en términos políticos, ya que despliegan una crítica a la tradición filosófica y extractivista antropocéntrica y su alienación, al mismo tiempo que buscan neutralizar el estado de excepción creado por el capitalismo. En ambas identificaciones, el concepto vertical de potestad soberana de los consumidores es desarticulado por la horizontalidad

se sostiene en la primera para pensar el localismo y la unión comunitaria, lo cual conlleva a una reacción «instintiva» contra la sociedad moderna (1989, p. 144). Esta recuperación merece una breve crítica de índole política y tecnológica. En una primera instancia, la historia del concepto *Gemeinschaft* en Alemania posibilitó la consolidación de posturas fascistas –por ejemplo, *Blut und Boden*– en donde la comunidad pequeña y cerrada fundamentaba una necropolítica que, mientras impulsaba el cuidado de especies, auspiciaba la masacre y la tecnificación belicista. El hecho de que Næss señale el componente «instintivo» de este tipo de comunidad implica que la ecología profunda corre el riesgo de reproducir dinámicas irracionales perjudiciales –el ecofascismo podría ser una de ellas–. Por otra parte y debido a estas dinámicas, la mirada sobre la tecnología corre el riesgo también de verse «empañada» por una postura que rechaza *ipso facto* una apropiación tecnológica emancipatoria que ayude a construir una comunión entre los altos avances de esta área y la comunidad. Planteado en los términos descritos por Næss, el rechazo a la sociedad moderna parece no ser la posición más adecuada para afrontar el problema del Necroceno, ni el problema de la racionalidad ontofágica. Por ello, se debe aclarar que cuando se habla de comunidad en el presente trabajo no se excluyen las inusitadas y complejas posibilidades ofrecidas por la tecnología para frenar la extinción –por ejemplo, la desextinción– o la crisis ambiental –energías renovables, entre otros–.

ecocrática del reencuentro. Por *ecocracia* se debe entender todo proceso ontológico y político que tenga como premisa fundamental la emancipación de los entes humanos y no humanos de las formas de dominación cuantitativas propias de los modos de producción capitalista. La ecocracia implica una reivindicación de la Tierra como un hogar en donde el dominio es suplantado por la fragilidad y la consciencia del fin. Esta forma política impulsa, a su vez, la instauración normativa de la autorrealización. Næss señala que la autorrealización implica una unidad de presupuestos sociales, psicológicos y ontológicos que promueven el desarrollo del yo y buscan, mediante la madurez de la personalidad, la unión con la totalidad de la naturaleza mediante las acciones bellas (1989, p. 86). Estas acciones bellas –caminar por los bosques, prevenir la contaminación de los espacios, cuidar los ecosistemas, entre otras– deben interpretarse como expresiones de una rebelión contra la racionalidad ontofágica y la defensa de la ecocracia como un valor normativo para el desarrollo de la plenitud existencial. Más que encontrarse a sí mismo de manera solipsista en estas acciones, el ser humano se *abre* a la finitud de lo dado. Lo dado se revela como un encuentro con la otredad, lo cual significa que la ambigüedad del estado de excepción deja de tener fundamentos ontológicos y políticos.

A modo de ejemplo, en el momento en el que el yo se «disuelve» en las flores, los sujetos comprenderían que su florecimiento ontológico tiene conexiones con los procesos organísmicos de las plantas, lo cual implica que estas últimas poseen un valor *intrínseco*, al mismo tiempo que alimenta la concepción de que la libertad humana consiste en resguardar ese modo de vivir para la posteridad.⁷ De esto se desprende que Brennan (2019) señale, en relación con Næss, que su ecosofía enfatiza la idea de que el ser humano es un fragmento dentro de relaciones biosféricas que poseen su propio *conatus* –término spinoziano para referirse a una entidad que se empeña en persistir en su existencia–. Solo mediante el reconocimiento ético por parte de los seres humanos de esta persistencia de vivir de los nichos ecológicos se puede establecer ecopolíticas sustentables contrarias a la soberanía de la muerte del Necroceno y del capitalismo. Al haber indagado en algunas ideas de la ecología profunda que pueden ayudar a desarticular el estado de excepción ecocida, se debe indagar en la siguiente corriente: el pragmatismo ambiental.

7 Ocampo (2014) señala que, en el momento en que la ecología profunda asigna un valor intrínseco a las vidas no humanas y a los paisajes –mares, montañas, etc.–, despliega un reconocimiento de la igualdad biocéntrica. Esta igualdad debe plantearse como una búsqueda incesante de incluir a lo humano en los nichos ecológicos.

IV. PRAGMATISMO AMBIENTAL: INDAGACIONES TEÓRICAS

No tan conocido en lengua española, este enfoque tiene un lugar preeminente en los debates medioambientales estadounidenses. En una primera instancia, esta perspectiva recupera el legado del pragmatismo clásico –Peirce, Dewey, entre otros–. Por esto, conviene definirlo brevemente para entender su alcance. Peirce (2008) destaca que el pragmatismo es un *método experimental* que consiste en averiguar el significado de las palabras y los conceptos con la finalidad de alcanzar grados de certeza para la formulación científica del conocimiento. Es importante resaltar la función crucial que juega lo metódico a la hora de analizar la experiencia, puesto que el primero sedimenta las bases para una superación de la dicotomía teoría/praxis instaurada especialmente desde el dualismo sustancialista cartesiano. El método es, como su origen etimológico revela, una vía o búsqueda que tiene como centro la acción mediada por la razón. Este es uno de los puntos desde los cuales el pragmatismo ambiental piensa los problemas derivados de la racionalidad ontofágica.

Precisamente por esto, este enfoque no solo se centra en cuestiones netamente filosóficas, sino que también busca generar un impacto a través de las políticas públicas. Esta característica se pone en evidencia cuando, a la hora de definir esta perspectiva, Light y Katz destacan que «para nosotros, el pragmatismo medioambiental es la investigación abierta sobre los problemas concretos de la vida real relacionados con la relación de la humanidad con el medio ambiente» (1996, p. 2).⁸ Esta aseveración pone el foco en dos problemas, a saber: 1) la falta de un pensamiento filosófico que tenga incidencia real en los acontecimientos producidos por la crisis ambiental y la extinción de las especies y 2) la necesidad de articular, por medio de las experiencias concretas, investigaciones precisas que ofrezcan *métodos* a escala cotidiana y estatal para enfrentar los desastres ecológicos presentes y futuros.

Para afrontar ambos problemas, los mismos puntos abren la posibilidad de una mirada interdisciplinaria que incluya elementos del ámbito pedagógico, jurídico, entre otros. Ahora bien, gracias a la importancia que le adjudica el pragmatismo ambiental a la unión entre experiencia y acción, se puede esbozar la siguiente premisa: para la conformación de una ecocracia, la supresión del estado de excepción y la superación del concepto de soberanía del consumidor se debe construir métodos no solo de protección medioambiental, sino también de superación de los modos de producción capitalistas y extractivistas. La transformación del Estado capitalista a un Estado ecocrático implica, por ejemplo, el abandono de una visión antropocéntrica

8 «For us, environmental pragmatism is the open-ended inquiry into the specific real-life problems of humanity's relationship with the environment».

de la política que anula de antemano toda tentativa seria de unificación –o identificación en términos de la ecología profunda– con la naturaleza. En este sentido, un pragmatismo orientado a la creación de un *método de desarticulación* de la supremacía ontológica humana puede funcionar como directriz de las políticas públicas ambientales. Esta consideración puede sustentarse en la siguiente reflexión realizada por Kelly Parker en el marco de su teoría pragmática del medioambiente:

Lo que debemos intentar hacer no es dominar el mundo natural, sino *cultivar vidas significativas* dentro de diversos entornos. Somos extremadamente eficientes a la hora de alterar y destruir partes de la Tierra, pero en su mayor parte somos incapaces de vivir bien en ella. Para ejercer nuestro poder con sabiduría, sería necesario que comprendiéramos genuinamente las fuentes de valor del mundo y de nosotros mismos. La filosofía medioambiental debe comenzar prestando mucha atención a la calidad de la experiencia que surge (o podría surgir) al habitar diversos entornos. Debemos preguntarnos qué es lo valioso de las experiencias, con qué características de los entornos están asociadas y qué formas de habitar los entornos son las más adecuadas. Al mismo tiempo, debemos mantener el respeto por el aspecto salvaje e inefable del mundo (Parker, 1996, p. 30).⁹

Esta extensa reflexión contiene algunas premisas de una futura ecocracia. A través de la experiencia, el pragmatismo ambiental busca cultivar vidas significativas, esto es, otorgarle sentido al conjunto de entes que han sido vaciados del mismo debido a la racionalidad ontofágica del capital. Tanto el verbo «cultivar» como el adjetivo «significativo» son las acciones y las atribuciones de un proyecto de civilización ecológica. El cultivo implica dar origen y alimento a la vida, es decir, a los procesos mediante los cuales los organismos concretizan sus particularidades en la realidad y se «fusionan» con la red de la biosfera. De esto se desprende que lo significativo adquiera valor moral, puesto que estas entidades se desarrollan tanto para sí mismas como para otros. Por ello, Parker hace alusión a que, como sujetos racionales, el trabajo de un pragmatista ambiental es buscar las fuentes del valor tanto en el mundo como en los seres humanos. A través de este punto de vista, el pragmatismo ambiental «cierra»

9 «What we must try to do is not to master the natural world, but to cultivate meaningful lives within various environments. We are exceedingly efficient at altering and destroying parts of the earth, but are for the most part inept at living well on it. To exercise our power wisely would require that we genuinely understand the sources of value in the world and in ourselves. Environmental philosophy must begin with close attention to the quality of experience that arises (or could arise) from inhabiting various environments. We need to ask what is valuable in experiences, what features of environments they are associated with, and what ways of inhabiting environments are most appropriate. All the while we must retain respect for the wild and ineffable aspect of the world».

la problemática escisión –presente en la ecología profunda, por ejemplo– entre los niveles de valores morales –intrínseco, inherente, entre otros– y los reinos orgánicos. Gracias a este «cierre» en donde el valor del sujeto *también* debe ser tenido en cuenta y no solo el de los entes no humanos, este enfoque acepta la premisa de un antropocentrismo débil. En un canónico texto sobre este debate, Norton (1984) señala que este tipo de antropocentrismo se diferencia del fuerte en la medida en que rechaza la idea de que *todos* los valores están asociados a satisfacer las preferencias sentidas de los seres humanos. Por el contrario, el antropocentrismo débil destaca que solo *algunos* valores pueden ayudar a la satisfacción de esos deseos, de manera que existe un *proceso de racionalización* vía selección y priorización que tendería a anular los aspectos irracionales que fundamentan la explotación sistemática de la naturaleza. Esto permitiría tener una relación no perjudicial con lo natural sin descuidar o «degradar» lo humano. Este proceso de racionalización le otorga también un lugar destacado a las experiencias, puesto que gracias a la calidad –para usar un término de Parker– de las mismas se puede sistematizar qué valores deben ser tenidos en cuenta para mantener un modo de vida sustentable.

Gracias a estos elementos se puede considerar entonces que uno de los métodos más viables que posee el pragmatismo ambiental para enfrentar la extinción de las especies y el Necroceno es el *antropoholismo*. El filósofo nigeriano Samuel Akpan Bassey (2019) destaca que el antropoholismo puede definirse como una teoría dentro de la ética medioambiental que sitúa al ser humano –*anthropos*– en un rol central en términos ecosistémicos y ontológicos, lo cual implica que este no puede existir independientemente ni puede ser entendido sin hacer referencia al ambiente en el cual vive –holismo–. Ciertamente, este enfoque comparte diversos puntos de vista con el antropocentrismo débil en la medida en que ambos buscan, mediante la praxis, una vinculación que anule cualquier tipo de dualismo que perjudique lo que Parker denomina como lo «inefable» del mundo. Lo inefable debe interpretarse, en este contexto, de dos maneras. En una primera instancia, implica detenerse en la experiencia, lo que significa que el ser humano *se abre* a la totalidad de la existencia mediante el lenguaje y el asombro. El asombro puede considerarse como uno de los sentires fundamentales que permiten reconocer cuán inmerso está el ser humano en las redes interconectadas de los ecosistemas. Así y a modo de ejemplos, una caminata cerca de un lago causa fascinación porque los sujetos se sienten compenetrados con una totalidad que los impele al respeto y la responsabilidad; a su vez, las imágenes de la deforestación causan asombro porque ellas reflejan la separación ontológica destructiva y, ciertamente, la culpabilidad y la ansiedad colectiva ante un futuro negado. Asombrarse se presenta entonces tanto como un impulso hacia la responsabilidad como el preámbulo de la consciencia del fin. Estas impresiones son

posibles porque, en términos fenomenológicos, los sujetos están envueltos y son inherentes a la naturaleza. En este punto, tanto la fenomenología –en especial la relacionada con la tradición de Merleau-Ponty– y el pragmatismo ambiental encuentran puntos de contacto. James (2009) destaca que estar envuelto en el mundo es decir que todo lo que aparece en nuestra experiencia lo hace porque conecta de alguna manera con las preocupaciones vividas, ya que ellas importan, mientras que ser inherentes es decir que el ser humano está hecho de la misma materia que las cosas mundanas con las que se encuentra. Tener presente ambas características significa asumir que tanto los fenómenos que acontecen en los ecosistemas como las entidades que se gestan en ellas permiten que los seres humanos habiten en la Tierra. Unos métodos pragmáticos que tengan en cuenta el estar envuelto y ser inherente anulan las escisiones creadas por el estado de excepción económico y antropocéntrico, al mismo tiempo que podrían funcionar como piezas claves a nivel de políticas estatales –por ejemplo, mediante una pedagogía y una jurisprudencia realmente ecológica–. Estos dos elementos son posibles, valga decir, en el momento en el que el asombro se asume como un *modus vivendi* que fractura la alienación y la naturalización del desastre climático.

Ahora bien, el segundo elemento de lo inefable lo conforma el problema del lenguaje. Siguiendo a los pragmatistas clásicos y su ahínco en la filosofía del lenguaje, Norton (2005) destaca que uno de los graves problemas que se tiene a la hora de esbozar políticas medioambientales tiene que ver con la ausencia de precisión y reflexión sobre términos fundamentales de la ética ecológica. Dos de ellos son, por ejemplo, el concepto de sustentabilidad y de desarrollo sustentable, ya que ambos poseen multiplicidad de sentidos e interrogaciones que chocan entre sí en algunos casos.¹⁰ Esto genera una incoherencia que atenta contra la formulación de un sistema de pensamiento ecológico sólido e impide la adaptabilidad discursiva necesaria para comunicar hechos como la extinción de especies o la acidificación de los océanos. En este sentido, Norton destaca que

10 Sin embargo, se debe aclarar que el pragmatismo ambiental no es contrario a las múltiples opiniones, ya que atentaría contra los valores plurales y científicos que lo caracteriza. Lo que se busca destacar es la falta de propuestas unificadas que tomen en consideración las distintas realidades socioculturales y ambientales. Siguiendo a Norton en este punto, Thompson (2018) destaca este problema cuando señala que las comunidades científicas separadas logran desarrollar métodos empíricos refinados, mas no logran conectar entre sí las construcciones teóricas propuestas, de manera que estas no permean el campo de toma de decisiones políticas.

El lenguaje es una adaptación entre otras adaptaciones; y el lenguaje es eficaz siempre y cuando favorezca la comunicación y fomente comportamientos cooperativos e instituciones sociales eficaces. Si el lenguaje que utilizamos no es eficaz para comunicarnos y fomentar la cooperación, se puede cambiar y se pueden probar nuevas formas de lenguaje. La elección de herramientas de comunicación eficaces se convierte, por lo tanto, en hipótesis comprobables sobre lo que funciona en situaciones específicas que requieren acción (Norton, 2005, p. 80).¹¹

Este señalamiento del lenguaje como un sistema dinámico y adaptable es crucial porque posibilita, al menos en términos discursivos, prácticos y simbólicos, fundamentar la potencialidad del concepto de ecocracia. A su vez, crea las condiciones para una crítica a algunos conceptos de la teoría económica –soberanía del consumidor– que forman parte de la reproducción ideológica del capitalismo y la perpetuación del estado de excepción. Transformar el lenguaje sería, de acuerdo a estas reflexiones, otro método para pensar lo inefable de los ecosistemas y el antropoholismo. Esta transformación viene acompañada con una característica que no es menor: los comportamientos cooperativos. Ya en una primera instancia, tener un comportamiento cooperativo significa neutralizar la atomización social propia del capitalismo en pos de un proyecto superador de dicho sistema de producción, lo que significa que el pragmatismo ambiental tiene como finalidad también la creación de comunidades conscientes de la destrucción de la habitabilidad planetaria. Esto implica que el lenguaje funciona como un método de comunicación que puede tener diferentes caminos, entre ellos la rebelión y la indignación frente al Necroceno, bases necesarias estas para la formulación de imaginarios ecológicos robustos. Bajo este punto de vista, el lenguaje *construye* también los ecosistemas y los conceptos de crisis ambiental y de extinción de especies.

Esta construcción discursiva dada por las comunidades conscientes del fin se fundamentarían, de acuerdo al pragmatismo ambiental, gracias al principio de consulta abierta. Loman (2020) señala que este principio se construye gracias a los conocimientos que nacen de los valores pluralistas aceptados por este enfoque pragmático y las múltiples respuestas que estos proveen a los problemas concretos. Como se puede observar, este principio apela tanto a la necesidad de un debate continuo por parte de las comunidades como de una visión democrática –y, se puede añadir, ecocrática– sobre los consensos frente

11 «Language is an adaptation among other adaptations; and language is effective as long as it supports communication and forwards cooperative behaviors and effective social institutions. If the language we are using is not effective in communication and encouraging cooperation, it can be changed, and new forms of language can be tried. Choices of effective tools of communication become, therefore, testable hypotheses about what works in specific situations requiring action».

a la crisis ambiental. De esta manera, los comportamientos cooperativos se fortalecerían y tenderían a desarrollarse de acuerdo a una racionalidad contraria a la soberanía irracional del capital. Este principio debe pensarse, junto al asombro, como la vía introductoria hacia un horizonte social y filosófico que tenga como premisa el cuidado de la existencia humana y no humana en una era geológica marcada por la incertidumbre y la ansiedad.

V. CONCLUSIÓN

El problema de las estructuras capitalistas (la soberanía del consumidor es una de sus tantas manifestaciones) y del estado de excepción sobre la naturaleza constituyen, de acuerdo a lo esbozado en el presente artículo, dos características fundamentales de la crisis ambiental y la extinción de las especies. Ambas manifestaciones sociales y políticas traen consigo la negación de la alteridad no humana y de la propia existencia de los seres humanos. Para enfrentar estas vertientes estratificadas en la sociedad, se ha propuesto ahondar en algunos aspectos claves de la ecología profunda y del pragmatismo ambiental. Según lo visto en las secciones que abordaron estos enfoques, existen similitudes y algunas diferencias que, sin embargo, no implican que estas perspectivas entren en conflicto para abordar el Necroceno. Las ecosofías de Kvaløy y de Næss contienen una crítica a los modos de producción industriales del capitalismo que erosionan la identificación y la autorrealización de los sujetos, lo que implica en última instancia una desvinculación ética y afectiva con la vida en general y con los ecosistemas en particular. Recuperar la idea de identificarse de manera afectiva con los entes no humanos posibilita la progresiva desarticulación de la ideología antropocéntrica y, por añadidura, crea las condiciones para una ecocracia futura. Bugallo escribe, al hablar de la ecología profunda de Næss, que «una ecosofía es sabiduría política, prescripción, no solo descripción científica y predicción» (2019, p. 3).

Esta sabiduría política se gesta en la simpatía y la con-vivencia. Esta convivencia puede tener puntos de contacto con el pragmatismo ambiental si se considera que este tiene a la experiencia y a la acción como ejes transversales de su enfoque. Al mismo tiempo, un concepto como el de *friluftsliv* puede servir como parte de un método de abordaje comunitario ante la crisis ambiental que incluye reflexiones sobre estética, educación, conservación, entre otros múltiples aspectos. Por ello, el *friluftsliv* puede ser considerado como una vía para pensar y acercarse a lo inefable del mundo natural. Estas aseveraciones deben fundamentarse, claro está, en el principio de consulta abierta, ya que el mismo incentiva a la comunidad a aceptar los procesos de racionalización necesarios para enfrentar las teorías y las prácticas que legitiman el estado de excepción y niegan la posibilidad de una vida al aire libre plenamente consciente y sustentable. En este sentido el diálogo, es decir el lenguaje y la constante reflexión sobre él, es

la base que puede concretizar, en términos simbólicos y sociales, la ecocracia. Esto significaría pensar también formas alternativas de poder que logren elaborar una idea diferente del Estado en el marco de la crisis ecológica, ya que este, al menos en su concepción actual, se encuentra con graves problemas a la hora de limitar la racionalidad ontofágica y, en la mayoría de los casos, sirve como pilar del mismo. En esta dimensión en donde lo estatal afirma la extinción, la ecocracia puede configurarse como un concepto base para la superación de la relación entre capitalismo y Estado. Para que esto sea posible, se debe tener en consideración la capacidad que tiene el lenguaje, junto a la praxis, para construir un futuro, sea a través de la generación de conceptos, sea a través de los debates en el marco de las consultas abiertas. Bajo esta perspectiva, el pragmatismo ambiental ayuda a la generación de una sabiduría ecosófica y política en línea con la ecología profunda. Si se toma en consideración este punto de vista más las reflexiones hechas en la sección dedicada a este enfoque, no parece muy sólida la crítica al pragmatismo ambiental que realiza Samuelsson (2010), ya que el autor asevera que este enfoque se aleja de presupuestos filosóficos en el momento en que «rechaza» la teoría para dedicarse totalmente a la praxis. En el pragmatismo ambiental teoría y praxis van de la mano, retroalimentándose de este modo mediante el lenguaje y la experiencia adquirida. Finalmente, el presente trabajo buscó resaltar ambas concepciones filosóficas con la finalidad de articularlas para realizar una crítica al *modus vivendi* de una civilización que tiene delante de sí su propia desaparición y la de los ecosistemas.

VI. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, G. *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos.
- AKPAN BASSEY, S. (2019). «Anthropoholism As An Authentic Tool for Environmental Management». *International Journal of Environmental Pollution & Environmental Modelling*, vol. 2(3), pp. 160-168.
- BATALLA, O. (2022). «Extinction Temporalities: Rethinking TimeSpaces, Knots of Life and the Sixth Extinction in the Necrocene». *Matter. Journal of New Materialist Research*, vol. 3 (2), pp. 1-29.
- BRENNAN, A. (2019). «Deep Ecology», en H. LaFollete (Ed.), *International Encyclopedia of Ethics*. Chichester: John Wiley & Sons Ltd., pp. 1-7.
- BUGALLO, A.I. (2019). «Aportes de Arne Næss para pensar-vivir nuestra ecoantropiedad, desde una ontología relacional». *1º Congreso Internacional de Ciencias Humanas – Humanidades entre pasado y futuro*. San Martín: Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín.
- DIEHM, C. (2020). *Connection to Nature, Deep Ecology, and Conservation Social Science*. London: Lexington Books.
- EVANOFF, R. (2017). «Bioregionalism: A Brief Introduction and Overview». *The Aoyama Journal of International Politics, Economics and Communication*, n. 99, pp. 55-65.

- GURHOLT, K. P. (2016). «Friluftsliv: nature-friendly adventures for all», en B. Humberstone, H. Prince y K.A. Henderson (Eds.), *Routledge International Handbook of Outdoor Studies*. New York: Routledge, pp. 288-296.
- HAYWARD, T. (2017). «Ecological Space: The Concept and Its Ethical Significance», en S. Gardiner y A. Thompson (Eds.), *The Oxford Handbook of Environmental Ethics*. New York: Oxford University Press, pp. 311-320.
- HUTT, W. H. (1940). «The Concept of Consumers' Sovereignty». *The Economic Journal*, vol. 50 (197), pp. 66-77.
- IPBES. (2019). *Summary for policymakers of the global assessment report on biodiversity and ecosystem services of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services*, S. Díaz, J. Settele, E.S. Brondizio, H.T. Ngo, M. Gueze, J. Agard, A. Arneth, P. Balvanera, K.A. Brauman, S.H.M. Butchart, K.M.A Chan, L.A. Garibaldi, K. Ichii, J. Liu, S.M. Subramanian, G.F. Midgley, P. Miloslavich, X. Molnár, D. Obura, A. Pfaff, S. Polasky, A. Purvis, J. Razzaque, B. Reyers, R. Roy Chowdhury, Y.J. Shin, I.J. Visseren-Hamakers, K.J. Willis y C.N. Zayas (Eds.). Bonn: IPBES Secretariat.
- IPCC. (2023). *Climate Change 2023: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II, and III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*. Core Writing Team, H. Lee y J. Romero (Eds.). Geneva: IPCC.
- JAMES, P. S. (2009). *The Presence of Nature. A Study in Phenomenology and Environmental Philosophy*. New York: Palgrave MacMillan.
- KVALØY SETRENG, S. (1974). «Ecophilosophy and Ecopolitics. Thinking and Acting in Response to the Threats of Ecocatastrophe». *The North American Review*, 259 (2), pp. 16-28.
- LIGHT, A., KATZ, E. (1996). «Introduction. Environmental pragmatism and environmental ethics as contested terrain», en A. Light y E. Katz (Eds.), *Environmental Pragmatism*. London: Routledge, pp. 1-18.
- LOMAN, O. (2020). «A Problem for Environmental Pragmatism: Value Pluralism and Sustainability Principle». *Contemporary Pragmatism*, 17, pp. 286-310.
- MCBRIEN, J. (2016). «Accumating Extinction: Planetary Catastrophism in the Necrocene», en J. W. Moore (Ed.), *Anthropocene or Capitalocene?. Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Michigan: PM Press, pp. 116-137.
- NÆSS, A. (1989). *Ecology, community and lifestyle. Outline of an Ecosophy*. Trad. David Rothenberg. Cambridge: Cambridge University Press.
- NORTON, G. B. (2005). *Sustainability. A Philosophy of Adaptive Ecosystem Management*. Chicago: The University Chicago Press.
- NORTON, G. B. (1984). «Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism». *Environmental Ethics*, 6(2), pp. 131-148.
- OCAMPO, R. (2014). «La ética ambiental desde la visión de la ecología profunda y el ecofeminismo». *Revista Ciencias Humanas*, vol. 11, pp. 65-77.
- PARKER, K. (1996). «Pragmatism and Environmental Thought», en A. Light y E. Katz (Eds.), *Environmental Pragmatism*. London: Routledge, pp. 21-37.
- PEIRCE, J. (2008). *El pragmatismo*. Trad. Sara Barrena. Madrid: Ediciones Encuentro.
- PÉREZ ENRRI, D. (2013). *Introducción a la economía. La economía como un todo y para todos*. Buenos Aires: Alfaomega.

- SAMUELSSON, L. (2010). «Environmental Pragmatism and Environmental Philosophy: A Bad Marriage!». *Environmental Ethics*, 32 (4), pp. 405-415.
- STEFFENS, W., BROADGATE, W., DEUTSCH, L., GAFFNEY, O., LUDWIG, C. (2015). «The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration». *The Anthropocene Review*, pp. 1-18.
- THOMPSON, P. B. (2018). «Norton and Sustainability as Such», en S. Sarkar y B.A. Minter (Eds.), *A Sustainable Philosophy. The Work of Bryan Norton*. Cham: Springer International Publishing AG.
- VOGEL, S. (2011). «On Nature and Alienation», en A. Biro (Ed.), *Critical Ecologies. The Frankfurt School and Contemporary Environmental Crises*. Toronto: University of Toronto Press, pp. 187-205.

RICARDO ANDRADE es investigador y becario doctoral del CONICET (Argentina) con lugar de trabajo en el Instituto de Estudios en Ciencia, Tecnología, Cultura y Desarrollo de la Universidad Nacional de Río Negro.

Líneas de investigación:

Filosofía de la tecnología (transhumanismo, robótica social, inteligencia artificial, entre otras áreas)

Filosofía de la ecología

Poshumanismo

Publicación recientes:

- ANDRADE, R. (2025). «Eyectarse hacia el cosmos: aproximaciones postfenomenológicas, astrobiológicas y astropolíticas al transhumanismo en la era del colapso planetario». En: *Claves del pensamiento*, (37), pp. 51-72.
- ANDRADE, R. (2025). «Tensiones y anhelos filosóficos en las interacciones humano-robot. Un abordaje ético y posfenomenológico al problema de la alteridad del androide y su lugar en la sociedad futura». *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad – CTS*, 20(60), pp. 59-79.

Email: jrandraderangel@unrn.edu.ar