

Las cuatro ecosofías¹

The four Ecosophies

Luis Tamayo Pérez²

National Autonomous University of Mexico
Universidad Nacional Autónoma de México

Recepción: 29 de marzo del 2023

Evaluación: 13 de junio del 2023

Aceptación: 15 de junio del 2023



1 Investigación realizada en el marco de mi pertenencia a la Escuela Superior de Estudios Superiores Juriquilla de la UNAM.

2 Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Afiliado a la Escuela Nacional de Estudios Superiores Unidad Juriquilla (ENESJ UNAM).

<https://orcid.org/0000-0002-2755-7015>

Correo electrónico: tamayo58@gmail.com

Resumen

Desde hace poco más de 250 años, y como consecuencia de la revolución industrial, la compleja y competitiva humanidad trastoca las condiciones de la biosfera de tal manera que, en nuestros días, por todas partes suenan las alarmas respecto a la destrucción de la vida: el aire y el agua se contaminan, el suelo se cubre de venenos, los océanos de plásticos y ni siquiera los lejanos e inhóspitos polos de la tierra escapan a la degradación. No sólo los científicos se ocupan de reflexionar sobre tales asuntos, también los humanistas lo hacen. Al interior de la filosofía se ha venido configurando un ámbito de reflexión específico: la *Ecosofía*. En este ensayo revisaremos cuatro de sus versiones.

Palabras clave: ecología, ecología humana, cambio climático.

Abstract

For just over 250 years, and because of the industrial revolution, the complex and competitive humanity has disrupted the conditions of the biosphere in such a way that, nowadays, alarms are sounding everywhere regarding the destruction of life: the air and water are polluted, the soil is covered with poisons, the oceans with plastics, and even the distant and inhospitable poles of the earth do not escape degradation. Not only scientists are busy reflecting on such issues, but also humanists. Within philosophy, a specific field of reflection has been taking shape: *Ecosophy*. In this essay we will review four of its versions.

Keywords: ecology, human ecology, climate change.

Introducción

En algún lugar apartado del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la “Historia Universal”: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza, el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer³
Friedrich Nietzsche (1990, p. 17)

Desde sus inicios y por mera sobrevivencia, la humanidad estudió y clasificó a las especies de la tierra. En Occidente, fueron los primeros filósofos los que se ocuparon de pensar la naturaleza (*fisis*): de Tales de Mileto a Demócrito, los *físicos* se ocuparon de establecer las cualidades últimas de la naturaleza, del Ser. Años después, nos recuerda Heidegger (1927, §4), Aristóteles dejará atrás la pregunta por el Ser y se dedicará a pensar los entes, iniciando una práctica que es ahora propia del “método científico” (Bunge, 1959).

En los años en los que Descartes, Kant o Hegel vivieron, era impensable que reflexionaran sobre la destrucción generalizada de la tierra simplemente porque tal problema no existía. En su época, la filosofía sólo abordaba los campos que la tradición le otorgaba: metafísica, lógica, ética, estética, entre otros. Sin embargo, desde el inicio de la revolución industrial, el entorno natural comienza a modificarse y los primeros en percatarse de ello son los naturalistas.

Hace poco más de 150 años (en 1860), el naturalista alemán Ernst Haeckel propone a la Ecología como aquella rama de la biología encargada del estudio de los ecosistemas. Poco después el zoólogo y fundador del *Umweltforschung Institut* de la Universidad de Hamburg, Jakob Johann von Uexküll (1864-1944), se suma a los esfuerzos y, rechazando abiertamente todo antropocentrismo, sostiene no sólo que todas las especies de la tierra poseían su

3 „In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmüthigste und verlogenste Minute der ‚Weltgeschichte‘: aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Atemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Tiere mussten sterben“ (Nietzsche, KSA 1, p. 875).

propio mundo perceptivo⁴, sino que ninguna poseía más valor que otra. Von Uexküll, fundador también de la Etología –el estudio del comportamiento animal– con su concepto de “círculo funcional” da cuenta de la importancia que poseen todas las especies de la tierra –incluso aquellas consideradas como “dañinas” por los campesinos– para el correcto mantenimiento de las cadenas tróficas. Para von Uexküll, quién, como refiere Xolocotzi (2021, p. 150), sostuvo con Heidegger un enriquecedor diálogo, existe en la naturaleza una armonía similar a la musical, por lo que la pérdida de una especie esencial puede colapsar todo el medio circundante (*Umwelt*) (von Uexküll, 2001, p. 118). Para von Uexküll la naturaleza es un conjunto interactuante, una gigantesca “partitura musical”, un “(...) teclado sobre el que la naturaleza interpreta la sinfonía supratemporal y extraespacial de la significación” (Giardina, 2016, p. 29). Más de un siglo después Baptiste Morizot volverá a la reflexión de von Uexküll en su *Manières d’être vivant* (2020), al denunciar que la amnesia humana es la que la hace desconocer su fraternidad con las demás especies de la tierra y convertirlas en meros “recursos naturales” a su disposición. En su ensayo, Morizot recupera la tesis de Levi-Strauss (1969, p. 67) de que el humano elaboró la cultura para defenderse de la naturaleza, e indica que el ser humano moderno sufre una “crisis de sensibilidad” que le impide apreciar su pertenencia a esta naturaleza.

En 1896, el químico sueco Svante Arrhenius –denominado como el padre del concepto de ‘Cambio climático’– establece la relación entre la concentración de bióxido de carbono (CO₂) y la temperatura terrestre. Pocos años después – en 1938– el químico inglés Guy Stewart sugiere que el planeta se está calentando por el aumento del CO₂ atmosférico. Hermann Flohn añade, en 1941, que tal incremento es antropogénico. Finalmente, el químico estadounidense Charles David Keeling establece la –ahora denominada– “curva de Keeling” que muestra el incremento de la concentración de CO₂ atmosférico, tal y como es registrada en el Laboratorio Central de Calibración del CO₂ de la Organización Meteorológica Mundial de Mauna Loa (Hawaii).

En 1956, Marion K. Hubbert propondrá la –muy cuestionada entonces y, décadas después, reivindicada– ‘teoría del Pico de Hubbert’, la cual anticipaba el fin de la era del petróleo que en nuestros días sufre la humanidad.

4 Tesis que María Tafalla ha desarrollado recientemente con su idea de “estética ecoanimal” (2019, p.15ss).

En 1971, Nicholas Georgescu-Roegen en su ‘Ley de entropía y el modelo económico’, después de realizar una compleja y rigurosa revisión de la segunda Ley de la termodinámica y vincularla a los procesos económicos, da cuenta de que el modelo económico vigente y global posee límites y, en consecuencia, conduce a la catástrofe. En concordancia con tales ideas, en 1972 los integrantes del Club de Roma –Donella y Dennis Meadows, Jørgen Randers y William Behrens III– publican *The limits to Growth (Los límites del crecimiento)*, el cual aplicó la *Dinámica de sistemas* del Instituto Tecnológico de Massachussets (MIT) a la revisión del porvenir de la humanidad. El resultado no fue nada tranquilizador: el estudio indicó que la humanidad sufriría de un colapso civilizatorio antes de la mitad del siglo siguiente, es decir, ¡del que actualmente cursamos! Una tesis que se está mostrando exacta, tal y como informan los nuevos integrantes del Club de Roma en su estudio *Earth for All* (Dixson-Declève, 2022, p. 9ss).

En 1974, Sherwood Rowland y Mario Molina denuncian que los Clorofluorocarbonos (CFC), utilizados en aerosoles y refrigerantes, están reduciendo la Capa de Ozono atmosférico, mostrando, por vez primera en la historia, que una especie –la nuestra– es capaz de afectar gravemente la composición de la química atmosférica.

Un año después, el estadounidense Wallace S. Broecker publica en *Science* el ensayo “Climate change: ¿Are we on the brink of a pronounced global warming?” (1975), el cual originará la emergencia de una cantidad creciente de publicaciones, simposia y cumbres internacionales para tratar el tema del Calentamiento Global Antropogénico (CGA).

Como consecuencia de lo anterior se funda en 1985 el PNUE (Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente) y en 1988 se crea el Panel Intergubernamental sobre Cambio Climático (IPCC) (Trespalacios, 2018), que a la fecha ha elaborado seis informes –el más reciente el *6th Assessment Report*, 2021-2022. Entretanto, la UNESCO declaró el 6 de mayo de 2019 el inicio de la *Sexta Extinción Masiva de las Especies*. Esta extinción, sin embargo, no es como las anteriores que ocurrieron a causa de la caída de meteoritos o por la inusitada actividad volcánica. La extinción actualmente en curso es causada por la inconsciente conducta de nuestra especie. La defaunación que la humanidad moderna realiza ha invertido las proporciones entre las especies salvajes y las domesticadas existentes en el Neolítico: tal

como indica Smil (2011), mientras que hace 10.000 años el 99% de la fauna era salvaje y sólo el 1% estaba conformada por humanos y sus especies domesticadas (para alimentación o protección), en nuestros días sólo el 1% de la fauna es salvaje y el 99% está conformada por los humanos y sus especies domesticadas –o más bien depredadas.

Es por esta razón que Paul Creutzen y Will Stefen propusieron sustituir el nombre de nuestra era geológica –el Holoceno– por el de “Antropoceno”. Años después, Moore (2016) y Riechmann (2016) se permiten denominarla “Capitaloceno” para resaltar que es el modo de producción capitalista globalmente dominante, propio de la globalizada especie humana, el responsable de la degradación de la tierra. Por mi parte, y sin pretender contradecir sino afinar la mirada de los anteriores, me he permitido denominar “Corporoceno” a la época actual pues, tal y como muestra Naomi Klein (2002, 2014), sin el apoyo de las corporaciones trasnacionales, la humanidad difícilmente hubiese podido afectar a la tierra como lo ha hecho. Las enormes y poderosas corporaciones trasnacionales nos han hecho “víctimas y cómplices de la devastación de la tierra” (Tamayo, 2021).

La naturaleza como objeto de reflexión filosófica

Fue hasta comienzos del siglo XX que empieza a hacerse notar el impacto de la humanidad en la tierra. Es por ello por lo que en 1927 el teólogo Fritz Jahr utiliza el término de Bioética para hacer notar la necesidad del vínculo respetuoso de la humanidad con las demás especies. Poco después el bioquímico Potter van Rensselaer propuso a la bioética como una disciplina que vincularía a la biología, la medicina y la ética. Su bioética poseía dos componentes esenciales: el que tenía que ver con los problemas humanos (aborto, eutanasia), y el que estudiaba el vínculo de los humanos con su entorno (la *ecosofía*) (Wilches, 2011).

En el mismo año de 1927 Heidegger redacta *El ser y el tiempo* y realiza un análisis de la “mundanidad del mundo” (1983, §14); pocos años después se convertirá en uno de los principales pensadores que dan cuenta de los efectos que la técnica estaba ocasionando sobre el planeta.

En consecuencia, en el §14 de *El ser y el tiempo*, Heidegger propone un existenciario que indica la unidad del *Dasein*⁵ con el Mundo y que designa

5 José Gaos, en la edición castellana de *Sein und Zeit (El ser y el tiempo)*, tradujo este vocablo como

como ‘*In-der-Welt-sein*’ (Ser-en-el-mundo), con guiones entre los términos, para hacer notar que el mundo y el *Dasein* son indisociables. Con tal noción Heidegger se oponía al sentido común y a muchos prejuicios científicos que sostenían –y aún sostienen– que el hombre y el mundo eran ontológicamente separables. El existenciario ‘*In-Der-Welt-sein*’ hace patente que el mundo es consustancial al *Dasein*. Ya no se trata de “salvar al mundo” pues, como bien indica Pascal David, “La tierra no nos pertenece (...) somos nosotros, los hijos de la tierra, los que le pertenecemos” (2019, p. 73).

En *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger reiterará esta idea de la siguiente manera: “El *Dasein* no tiene exterioridad, y esta es la razón por la cual es igualmente absurdo hablar, al respecto, de interioridad” (1985, p. 92). Años después, cuando el Heidegger de la vuelta (*Kehre*) aborda la perspectiva de la ‘Historia del ser’ en *Besinnung* (1938/39), deja atrás la analítica fundamental (la del *Dasein* y sus existenciaris) y, a partir del *Otro comienzo*, abre la posibilidad de pensar el Ser como rehusamiento, como aquello que “se oculta al presentarse” (*Verborgenheit / Unverborgenheit*), es decir, como lo verdadero (Xolocotzi, 2021, p. 215ss). En su ensayo “La cosa”, publicado en 1954, Heidegger redefine el mundo a partir de la cuaternidad: “A este juego de espejos de la simplicidad de tierra y cielo, divinos y mortales –un juego que acaece de un modo propio– lo llamamos mundo” (1994, p. 156).

Pasada la Segunda Guerra Mundial y durante los años en los que le fue prohibido impartir cátedra (la *Lehrverbot*), Heidegger retoma el tema de la mundanidad en tres textos: *Aus der Erfahrung des Denkens* (1947), *Der Feldweg* (1949) y *Gelassenheit* (1949/55). En ellos el mundo se descubre no sólo como consustancial al *Dasein*, sino como lo que da sentido a su paso por el mundo: “(...) crecer es abrirse a la amplitud del cielo y al mismo tiempo arraigarse a la oscuridad de la tierra; (...) todo lo que es genuino prospera sólo si el hombre es a la vez ambas cosas, dispuesto a las exigencias del cielo supremo y amparado en el seno de la tierra sustentadora (1989, pp. 8-9).

“ser-ahí”, es decir, el *Dasein* es el hombre, pero en tanto agente: “es en cada caso nosotros mismos” (Heidegger, 1983, p. 17). Para Heidegger el *Dasein* soy yo en tanto sujeto; un ente que entre sus cualidades (existenciaris) posee las de preocuparse por su ser, estar arrojado en el mundo (yecto), estar abierto, comprendiendo y con variados estados de ánimo, hablando, siendo “en-el-mundo”, “con otros” y de manera finita y temporal.

La especie humana ha olvidado ese vínculo con la tierra y ello se refleja en el daño que sus actividades han ocasionado a la biosfera: “La agricultura es hoy una industria alimenticia mecanizada, que en esencia es lo mismo (*das Selbe*) que la fabricación de cadáveres en las cámaras de gas y en los campos de exterminio, lo mismo que el bloqueo o la hambruna de naciones enteras, lo mismo que la fabricación de las bombas de hidrógeno”⁶ (Volpi y Gnoli, 2009, p. 67).

No abundaré más en todo lo que Heidegger abre respecto a la cuestión, me permito simplemente indicar, a los interesados en el tema, el brillante estudio de Ricardo Pobierzym: *Naturaleza y Ecosofía en Martin Heidegger* (2013), del cual, en el prólogo, afirma Dina Picotti:

En el caso de Heidegger, la concepción de la naturaleza que aparece en su obra quedó en gran parte eclipsada, como afirma el autor [Pobierzym], por las interpretaciones que situaban la analítica del Dasein en el contexto de una filosofía existencialista, que obstruía o negaba la posibilidad de pensarla, y en la obra posterior, sus concepciones de la naturaleza y la tierra, influidas por la poesía de Hölderlin, fueron consideradas como metáforas de corte poético o menospreciadas como habiendo exaltado los poderes pretécnicos de la posesión, ligados, al decir de Levinas, al sedentarismo y la preocupación personal. Por el contrario, la recepción de algunos intérpretes norteamericanos, con quienes dialoga el autor, atiende al planteo del ente natural, de la tierra y de la naturaleza en el sentido amplio de la *physis*; la figura de la naturaleza fue desplegada en relación con el tema del pensar (...) La devastación del planeta, de alcance tanto medioambiental como sociocultural, reclama una ecosofía acorde con estos desafíos de nuestros tiempos, que conllevan efectos todavía inesperados a escala planetaria, en diálogo con un modo de pensar que Heidegger llama transitorio, en tanto se encamina desde la indigencia del fin de la metafísica hacia el otro comienzo, reclamando una profunda transformación de los planteos vigentes (2013, p. 19).

No termino sin antes señalar que gracias al estudio de la *Machenschaft*⁷, Heidegger ya no centra el interés en la esencia del *ser* sino en el *hacer*. Constituye una perspectiva que le permite abordar el universo de la técnica, y a sus discípulos abundar en ello. Günther Anders lo hace poniendo el énfasis

6 Heidegger (GA 79, p. 27), citado por Volpi y Gnoli.

7 Este término ha sido traducido de varias formas. Dina Picotti lo vierte como “Maquinación”; Ángel Xolocotzi como “Maniobra” (2021, p. 205ss).

en la obsolescencia humana pues, tal como indica en su *Die Antiquiertheit des Menschen* (1961), fue a causa del “desfase prometéico” que el hombre ha sido rebasado por sus artefactos, los cuales apenas logra comprender y, en consecuencia, se convierte en usuario ciego de éstos. Hannah Arendt, por su parte, en *Vita activa* –escrito en 1958–, e incluido en *La condición humana* (2005), establece las cualidades de una humanidad que, en general, vive en la supervivencia y a la que, por tanto, el actuar poético y el político le resultan cada vez más ajenos.

Finalmente, el también discípulo de Heidegger, Hans Jonas, en *El principio de responsabilidad (Das Prinzip Verantwortung)*, transforma el imperativo categórico kantiano –“Obra de tal manera que la máxima de tu acción pueda ser considerada principio universal”– en “Actúa de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica, o expresándolo de modo negativo: no pongas en peligro la continuidad indefinida de la humanidad en la tierra” (1995, p.10).

No por otras razones, algunas décadas después Ricardo Pobierzym, desde el punto de vista de la “ecosofía profunda”, reconocerá el lugar de los animales en la obra de Heidegger: “Al caracterizar a los seres vivos en tanto enigmáticos y misteriosos, el filósofo [Heidegger] abre una pista importante para pensar más fidedignamente a la ‘vida animal’” (2016, p. 96). Tal posición deriva del hecho de que para la humanidad moderna, marcada por la muerte de Dios, el sinsentido de la vida y el olvido de la pregunta por el ser, la tierra ha perdido su sacralidad y se ha convertido en mercancía y, peor aún, en “objeto de ataque”. La naturaleza se convierte en nuestros días en “objeto de la técnica”, en la suma de meros recursos naturales (2013, pp. 35-36).

En los mismos años en los que Anders, Arendt y Jonas amplían las tesis heideggerianas, aparece el filósofo noruego Arne Naess, quien rápidamente observa la tendencia autodestructiva de la civilización humana y establece la primera Ecosofía procedente de su *Ecología profunda (vide infra)*.

Derivado de tal impulso y desde mediados del siglo XX aparecen estudiosos en todas las ramas del saber que reflexionan sobre lo que viene ocurriendo en el mundo. Después de estudiar cuidadosamente el modelo económico vigente, Serge Latouche desarrollará en Francia la propuesta del *decrecimiento sereno* con el objeto de producir una economía acorde con una vida justa, correcta y sostenible (2004). Enrique Leff, en el terreno de la ecología

política, desentrañará inicialmente las cualidades de la racionalidad ambiental, que define como aquella que “(...) viene a problematizar los principios epistemológicos del ecologismo –las bases de conocimiento y de comprensión del mundo” (2019, p. 122), para al final proponer un eco-marxismo que “(...) plantearía el carácter social y político de la cuestión ambiental, ofreciendo un marco teórico para analizar la articulación de procesos económicos, ecológicos, tecnológicos y culturales” (p. 262).

En el terreno de la ética, Jorge Riechmann desarrolla una vasta obra destinada a hacernos comprender no sólo la vulnerable situación de nuestro planeta (2000), sino también el vergonzoso papel que ha desempeñado la humanidad en su deterioro (2004, 2005). El autor intenta finalmente ya no sólo alertarnos, sino indicar propuestas de solución o mitigación de un daño que no para de crecer (2014, 2019).

La primera Ecosofía

La tierra es un ser vivo, íntegro, inteligente
Pitágoras (cit. por Capra, 1998, p. 177)

En su teoría Gaia, James Lovelock sostiene que la tierra es un súper organismo donde los ríos son sus venas y el Ártico –con su ritmo anual de crecimiento-decrecimiento– constituye el corazón que impulsa los nutrientes (la corriente termohalina, los ríos). Gaia es una entidad compleja en una precaria homeostasis (1979, p. 196). Para Lovelock, las especies de la tierra no se “adaptan” pasivamente a su medio ambiente, sino que lo modifican: la atmósfera terrestre ha sido modificada por la presencia de los estomatolitos y muchas otras bacterias y plantas fotosintéticas. Las rocas calizas no son sino el producto de la acumulación de conchas marinas a través de los milenios. La naturaleza es un interjuego entre lo vivo y lo inanimado (pp. 36 y 57). Lynn Margulis añadirá en su ensayo *Planeta simbiótico* que incluso los organelos que conforman nuestras células provienen de la simbiosis que los seres vivos hemos construido. Para ella la tierra no es sino “una serie de ecosistemas en interacción que componen un enorme ecosistema único” (2002, p. 142).

Acorde con tales ideas, a principios de los años 70 del siglo pasado, el filósofo noruego Arne Naess propone una manera nueva de entender la Ecología, a la que denomina *Ecología profunda*. Tal ecología, que se diferenciaba de

la “ecología superficial” que consideraba posible mantener el modelo civilizatorio previo y su “desarrollo sustentable”, sostiene que mitigar la crisis actual requiere un cambio profundo, una modificación completa del modelo civilizatorio (2007, p. 151). De tal *Ecología profunda* se deriva una *Ecosofía meditativa* que aprecia la sabiduría de la tierra. Dicha Ecosofía, indica Naess, no es teórica sino social, política, ética y práctica. Tampoco es capitalista ni socialista pues ambos regímenes políticos toman a la naturaleza como una simple fuente de recursos, como algo que puede ser explotado sin freno por la humanidad. La *ecosofía* de Naess abandona también todo antropocentrismo: el hombre debe identificarse con todas las especies de la tierra y respetar su valor intrínseco (p. 4); obliga a vincularnos con la naturaleza de manera responsable y cuidadosa, reconociendo que la realización de la humanidad implica apreciar el valor de las demás especies. El principio de autorrealización de la *ecosofía* permite que la humanidad se identifique con todo el mundo biótico. Esta ecosofía es gestáltica al reconocer que el todo no es idéntico a la suma de las partes y es complejo, es decir, multivariable. Finalmente, la *ecosofía* de Naess posee mirada de largo plazo y, por ello, puede notar que los megaproyectos de las diversas naciones (proyectos mineros, termoeléctricos, nucleoelectrónicos, carboeléctricos, entre muchos otros) pueden ocasionar daños irreparables.

La segunda Ecosofía

*Señor, tu creaste todas las cosas,
las creaste con amor; tu no odias a ninguna criatura,
tú eres el soberano amante de la vida (Apocalipsis, 4:11).*

Es a finales del siglo veinte cuando aparece la versión teológica de la Ecosofía. Hacia los años 80 el filósofo hindú-catalán Raimon Panikkar, atento a lo que venía ocurriendo a la humanidad, propone una nueva manera de acercarse al problema ya indicado.

La Ecosofía de Panikkar (1918-2010) pretende generar una conversión de la humanidad con el fin de evitar la destrucción planetaria. Panikkar parte de una visión intercultural, pues introduce la mirada de la India antigua en el pensamiento occidental, y reconoce el valor de la obra de Naess aunque lo considera insuficiente. Propone una ecosofía cosmoteándrica que implica la conjunción de lo humano, lo divino y lo cósmico en una relación no

jerárquica. Tal mirada, a la vez que respeta las diferencias entre las tradiciones religiosas de oriente y occidente, considera un camino con tres vías: la mística, la ética y la cósmica. La vía mística exige mantener siempre abierta la posibilidad del misterio y lo sagrado. La vía ética exige mantener el respeto por lo humano, evitar la pérdida de las cualidades humanas. Finalmente, la vía cósmica abre la mirada a la sabiduría de la tierra. Para Panikkar, en la Ecosofía no sólo se trata de la sabiduría que se puede tener sobre la tierra (pues la Ecología en tanto parte de la ciencia comparte la matriz técnica en la que la tierra es un mero objeto muerto), sino la sabiduría de la tierra misma; una sabiduría que se expresa en los ciclos naturales y en sus límites. Para Panikkar la mentalidad tecnocientífica amenaza con impedir el conocimiento profundo y multicolor de la realidad, por lo que la visión monocromática de la ciencia, indica Panikkar, no tiene validez universal. Para la Ecosofía de Panikkar la tierra está viva y su corazón late cual entidad animada (el *anima mundi*), esa que era patente en el mundo medieval.

Casi al mismo tiempo, pero en el continente americano, aparece la Filosofía andina de Esterman, quien establece la existencia de una Ecosofía entendida como la “sabiduría andina del cosmos físico”, una “hermenéutica de la Pachamama” (1998, p. 175). La Madre tierra –la Pachamama para los incas y aimaras– es un ser orgánico vital que debe ser alimentado por todas las especies, incluidos los humanos (p. 177). Para este filósofo el objetivo del hombre andino –el ‘runa’– no es la conceptualización teórica del mundo, sino la “inserción mítica” y ceremonial (p. 92). El runa escucha a la tierra desde el corazón y aprende a respetarla, pues de no hacerlo la tierra responde con sequías y enfermedades (p. 93).

Pocos años después Leonardo Boff redefinirá la Ecosofía como una ética del cuidado de la tierra (2009, p. 25) que se sustenta en dos valores éticos: la verdad concreta (la degradación ambiental denunciada por los científicos) y la justicia irrenunciable (p. 63). En tanto co-redactor de la *Carta de la tierra*, Boff sostiene que se deben respetar todas las formas de vida independientemente de su utilidad; que se debe cuidar a la comunidad de la vida con “entendimiento, compasión y amor”, pues ello promueve el bien común. Todo ello sin descuidar el compromiso por construir comunidades humanas donde prive la justicia, la sostenibilidad y la paz, que son la base de la preservación de las bondades de la tierra para las generaciones futuras (p. 74). En este último punto Boff se apoya en la ética de la liberación de Enrique Dussel, quién

en su escrito *Para una ética de la liberación latinoamericana* sostiene que el despertar de la conciencia ética implica reconocer en el “tengo hambre” de mi congénere, no sólo la realidad de un sistema económico injusto y desigual, sino también la de un medio ambiente destruido. Para Dussel el “pobre” es aquél que “ha sido empobrecido” y a quién se le ha impedido sostener su propia vida, no sólo social sino biológica (1972, p. 67). Para Dussel es necesario transformar el sistema económico dominante y generar una transformación del consumo que permita la “(...) supervivencia perpetua de la vida y de la especie humana en el cada vez más empuqueñecido y devastado planeta llamado tierra” (2012, p. 294). Sólo de esa manera lograremos evitar el suicido colectivo de la humanidad, producto del capitalismo que amenaza con extinguir a la especie humana (pp. 332-333).

Acorde a lo anterior, indica el §67 de la Encíclica *Laudato si* (Alabado seas) del Papa Francisco (2015):

No somos Dios. La tierra nos precede y nos ha sido dada. Esto permite responder a una acusación lanzada al pensamiento judío-cristiano: se ha dicho que, desde el relato del Génesis que invita a “dominar” la tierra (*Gn* 1,28), se favorecería la explotación salvaje de la naturaleza presentando una imagen del ser humano como dominante y destructivo. Esta no es una correcta interpretación de la Biblia como la entiende la Iglesia (...) hoy debemos rechazar con fuerza que, del hecho de ser creados a imagen de Dios y del mandato de dominar la tierra, se deduzca un dominio absoluto sobre las demás criaturas (...) Cada comunidad puede tomar de la bondad de la tierra lo que necesita para su supervivencia, pero también tiene el deber de protegerla y de garantizar la continuidad de su fertilidad para las generaciones futuras (...) “La tierra no puede venderse a perpetuidad, porque la tierra es mía, y vosotros sois forasteros y huéspedes en mi tierra” (*Lv* 25, 23).

Para terminar, no puedo dejar de referir lo que en su estudio sobre el tema Ana Alfonso establece sobre la naturaleza de este tipo de Ecosofía: “se manifiesta como ‘eco-ética’: el hombre no puede intervenir a su gusto y como ‘dominador’ en el orden cósmico sin que éste se desequilibre; tiene que respetar el ritmo orgánico de nacimiento, crecimiento y reproducción, la polaridad entre vida y muerte, siembra y cosecha” (2016, p. 58).

Félix Guattari y su Ecosofía

Adonde llega el capitalismo, llega la desigualdad
Thomas Piketti (2014, p. 516)

Proveniente de la filosofía y el psicoanálisis, Félix Guattari escribe pocos años antes de morir *Las tres Ecologías* (1996). En dicho estudio sostiene que ha sido el modo de producción capitalista el responsable de la degradación ambiental que desde fines del siglo pasado amenaza a la humanidad. Reconoce al consumismo que exige la sociedad industrial moderna como absolutamente carente de sostenibilidad. El turismo moderno, asimismo, se revela como depredador de los bienes de la tierra y uno más de los causantes de la contaminación a la que la gran industria nos tiene acostumbrados.

Para Guattari, sólo una revolución global con tres aspectos (política, social y cultural) podrá detener el proceso degenerativo: “La verdadera respuesta a la crisis ecológica sólo podrá hacerse a escala planetaria y a condición de que se realice una auténtica revolución política, social y cultural que reoriente los objetivos de la producción de los bienes materiales e inmateriales” (1996, pp. 9-10).

En consecuencia, para Guattari es necesaria la emergencia de tres Ecologías: la ecología ambiental, la ecología social y la ecología mental. El pensador francés define la *ecosofía ambiental* como una corriente de pensamiento que promueve una forma de habitar humana que intenta detener la crisis ambiental que amenaza a la humanidad. Por otro lado, la *ecosofía social*: “(...) consistirá, pues, en desarrollar prácticas específicas que tiendan a modificar y a reinventar formas de ser en el seno de la pareja, en el seno de la familia, del contexto urbano, del trabajo, etcétera” (p. 19).

La *ecosofía mental*, por otro lado, busca:

(...) reinventar la relación del sujeto con el cuerpo, el fantasma, la finitud del tiempo, los “misterios” de la vida y la muerte. Se verá obligada a buscar antidotos a la uniformización “mass-mediática” y telemática, al conformismo de las modas, a las manipulaciones de la opinión por la publicidad, los sondeos, etc. (p. 20).

Sólo esas tres ecosofías lograrán extraer al sujeto de la enajenación y el consumismo, así como hacerlo consciente de los roles y necesidades creadas que

la sociedad capitalista le ha impuesto, logrando de esta manera una reinven-
ción de su relación con la vida. Sólo de este modo, indica Guattari, podrá la
humanidad acceder a una vida correcta en la tierra.

La cuarta Ecosofía

Cuando Freud publica en 1930 *El malestar en la cultura*, describe sólo uno
de tales malestares: el hecho de que para que el hombre pueda vivir en so-
ciedad es menester que reprima sus pulsiones y que tal represión implicaba
necesariamente la emergencia de la neurosis, pues ésta ocurre como conse-
cuencia de tal represión (Freud, 1976, p. 86). Ese malestar es inevitable y
acompaña a la humanidad desde el inicio de la civilización.

Sin embargo, hay otro malestar que amenaza directamente la existencia mis-
ma de la humanidad: el narcisismo que está en la base del antropocentrismo
y que conduce no sólo a la avaricia, al extractivismo y al agotamiento de
los recursos naturales, sino a un particular modelo económico denominado
“lineal” (el del comprar-usar-tirar), ese que el economista inglés Kenneth
Boulding denominaba: la *economía del cowboy* (en contraposición a la del
astronauta):

[Denomino] a la economía *abierta* como la “economía del cowboy”, pues
el cowboy es el símbolo de las llanuras ilimitadas y se asocia con la con-
ducta derrochadora, explotadora, romántica y violenta, característica de las
sociedades abiertas. La economía *cerrada* del futuro podría denominarse,
de manera similar, como la “economía del astronauta”, en la cual la tierra
se ha convertido en una única nave espacial, sin reserva ilimitada alguna, ni
para la explotación ni para la contaminación, y en la que debemos encontrar
nuestro lugar en un sistema ecológico cerrado el cual es capaz de una repro-
ducción continua de los materiales, aunque no puede evitar la utilización de
inputs de energía (2021, p. 333).

Freud pudo notar las consecuencias del egoísmo y la avaricia, del “erotismo
anal” (1976), pero no tenía la posibilidad de apreciar el malestar genera-
do por el extractivismo humano simplemente porque en los años que vivió
(1856-1939) estaba aún muy lejos el límite de la capacidad de carga de la
tierra (Catton, 2010, p. 51). A la muerte de Freud la humanidad solo se acer-
caba a los 2 mil millones de individuos. Es por esta razón por la que Freud,
en *El malestar en la cultura*, sigue planteando que nuestra tarea *cultural* es
aprovechar los recursos del planeta:

(...) reconocemos a un país de cultura elevada cuando hallamos que en él es cultivado y cuidado con arreglo a fines todo lo que puede ponerse al servicio de la explotación de la tierra por los seres humanos y de su protección frente a las fuerzas naturales; sintetizando: todo lo que le es útil (1976, p. 91).

Como puede apreciarse, Freud, como tantos hombres de su tiempo, fue incapaz de apreciar los límites planetarios, por lo que consideraba que la tarea de la humanidad era explotar al máximo una naturaleza prácticamente infinita.

Sin embargo, y con el paso de las décadas, poco a poco la humanidad ha ido despertando a la consciencia del fenómeno de los límites del crecimiento, y después de que nuestros mejores científicos denunciaran las consecuencias del incremento de los ‘gases de efecto invernadero’ y el modelo económico lineal –cambio ambiental global, sexta extinción masiva, contaminación generalizada–, los humanistas se fueron apropiando de esta problemática, incluidos los psicoanalistas.

Escribí en el 2010 un texto que intentó acercar al psicoanálisis a la cuestión ambiental (*La locura ecocida. Ecosofía psicoanalítica*). Tal “ecosofía psicoanalítica” parte de las tesis de Naess y Lovelock. Se diferencia de su Ecosofía, sin embargo, en el método. La ecosofía psicoanalítica parte del concepto de corresponsabilidad e incluye al método psicoanalítico y al pensar heideggeriano en su perspectiva de análisis.

Del método psicoanalítico y el pensar heideggeriano

El método psicoanalítico, a diferencia del de la ciencia, no implica que un sujeto –el investigador, el científico– estudie un objeto –el paciente. En el psicoanálisis es el propio paciente –convertido en “analizante”, en *agente de su propia cura*– quien reflexiona acerca de aquello que le ocurre y, en consecuencia, se estudia a sí mismo ante un tercero –el analista. El analista, al escucharlo, se convierte en testigo y secretario –pues guarda los secretos del paciente. En el psicoanálisis el analista se ofrece como una pantalla para la transferencia, para que el analizante proyecte sus imagos y *reescriba su historia* (Lacan, 1975, p. 20). El método psicoanalítico obliga a la reflexión, a esa cualidad tan propia del pensar heideggeriano que sólo es tal en tanto “piensa contra sí mismo”, es decir, al ser capaz de cuestionar sus propios principios y fundamentos:

Tres peligros amenazan al pensar.

El bueno, el salvífico, es la cercanía con el poeta que canta.

El malo, el agudo, es el pensar mismo, él debe pensar contra sí mismo y rara vez lo logra. El peor, el confuso, es el filosofar⁸ (Heidegger, 1986, p. 49).

Pensar, como bien indica Heidegger, es algo que necesariamente nos cuestiona a nosotros mismos, tal como hace el analizante durante su proceso terapéutico.

Vuelta a la Ecosofía psicoanalítica

Desde la perspectiva de la ecosofía psicoanalítica queda fuera cualquier referencia a “salvar la tierra” como si se tratase de una entidad exterior. El mundo se asume como consustancial, razón por la cual al cuidarlo nos cuidamos. La Ecosofía psicoanalítica retoma de la Ecosofía de Naess la idea de ‘inter-juego’, de ‘inter-modificación’ entre las especies y el mundo, pero se separa de tal concepción porque su modelo no es conciencialista y, en consecuencia, reconoce la existencia de las pulsiones y del inconsciente como fundamento de la acción humana.

Asimismo, en la ecosofía psicoanalítica queda excluido el antropocentrismo y la providencia. La humanidad ya no es concebida como el “pueblo elegido de Dios”, sino como una especie más entre otras; tampoco reconoce a Dios alguno como garante de la realidad. Se asume la inhospitalidad del mundo (*Unheimlichkeit der Welt*) e intenta pensar –lo cual es una práctica que, como ya se indicó, se realiza contra sí mismo y sus prejuicios. La Ecosofía psicoanalítica recupera de la teológica el valor que se otorga al cuidado (*Sorge*), pero lo hace sin Dios y no cuenta tampoco con la providencia ni con un garante divino, por lo que queda inerte ante la angustia y aprende a vivir con ella.

Si bien reconoce el valor de la propuesta por Guattari, la Ecosofía psicoanalítica se separa de ella porque no considera que el capitalismo sea clave necesaria en el asunto. Reconoce que el socialismo real explotó, reificó y agotó a la naturaleza de la misma manera que el capitalismo. En consecuencia, no

8 „Drei Gefahren drohen dem Denken./ Die gute und darum heilsame Gefahr ist die Nachbarschaft des singenden Dichters./ Die böse und darum schärfste Gefahr ist das Denken selber. Es muß gegen sich selbst denken, was es nur selten vermag./ Die schlechte und darum wirre Gefahr ist das Philosophieren“ (Heidegger, GA 13, p. 80).

reconoce una diferencia sustantiva entre el modelo capitalista y el socialista respecto al cuidado del entorno; ambos son antropocéntricos y están condenados a producir una catástrofe. Siguiendo las tesis de Dany-Robert Dufour (2017, 2019) la Ecosofía psiconalítica reconoce la economía de mercado como más cercana a la *Unheimlichkeit der Welt* que la economía planificada del socialismo. En resumen, el totalitarismo al cual ha conducido el socialismo real se aprecia tan narcisista, antropocéntrico y extractivista como el capitalismo.

Finalmente, la Ecosofía psicoanalítica recupera de la obra de Lacan la tesis de que el ser humano vive enajenado en un mundo de palabras, lo que le hace creer en universalidades y anhelar permanencia y eternidad. La Ecosofía psicoanalítica obliga a reconocer la verdad del mundo y la angustia concomitante sin que ello impida gozar de los bienes de la tierra. Al mismo tiempo que, como indica Heidegger, se reconoce la inexistencia de un sentido predeterminado de la existencia (1983, p. 324), admite la aparición particular del objeto que orienta la vida propia, respetando el valor de todas las demás especies de la tierra. La Ecosofía psicoanalítica se suma asimismo a la denuncia de la “tiranía transgeneracional” y propone asumir una vida autocontenida y decreciente (Latouche, 2007).

La Ecosofía psicoanalítica se asume curativa –no sólo contemplativa como la filosofía– y por ende se preocupa por hacer egodistónica a la locura ecocida (egosintónica).

La corporación como expresión de la pulsión de muerte

En *Más allá del principio del placer*, Freud establece una nueva teoría de las pulsiones donde considera que son dos fuerzas opuestas las que impulsan de manera inconsciente el actuar humano: la pulsión de vida –tendencia a la construcción– y la pulsión de muerte –tendencia a la destrucción, a volver al estado inanimado. En lo más profundo de la psique humana, indica Freud, se encuentra alojado el impulso destructivo que se expresa en diversos fenómenos: del crimen cotidiano a las guerras, de la depresión al extractivismo inconsciente y a la avaricia creadora de las corporaciones.

Tal como indica Bakan (2005), la corporación moderna es un tipo de emprendimiento creado en 1913 con el objeto de evadir la responsabilidad por el daño que se pudiera generar a los ecosistemas y a la humanidad. La corporación es una “*legal person*”, y en tanto tal tiene el pleno derecho de

adquirir bienes, contratar trabajadores, obtener préstamos, establecer demandas, incrementar sus activos e incluso quebrar. La única diferencia respecto a una persona humana es que no puede ser encarcelado. Es esta última característica la que ha permitido a la corporación convertirse en entidad dominante en el mundo. Cuando la humanidad aceptó la existencia de las corporaciones, permitió a la codicia humana incorporar un *Alien* incapaz de establecer equilibrio con los ecosistemas, pues a diferencia de todas las especies de la tierra –cuyas acciones tienen consecuencias directas en su existencia, es decir, son *responsables*–, las “personas legales” corporativas pueden generar enormes externalidades sin prácticamente tener castigo⁹.

Las corporaciones, base del sistema económico neoliberal global, se han apropiado de todas las esferas de la vida humana, y como su interés es exclusivamente el retorno incrementado y lo más rápido posible del capital invertido, son capaces de generar daños extraordinarios. Asimismo las corporaciones han operado con tal eficiencia que no sólo han generado la mayor acumulación de capital de la que se tenga memoria (Vitali, Glattfelder y Battiston, 2011), sino que sus “marcas” han invadido prácticamente todas las esferas de la vida humana (Klein, 2002). Desde mi punto de vista no es erróneo sostener entonces que en la actualidad, como ya fue indicado, no vivimos en un *Capitaloceno* (Moore, 2016; Riechmann, 2016), sino en un *Corporoceno*.

Las corporaciones, sin embargo, en tanto expresión máxima de la codicia humana, no son sino una sofisticada expresión de la pulsión de muerte. Su incapacidad para establecer equilibrio con los ecosistemas en los cuales se insertan, las convierte en destructoras de la tierra, en asesinas de especies y expoliadoras de la naturaleza, en entidades también capaces de corromper gobiernos y degradar hasta donde sea posible las condiciones de vida de la humanidad. Todo esto deriva de que su único objetivo es el retorno incrementado, y lo más rápido posible, del capital invertido.

⁹ Como muestra basta un botón: tal como lo establecí en el ensayo *El crimen perfecto* (Tamayo, 2021), *Union Carbide Corporation* fue capaz de matar, debido a un escape de Isocianato de Metilo ocurrido en 1984, a varios miles de habitantes de la región de Bhopal en la India, y de enfermar gravemente a otros 15 mil y levemente a medio millón. Los abogados corporativos han logrado que hasta el día de hoy nadie haya ido a prisión. Sólo algunos de los gerentes locales de la fábrica han tenido que pagar multas (fianzas). Entretanto la vida de los sobrevivientes se ha visto gravemente afectada (pp. 87-89).

La Ecosofía psicoanalítica permite apreciar que el avance en la dirección de la sostenibilidad, en la reducción de la pulsión de muerte, requiere de un movimiento social que exija la desaparición de la figura legal de la corporación. Si pretende sobrevivir a la crisis, es urgente que la humanidad reconvierta a las corporaciones en empresas y les asigne la *responsabilidad* que nunca debieron perder. Si la humanidad no hubiese permitido la existencia de las corporaciones no habría tenido que convivir con monstruos capaces de generar externalidades tales que, en nuestros días, amenazan con extinguir la vida tal como la conocemos.

Conclusiones

(...) las élites han estado tan persuadidas de que no habría vida futura para todo el mundo que decidieron desembarazarse, lo más rápido posible, de todos los lastres de la solidaridad: he ahí la desregulación. Que había que construir una especie de fortaleza dorada para el pequeño porcentaje que lograría estar a salvo: he ahí la explosión de las desigualdades. Y que, para disimular el egoísmo craso de esa fuga del mundo común, había que rechazar de plano su motivación original: he ahí la negación del cambio climático (Latour, 2019, p. 28).

Tal como indica António Guterres –Secretario General de la Organización de las Naciones Unidas–, en nuestros días vivimos una emergencia climática que de no ser atendida ocasionará enormes sufrimientos, no sólo a la humanidad venidera sino a muchas otras especies. Tenemos muy pocos años para dar el golpe de timón que permita evitar el Gran Colapso Civilizatorio que se avecina (Dixson-Declève, 2022).

Indica el 6to Informe del IPCC (2021) que si la humanidad no logra reducir en un 50% los GEI para el 2030 será prácticamente imposible que cumpla lo indicado por tal informe: la reducción a cero de las emisiones en el 2050. Los nuevos integrantes del Club de Roma añaden en su escrito *Earth for All*, que para evitar el Colapso civilizatorio la humanidad deberá realizar un *Salto gigante (Giant leap)* a la sostenibilidad. Dicho salto implica contar con una humanidad consciente del problema socioambiental venidero, que colabora para afrontarlo y elimina sus diferencias, y en el que los países ricos apoyan a los pobres con recursos y tecnología. En el *Giant Leap* todas las naciones luchan contra la pobreza y la inequidad, empoderan a las mujeres, generan energía con renovables y emplean agricultura regenerativa para la

producción de alimentos (Dixson-Declève, 2022, pp. 44ss). Tal escenario, magnífico y deseable, desgraciadamente se considera bastante lejano. De no lograrlo, sin embargo, las condiciones de vida buena de las generaciones futuras, tanto humanas como de otras especies, estarán gravemente comprometidas. Las nefastas acciones que la humanidad contemporánea realiza no acabarán, sin embargo, con la vida: cucarachas, bacterias y hongos prosperarán y continuarán su evolución.

Como expresión de la pulsión de muerte, la humanidad corporativizada sólo logrará acabar con las condiciones que le permiten gozar a ella de una vida buena. Con el apoyo de sus corporaciones transnacionales, la humanidad lleva a cabo hoy en día una forma de suicidio, una locura que podemos denominar “locura ecocida”, pues deriva en una forma de *tiranía transgeneracional* que forzará a las generaciones venideras –no sólo de humanos, sino de muchas otras especies– a sobrevivir en condiciones de vida deplorables. La humanidad venidera, como bien indica Latour, ya no contará tan siquiera con el sueño de la globalización, es decir, con la idea de que las sociedades pobres puedan aspirar al nivel de vida de las más ricas, ni tampoco con el resguardo de lo “local”, pues en un planeta climáticamente devastado no habrá posibilidad de recurrir a las formas básicas de producción (2019, p. 37ss).

Como bien indica Michel Serres (2004), si la humanidad pretende sobrevivir es necesario que acuerde un “Contrato natural” con la tierra y deje de actuar como un inconsciente parásito; un contrato que no sólo reconozca los derechos humanos, sino también los de toda la naturaleza. Desgraciadamente no se aprecia que la humanidad consumista, estupidizada y comodina logre sobrevivir al colapso que viene.

Tal como sostiene Jorge Riechmann (2019), cuando llegue el colapso algunas comunidades humanas estarán obligadas a decrecer “a las malas”, pues serán tomadas desprevenidas y ello ocasionará guerras y conflictos (barbarie). Sólo aquellas comunidades humanas que sean capaces de entender las raíces energéticas y termodinámicas de la crisis civilizatoria habrán sido capaces de organizarse y obtener la mayor autonomía posible en agua, energía y alimentos, lo que les permitirá mantener un nivel de vida sencillo pero correcto (las comunidades decrecientes). Sinceramente espero que el aporte de las diversas versiones de la Ecosofía ayude a tales comunidades decrecientes a construir sociedades más justas y solidarias que las actualmente existentes.

También espero que a pesar de la crisis que sobrevendrá, algunas regiones de nuestro mundo sobrevivan, aunque estoy seguro que lo harán con grandes dificultades y en condiciones muy precarias. El maravilloso ámbito natural que ahora poseemos, desgraciadamente tardará siglos, si no milenios, en restablecer su belleza. Ese será el vergonzoso legado de la humanidad actualmente existente a sus descendientes.

Referencias

- Alfonso, A. (2016). *Ecosofía. O como armonizar las dimensiones que conviven en el humano: la dimensión natural y la social* [Tesis Magister en Filosofía latinoamericana]. Bogotá: FFyL / Universidad Santo Tomás de Aquino.
- Anders, G. (2002). *Die Antiquiertheit des Menschen* (2. B). Frankfurt: C. H. Beck.
- Arendt, H. (2005). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Bakan, J. (2005). *The Corporation: The Pathological Pursuit of Profit and Power*. New York: Free press.
- Boff, L. (2000). *La carta de la Tierra*. Paris: UNESCO.
- Boulding, K. (1966) The economics of the coming spaceship earth. H. Jarrett (Ed.), *Environmental Quality in a Growing Economy* (pp. 1-14). Baltimore: Resources for the Future / Johns Hopkins University Press.
- Boulding, K. (2021). La economía de la futura nave espacial tierra. *Revista de Economía Crítica*, 2 (14), pp. 327–338. <https://revistaeconomicritica.org/index.php/rec/article/view/51>
- Broecker, W.-S. (1975). Climate change: Are we on the brink of a pronounced global warming? *Science*, 189, pp. 460-463. <https://www.science.org/doi/10.1126/science.189.4201.460>
- Bunge, M. (1959). *La ciencia: su método y su filosofía*. Buenos Aires: Siglo XX.
- Capra, F. (1998). *La Trama de la Vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Anagrama.

- David, P. (2019). *L'écologie peut-elle échapper au règne de la technique?* Paris: Éditions Mancius.
- Dixson-Declève, S. (2022). *Earth for All: A Survival Guide for Humanity.* Canada: New Publishers.
- Dufour, D.-R. (2017). *La fable des abeilles (et autres textes de Bernard de Mandeville).* Paris: Agora.
- Dufour, D.-R. (2019). *Baise ton prochain. Une histoire souterraine du capitalisme.* Arles: Actes Sud.
- Dussel E. (1972). *Para una ética de la Liberación Latinoamericana.* Buenos Aires: Siglo XX.
- Dussel E. (2014). *16 tesis de Economía Política. Interpretación filosófica.* México: Siglo XXI editores.
- Esterman J. (1998). *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina.* Quito: Abya Yala.
- Freud, S. (1976/1908). *Carácter y erotismo anal. Obras completas. Volumen IX.* Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1976/1930). *El malestar en la cultura. Obras completas. Volumen XXI.* Buenos Aires: Amorrortu.
- Georgescu-Roegen, N. (1971). *The Entropy Law and the Economic Process.* Cambridge: Harvard University Press.
- Georgescu-Roegen, N. (1996). *La ley de la entropía y el proceso económico.* Buenos Aires: Fundación argentaria / Visor.
- Giardina, M. (2016). La pregunta por la tierra. *Heidegger y la cuestión ecológica* (pp. 25-68). Buenos Aires: Prometeo.
- Guattari, F. (1996). *Las tres ecologías.* Madrid: Pre-textos.
- Heidegger, M. (1994). *Bremer und Freiburger Vorträge (GA 79).* Jaeger, P. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2002). *Aus der Erfahrung des Denkens (GA 13).* Heidegger, H. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemayer.
- Heidegger, M (1983). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de cultura económica.
- Heidegger, M. (1985). *Les problèmes fondamentaux de la phenomenologie*. Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. (1986). *Des de la experiencia del pensament (Aus der Erfahrung des Denkens)*. Barcelona: Península.
- Heidegger, M. (1989). *Camino de campo (Der Feldweg)*. ePub r1.0: Titi-villus. https://www.academia.edu/40723741/Heidegger_Martin_Camino_de_campo_24227_
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. Madrid: Ediciones del Serbal.
- Jonas, H. (1995). *El principio de Responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- Klein, N. (2002). *No logo. El poder de las marcas*. Barcelona: Paidós.
- Klein, N. (2014). *This changes everything. Capitalism vs. The Climate*. New York / London / Sydney / New Delhi: Simon & Schuster.
- Lacan, J. (1975). *Le séminaire. Les écrits techniques de Freud*. Paris: Seuil.
- Latouche, S. (2004). *La mégamachine*. Paris: La découverte / MAUSS.
- Latouche, S. (2007). *Petit traité de la décroissance sereine*. Paris: Fayard.
- Latour, B. (2019). *Dónde aterrizar*. Madrid: Taurus.
- Leff, E. (2019). *Ecología política*. México: Siglo XXI.
- Levi-Strauss, C. (1969). *Estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós.
- Lovelock, J. (1979). *Gaia a New look at life on Earth*. Oxford: Oxford University Press.
- Margulis, L. (2002). *Planeta simbiótico*. Madrid: Debate.

- Moore, J.-W. (2016). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*. Oakland: PH Press.
- Morizot, B. (2020). *Manières d'être vivant*. Arles: Actes Sud.
- Naess, A. (1973). The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movements: A Summary. *Inquiry*, 16 (1-4), pp. 95-100. <https://doi.org/10.1080/00201747308601682>
- Naess, A. (2007). *Ecología, comunidad y estilo de vida. Esbozos de una ecología*. Buenos Aires: Prometeo.
- Nietzsche, F. (1988). *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften 1870-1873* (KSA 1). Kritische Studien Ausgabe. Colli, G. und Montinari, M. (Hrsg.). Berlin: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1990). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral (Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne)*. Madrid: Technos.
- Panikkar, R. (1994). *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*. Madrid: San Pablo.
- Panikkar, R. (2021). *Ecosofía. La sabiduría de la tierra*. Barcelona: Fragmenta.
- Papa Francisco (2015). *Laudato Si* (Alabado seas). Segunda encíclica papal.
- Picotti, D. (2013). Prefacio. *Naturaleza y Ecosofía en Martin Heidegger* (pp. 19-29). Buenos Aires: Voria Stefanovsky editores.
- Piketti, T. (2014). *Capital in the Twenty-First Century*. Cambridge / London: Harvard University Press.
- Pobierzym, R. (2013). *Naturaleza y Ecosofía en Martin Heidegger*. Buenos Aires: Voria Stefanovsky editores.
- Pobierzym, R. (2016). El llamado de la tierra y de la animalidad después de la muerte de la naturaleza. *Heidegger y la cuestión ecológica* (pp. 69-115). Buenos Aires: Prometeo.
- Riechmann, J. (2000). *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*. Madrid: Libros de la Catarata.
- Tamayo, L. (2023). Las cuatro ecosofías. *Cuestiones de Filosofía*, 9 (33), 35-61. <https://doi.org/10.19053/01235095.v9.n33.2023.15827>

- Riechmann, J. (2004). *Gente que no quiere viajar a marte. Ensayos Sobre Ecología, Ética y Autolimitación*. Madrid: Libros de la Catarata.
- Riechmann, J. (2005). *Todos los animales somos hermanos. Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*. Madrid: Libros de la Catarata.
- Riechmann, J. (2014). *Un buen encaje en los ecosistemas*. Madrid: Libros de la Catarata.
- Riechmann, J. (2016). *Ética extramuros*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Riechmann, J. (2019). *Otro fin del mundo es posible, decían los compañeros*. Madrid: MRA Ediciones.
- Serres, M. (2004). *Contrato Natural*. Valencia: Pre-texto.
- Smil, V. (2011). Harvesting the Biosphere. *Population and Development Review*, 37 (4), pp. 613-636. <https://doi.org/10.1111/j.1728-4457.2011.00450.x>
- Tafalla, M. (2019). *Ecoanimal. Una estética plurisensorial, ecologista y animalista*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Tamayo, L. (2010). *La locura ecocida. Ecosofía psicoanalítica*. México: Fontamara.
- Tamayo, L. (2021). *El crimen perfecto. De cómo el Alien corporativo nos ha hecho víctimas y cómplices de la devastación de la tierra*. Cuautitlán: Nandela.
- Trespalacios, J. (2018). Gases y efecto invernadero. Colombia: Instituto de Desarrollo Sostenible de la Universidad del Norte / SENA Sostenible: <https://www.local2030.org/library/585/Gases-y-efecto-invernadero.pdf>
- Vattimo, G., M. Giardina y R. Pobierzym. (2016). *Heidegger y la cuestión ecológica*. Buenos Aires: Prometeo.
- Vitali, S., J. Glattfelder and S. Battiston (2011). The Network of Global Corporate Control. *PLoS One*, 6 (10): e25995. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.002599>

Volpi, F. y A. Gnoli. (2009). *El último chamán, conversaciones sobre Heidegger*. México: Los libros de Homero.

Xolocotzi, Á. (2021). *Articular lo simple. Aproximaciones heideggerianas al lenguaje, al cuerpo y a la técnica*. Puebla: Akal.