

UNIVERSIDAD SAN FRANCISCO DE QUITO USFQ

Colegio de Ciencias Sociales y Humanidades

El Propósito de la Humanidad:

Una Cosmovisión para el Cuidado de la Naturaleza

Mateo David Romo Grijalva

Artes Liberales

Trabajo de fin de carrera presentado como requisito
para la obtención del título de
Licenciado en Artes Liberales

Quito, 17 de mayo de 2022

UNIVERSIDAD SAN FRANCISCO DE QUITO USFQ

Colegio de Ciencias Sociales y Humanidades

HOJA DE CALIFICACIÓN DE TRABAJO DE FIN DE CARRERA

El Propósito de la Humanidad:

Una Cosmovisión para el Cuidado de la Naturaleza

Mateo David Romo Grijalva

Nombre del profesor, Título académico

María Gabriela Montalvo Armas, MSc

Quito, 17 de mayo de 2022

DERECHOS DE AUTOR

Por medio del presente documento certifico que he leído todas las Políticas y Manuales de la Universidad San Francisco de Quito USFQ, incluyendo la Política de Propiedad Intelectual USFQ, y estoy de acuerdo con su contenido, por lo que los derechos de propiedad intelectual del presente trabajo quedan sujetos a lo dispuesto en esas Políticas.

Asimismo, autorizo a la USFQ para que realice la digitalización y publicación de este trabajo en el repositorio virtual, de conformidad a lo dispuesto en el Art. 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior.

Nombres y apellidos: Mateo David Romo Grijalva

Código: 00207089

Cédula de identidad: 1719590067

Lugar y fecha: Quito, 17 de mayo de 2022

ACLARACIÓN PARA PUBLICACIÓN

Nota: El presente trabajo, en su totalidad o cualquiera de sus partes, no debe ser considerado como una publicación, incluso a pesar de estar disponible sin restricciones a través de un repositorio institucional. Esta declaración se alinea con las prácticas y recomendaciones presentadas por el Committee on Publication Ethics COPE descritas por Barbour et al. (2017) Discussion document on best practice for issues around theses publishing, disponible en <http://bit.ly/COPETheses>.

UNPUBLISHED DOCUMENT

Note: The following capstone project is available through Universidad San Francisco de Quito USFQ institutional repository. Nonetheless, this project – in whole or in part – should not be considered a publication. This statement follows the recommendations presented by the Committee on Publication Ethics COPE described by Barbour et al. (2017) Discussion document on best practice for issues around theses publishing available on <http://bit.ly/COPETheses>.

RESUMEN

Gran parte de los ponentes de la filosofía ambiental nos advierten que la forma en que interpretamos al ser humano, la naturaleza y la relación que existe entre ambos contribuye a moldear nuestras actitudes ambientales, tanto de forma nociva como benéfica. Este ensayo se adhiere a esta postura y, aprovechando la relación que existe entre cosmovisión y ética, busca proponer una cosmovisión que sirva de sustento a una ética donde nuestra principal prioridad sea cuidar del planeta que habitamos. Para ello, incorporo una visión teleológica de la naturaleza y sus procesos, a través de la cual la existencia de la humanidad cobra un sentido claro. Pues, si entretenemos la posibilidad de que la creación y preservación de la vida es el *telos* al que apuntan los procesos del universo, tal como lo argumentan pensadores como Holmes Rolston III (1994), entonces podemos interpretar la existencia del ser humano como una continuación de este mismo objetivo. Esto, además de permitirnos apreciar el potencial benéfico que posee la humanidad, también resalta la situación de responsabilidad que este potencial conlleva. Desde esta perspectiva, las capacidades que destacan y aventajan a nuestra especie (e.g., inteligencia, organización social, comunicación simbólica y pensamiento deliberado) pueden interpretarse como el resultado de un esfuerzo titánico de la naturaleza por producir una comunidad capaz de preservar la vida de la Tierra en la manera que solo nosotros podemos: a través de la cooperación a nivel planetario. Desde esta cosmovisión, el humano posee un rol concreto que cumplir dentro de la comunidad de la biosfera: la manifestación de lo que Pierre Teilhard de Chardin (2002) denominó *noosfera*, una especie humana unificada y comprometida con el bienestar de la biósfera de la que emergió. Este ideal, si bien es debatible, posee un gran potencial ético, ya que puede motivar a las personas a identificarse con el rol de protectores y acatar una posición de responsabilidad activa frente a la crisis ambiental de nuestra época. Por ello, invitar a las personas a considerar la posibilidad de este propósito colectivo puede ser una estrategia importante para promover la relación mutualista y sinérgica con el planeta que ha sido defendida por varios filósofos ambientales.

Palabras clave: filosofía ambiental, cosmovisión, ética, cuidado, teleología, propósito, noosfera.

ABSTRACT

Many of the advocates of environmental philosophy have warned us that the way we interpret human beings, nature, and the relationship between them, can shape our environmental attitudes in detrimental or beneficial ways. This essay adheres to this position and seeks to propose a worldview that can support an ethical system where our main priority is to take care of the planet we inhabit. To this end, I incorporate a teleological vision of nature and its processes, through which the existence of humanity acquires a clear meaning. If we entertain the possibility that the creation and preservation of life is the *telos* to which the processes of the universe are oriented, as has been argued by thinkers such as Holmes Rolston III (1994), then we can interpret the existence of the human being as a continuation of this very objective. In addition to allowing us to appreciate the beneficial potential of humanity, this also highlights the situation of responsibility that this potential entails. From this perspective, the capacities that distinguish our species (e.g., intelligence, social organization, symbolic communication, and deliberate thought) can be interpreted as the result of a titanic effort by nature to produce a community capable of preserving life on Earth in the way that only we can: through cooperation at a planetary level. In this worldview, humans have a specific role within the biosphere community: the manifestation of what Pierre Teilhard de Chardin (2002) called the *noosphere*, a unified human species committed to the well-being of the biosphere from which it emerged. This ideal, though debatable, has great ethical potential since it can motivate people to identify themselves with the role of protectors and adopt an attitude of active responsibility in the face of the environmental crisis of our time. Therefore, inviting people to consider the possibility of this collective purpose can be an important strategy to promote the mutualistic relationship with the planet that has been defended by many environmental philosophers.

Key words: environmental philosophy, worldview, ethics, care, teleology, purpose, noosphere.

TABLA DE CONTENIDO

Introducción	8
1. Redefiniendo la relación humano-naturaleza	11
1.1. Filosofía ambiental: ¿cómo interpretar a la naturaleza?	11
1.2. Cosmovisión y estilo de vida	16
1.3. Una ética ecológica: ¿cómo interactuar con la naturaleza?	20
2. El propósito de la humanidad: una cosmovisión para el cuidado	23
2.1. ¿Por qué un propósito?	23
2.2. ¿Qué es la humanidad para la naturaleza?	25
2.3. ¿Qué hace especial al ser humano?	31
3. ¿Cómo vivir nuestro propósito?	35
Conclusiones	39
Referencias	41

Introducción

Como filósofo, siempre me ha despertado fascinación comprender cómo las interpretaciones que empleamos para concebir al mundo pueden influir en la forma en que nos relacionamos con él. Es claro para mí que existe una correlación importante entre las cosmovisiones y los estilos de vida, ya que las convicciones éticas se derivan o, al menos, se justifican de nuestras asunciones acerca de la realidad. Es por esto que, como ecologista, considero que una pieza relevante para comprender la crisis ambiental que la humanidad ha generado es remitirnos a las asunciones metafísicas que encausan, no solamente los actos de explotación, destrucción y contaminación sistematizada, sino la difundida indiferencia ante estos percances que parece caracterizar a gran parte de la población de nuestras sociedades. Afortunadamente, encontré una corriente dentro de la filosofía occidental que se ha dedicado a estudiar precisamente esto. Me refiero a la *filosofía ambiental*, la cual, además de deconstruir las concepciones que históricamente han influido en la relación insustentable que la humanidad posee con la naturaleza, también ha propuesto oportunidades para una relación distinta; usando como estrategia precisamente el aprovechar la correlación que existe entre cosmovisión y ética al justificar una ética ecológica en base a formas diferentes de interpretar a otros seres vivos, sus ecosistemas y la relación que poseen con la humanidad y sus sociedades.

A pesar de que esta estrategia ha recibido críticas, es una pieza relevante dentro de los esfuerzos que podemos reunir actualmente para responder a la crisis ambiental, pues, mientras otras medidas se enfocan en organizar políticas o actividades que reduzcan los impactos al ambiente o beneficien su conservación de alguna forma, esta estrategia apunta a transformar las motivaciones que las personas poseen para dar importancia a esas medidas, así como cualquier esfuerzo, grande o pequeño, que pueda realizarse para mitigar la crisis. No importa cuantas

medidas se propongan, si las prioridades de las personas no se alinean con los objetivos ecológicos a las que apuntan, entonces no podemos esperar que su compromiso sea sincero y que sus resultados sean completamente favorables. Como lo expresó el filósofo ambiental Arran Gare (2018), mientras nuestras intenciones estén divididas, nuestros esfuerzos continuarán siendo insuficientes. Por ello, es importante que, a la par de organizar medidas concretas, busquemos despertar en las personas un genuino interés por proteger y beneficiar al ambiente con sus actos. Y es en este aspecto que la filosofía ambiental es relevante, al promover la discusión de cosmovisiones ideadas precisamente con el objetivo de inspirar un cambio de paradigma ético en las personas, uno orientado a una mejor coexistencia entre el ser humano y el resto del planeta. Si bien este proyecto es ambicioso, vale la pena continuarlo.

Por este motivo, este ensayo busca defender la estrategia propuesta por los filósofos ambientales y contribuir a su proyecto con un modelo para interpretar el lugar del ser humano en la naturaleza capaz de sustentar una ética donde proteger el bienestar de otros seres vivos y de la biosfera sea la principal prioridad ética de las personas. Convicción que considero puede justificarse en base a una asunción metafísica muy simple, pero trascendental: que el propósito de la humanidad es cuidar de la biósfera de la que emergió. De esta forma, este ensayo es un ejercicio filosófico, en el cual formulo una cosmovisión que pueda ser coherente con la ética que busco generar, una donde todas nuestras prioridades se subordinen a nuestra responsabilidad por el bienestar del planeta. Y articulo esta cosmovisión en base a reflexiones de pensadores tanto dentro como fuera de la corriente de la filosofía ambiental.

Este texto posee tres capítulos. El primero constituye una examinación general de la filosofía ambiental, dividida en tres secciones: la primera incluye una breve introducción a la historia de esta rama de la filosofía, destinada a aquellos que no la conozcan; la segunda contiene

argumentos a favor de la relevancia de considerar la correlación entre cosmovisión y ética, así como definiciones de conceptos importantes que emplearé a lo largo del ensayo; la tercera presenta una crítica a las implicaciones éticas a las que tienden los modelos de filósofos ambientales y, además, identifica las principales bases bibliográficas que incorporé en este ensayo. El segundo capítulo, en cambio, describe la cosmovisión que he articulado y argumenta a favor de la importancia de considerar la noción de un propósito colectivo para la humanidad. Finalmente, el tercer capítulo representa un análisis de las connotaciones éticas que pueden surgir si las personas toman esta cosmovisión en serio.

1. Redefiniendo la relación humano-naturaleza

1.1. Filosofía ambiental: ¿cómo interpretar a la naturaleza?

¿Cuál es la fuente de la crisis ambiental de nuestra época? ¿Sobre qué se fundamenta, en última instancia? De acuerdo con la mayoría de los pensadores de lo que hoy se denomina filosofía ambiental, la respuesta yace en los conceptos con los que concebimos al mundo y la relación que posee con la humanidad. Desde distintos puntos de vista, estos autores han argumentado que las actitudes, actividades, e instituciones sociales que caracterizan nuestra manera de actuar en el mundo y han perpetuado una relación insustentable con el planeta, dependen de asunciones metafísicas que fomentan ese tipo de interacción, las cuales se han vuelto paradigmáticas dentro del pensamiento occidental. A pesar de que esta posición no es unánime, ha marcado la trayectoria de la discusión académica que hoy constituye esta rama de la filosofía.

La filosofía ambiental es relativamente joven. Comenzó oficialmente en la década de los 70, con la publicación del artículo de Richard Routley: “Is There a Need for a New, an Environmental, Ethic?” (1973), cuyas propuestas serían desarrolladas en “Human Chauvinism and Environmental Ethics” (1982) en coautoría con Val Plumwood. Estos filósofos australianos, unidos en su preocupación por la creciente destrucción de ecosistemas, especialmente por parte del sector industrial, criticaron al antropocentrismo inherente al pensamiento occidental como el fundamento de una relación instrumental con la naturaleza, donde esta es valorada únicamente como un medio para los objetivos humanos. Argumentaron, además, que esta actitud proviene de la forma en que se ha conceptualizado a la naturaleza en Occidente a lo largo de milenios. En particular, la asunción de que el mundo no está compuesto de agentes con mente, sino de procesos predeterminados o mecánicos. Interpretación que ha sido persistente en la tradición occidental desde sus orígenes en la Grecia Clásica hasta que alcanzó su epítome en el pensamiento de la época

moderna, con autores dualistas y materialistas como René Descartes e Isaac Newton, cuya perspectiva todavía es determinante, especialmente en las disciplinas científicas. En definitiva, Routley y Plumwood argumentaron que es necesario concebir una nueva forma de interpretar al mundo natural, que fomente una relación distinta a la instrumental; una donde se valore a los entes naturales como un fin en sí mismos, independientemente del beneficio que los seres humanos puedan obtener de ellos. A esto lo denominaron *valor intrínseco* y lo situaron como la base necesaria para dotar de consideración moral a los entes naturales (como se citó en Mathews, 2014).

Muchos se sumaron al proyecto de Routley y Plumwood, dando forma a un movimiento contracultura cada vez más grande que se nutría de aportes diversos y provenientes de distintas regiones del mundo; principalmente Australia, Noruega y Estados Unidos. Proliferaron diferentes modelos para justificar el valor intrínseco de entes no humanos, empezando por la consideración moral de otras especies y terminando por la defensa de ecosistemas y de la biósfera como tal. Ejemplo de ello es Paul Taylor, quien propuso en su artículo “The Ethics of Respect for Nature” (1981) y más tarde en su libro *Respect for Nature* (1986) que cada ser vivo, ya sea animal, planta o microorganismo, merece ser protegido, pues posee un desarrollo que tiende al bienestar propio, el cual puede ser fomentado o perjudicado por agentes externos, tal como sucede con los humanos. Lawrence Johnson extendió la propuesta de Taylor más allá de los organismos vivos. En su libro *A Morally Deep World* (1991), argumentó que todo proceso que posee el nivel necesario de unidad y cohesión para poseer interés por su propio bienestar es digno de consideración moral, lo cual abarca a organismos, especies, ecosistemas y la biósfera en su totalidad (como se citó en Mathews, 2014). De igual forma, el teólogo Holmes Rolston III (1994) argumentó a favor de la consideración moral tanto de organismos como de ecosistemas, aseverando que ambos tienden a generar y preservar la vida, aquello que todo ser valora como un fin en sí mismo.

De igual forma, varios pensadores desarrollaron la crítica del antropocentrismo occidental, especialmente en su forma radical promulgada por las concepciones del paradigma moderno. En su lugar, propusieron nuevas formas de concebir al mundo que pudieran contribuir a una mejor relación con el planeta (Mathews, 2014).

Por ejemplo, Carolyn Merchant (1990), filósofa feminista norteamericana, desarrolló en 1980 un aclamado análisis sobre la cosmovisión moderna y sus implicaciones normativas para la sociedad. En su libro *Death of Nature* describió que la revolución científica del siglo XVII creó una transformación cultural que implicó la difusión de una cosmovisión materialista y mecanicista respecto a la naturaleza y dualista respecto al humano (cuerpo/mente). El mundo pasó a considerarse como agregados de átomos inertes, movidos únicamente por influencias externas. En parte esto se debió a las crecientes actividades industriales y las innovaciones tecnológicas, las cuales priorizaron culturalmente la imagen del mecanismo. Gradualmente, el mundo pasó a entenderse a través de esta imagen, la cual legitimaba el dominio e instrumentalización de la naturaleza, al conceptualizarla como una máquina inerte y al humano como el ser consciente cuyo rol es controlar y aprovechar aquella máquina. Merchant contrastó esta imagen con la visión orgánica del mundo propia del renacimiento, la cual inspiraba mucho más respeto y benevolencia que la metáfora del mecanismo.

Por su parte, Val Plumwood (1994) impulsó al ecofeminismo con su libro *Feminism and the Mastery of Nature*, donde criticó una de las principales herencias culturales del pensamiento occidental: la concepción de lo ‘racional’ como categóricamente diferente y superior a lo ‘natural’. Esta distinción conceptual es el legado de una larga historia de dominación, pues se trata de la mentalidad que se ha articulado para legitimarla. En los diversos grupos que han sido oprimidos en Occidente podemos constatar una vinculación conceptual a lo ‘natural’, pues es a partir de este

eje que se articulan los demás *dualismos* de la mentalidad occidental: cultura/ naturaleza, mente/cuerpo, razón/emoción, humano/animal, civilizado/primitivo, teoría/práctica, ciencia/superstición, mental/manual, blanco/negro, hombre/mujer, entre otros. Al interpretar cada categoría como esencialmente superior a su contraparte, la cultura occidental por siglos justificó la subyugación de los grupos asociados con lo 'natural'. Bajo esta premisa se normalizó, por ejemplo, que la clase obrera fuera dominada por la intelectual, las culturas supuestamente primitivas colonizadas por aquellas consideradas civilizadas, y la mujer, en virtud de su asociación con la emoción, el cuerpo y la reproducción, subordinada por el hombre, a quien tradicionalmente se asoció con la razón, la mente y la cultura. No obstante, la raíz de todos estos conflictos yace en la concepción de la naturaleza como ajena e inferior al ser humano, lo cual puede constatarse en el paradigma cartesiano, donde el dualismo occidental se intensificó. Según la visión cartesiana, la razón, mentalidad y agencia son cualidades exclusivas de los humanos. Todo lo demás es puramente corporal, material y mecánico. Para Plumwood esto representa una *hiperseparación* en la que el ser humano percibe al mundo como su opuesto, al situarlo como objeto y a sí mismo como sujeto. Por tanto, aseveró que una deconstrucción de este concepto de naturaleza contribuiría a la emancipación de todos los grupos que han sido oprimidos. Para ello, planteó interpretar a los entes y seres naturales en relación con cómo concebimos a las personas, al reconocer que ellos también son agentes con propósitos y objetivos propios que, al igual que los nuestros, deben ser respetados. Lo cual implica reconocer que la mentalidad, en un sentido amplio, no es exclusiva del ser humano.

J. Baird Callicot en "The Metaphysical Implications of Ecology" (1986) y "The Worldview Concept and Aldo Leopold's Project of 'World View' Remediation" (2011) declaró que la tarea de la filosofía ambiental consiste en, literalmente, remediar la cosmovisión occidental, al dirigirla

a un paradigma ecológico que supere la separación entre naturaleza y humanidad, institucionalizada en la modernidad; creando así una visión del mundo capaz de crear nuevas implicaciones éticas para nuestra relación con el ambiente. Para ello, propuso como modelo a seguir a la cosmovisión evolutiva e interconectada desarrollada por la disciplina de la ecología (como se citó en Peterson, 2021).

Varias otras voces apoyaron, a su manera, la manifestación de una nueva concepción de la naturaleza y nuestra relación con ella. Todas contribuyeron a difundir lo que Ripley Dunlap y Kent Van Liere denominaron en 1978 como el *Nuevo Paradigma Ambiental*, una agrupación de perspectivas que contrastaron con el *Paradigma Social Dominante* en Occidente, el cual poseía un corte antropocéntrico fruto del pensamiento moderno descrito anteriormente (Dunlap & Van Liere, 2008). Para finales de la década de los 80 se consolidaron las principales escuelas de la filosofía ambiental, entre ellas el ecofeminismo, liderado por autores como Val Plumwood, la ecología profunda, fundada por el filósofo noruego Arne Naess, la ecología social, propuesta por el historiador norteamericano Murray Bookchin, y el enfoque de la filosofía procesual, desarrollado por el filósofo australiano Arran Gare. Todas estas corrientes fomentaron una visión interconectada del mundo y promovieron éticas de orientación *ecocéntrica*, al tomar en cuenta el bienestar de otras especies, los ecosistemas y la misma biósfera (como se citó en Mathews, 2014).

Filosofías de este tipo continuarían proliferando en las décadas siguientes. Ejemplo de ello es la obra de los filósofos Mark Cowell (1993) y William Jordan III (1994), que a partir de los años 90 defendieron el ideal de establecer una relación participativa entre los humanos y el resto del planeta, la cual supere la división moderna entre el entorno humano y el natural. En el siglo XXI, esta visión ecológica del mundo continúa encontrando aliados, por ejemplo, en la obra de Bruno Latour (2004), uno de los mayores representantes de la ecología política, quien reitera la

importancia de superar la distinción conceptual entre naturaleza y sociedad para notar que tanto humanos, seres vivos y entes naturales son agentes en constante interacción y negociación. Por tanto, nuestra forma de relacionarnos con seres y entes no humanos debe ser consecuente con una visión relacional, en lugar de la dual propia del pensamiento moderno.

1.2. Cosmovisión y estilo de vida

¿Es justificable establecer una correlación entre nuestra forma de interpretar el mundo y nuestra forma de comportarnos? Tal como lo han mencionado los críticos de esta premisa de la filosofía ambiental, existen diversos factores, además de las creencias individuales, que influyen en la perpetuación de prácticas a nivel individual y colectivo (Peterson, 2021). Sin embargo, los filósofos ambientales están en lo correcto al dirigir nuestra atención a este punto, ya que a partir de nuestra cosmovisión personal se sustenta nuestra actitud general hacia el mundo, lo cual es determinante en los valores que guiarán nuestros actos. Esto es lo que intentaré argumentar más adelante. Sin embargo, primero me gustaría definir los términos que he empleado.

Para empezar, el concepto de cosmovisión ha inspirado muchas reflexiones y definiciones en los últimos siglos. No obstante, en este ensayo emplearé la postura del antropólogo cultural Robert Redfield (1953), quien lo concibió como la estructura de la realidad según la perspectiva de cada persona, y la forma en que concebimos nuestra relación con esa realidad. Redfield ilustró esto en analogía con un teatro, donde una cosmovisión es el escenario donde el individuo conceptualiza que está trascurriendo su vida. Además, aseveró que una cosmovisión es algo inherente a la forma en que las personas experimentamos el mundo. Nadie puede evitar tener una, pues nadie puede evitar tener una interpretación de cómo es el mundo que habita (como se citó en Naugle, 2002). Su propuesta concuerda con la perspectiva del psicólogo humanista Abraham Maslow (2013), quien planteó que poseer un esquema para entender la vida es una necesidad tan

indispensable para las personas como la nutrición o el afecto. Por otro lado, para Redfield (1953), si bien las cosmovisiones se moldean culturalmente, son un fenómeno particular a cada individuo. Los integrantes de una sociedad pueden tener aspectos generales que conecten sus cosmovisiones, pero siempre pueden existir diferencias particulares que hagan que cada cosmovisión sea única (como se citó en Naugle, 2002).

Cuando uso el término ética, en un sentido amplio, me refiero a los principios de conducta que caracterizan el desenvolvimiento de un individuo o comunidad (*Ethics*, s.f.). Sin embargo, en este ensayo quiero dar énfasis al nivel individual. Por ello, empleo la definición que planteó Wilhelm Schmid en su libro *En Busca de Un Nuevo Arte de Vivir* (2002), el cual está basado en la perspectiva foucaultiana del cuidado de sí. Para Schmid (2002), la ética significa el proceso activo mediante el cual el individuo le da forma a su propia existencia, es decir, al carácter o *ethos* que caracteriza su forma de vivir. Desde esta perspectiva, ética significa, en suma, el proceso de constante creación que constituye nuestro estilo de vida, nuestra forma particular de desenvolvernarnos en el mundo.

En cambio, para el concepto de valores utilizo la *teoría de los valores básicos* formulada por el psicólogo social Shalom Schwartz. De acuerdo con Schwartz (2012), todos poseemos agrupaciones de valores, i.e., las cosas que tendemos a considerar importantes en nuestra vida. Estos funcionan como objetivos deseables que motivan nuestras acciones y están íntimamente relacionados con los sentimientos, ya que una persona que valora la compañía se sentirá satisfecha cuando la tenga y desolada al encontrarse aislada. Además, nuestros valores poseen diferentes grados de importancia para nosotros, por lo cual, constituyen sistemas complejos de prioridades que representan los criterios con los que evaluamos lo que ocurre en nuestra vida. Por ello, nuestras

decisiones, en última instancia, se basan en nuestras consideraciones sobre los posibles efectos que las acciones o sucesos puedan tener en las cosas que valoramos.

Dadas estas definiciones, ¿cuál es su conexión? Dentro de la teoría de los valores existe un modelo denominado *Value-Belief-Norm Theory* que plantea que los valores influyen las creencias y la creencia las normas de conducta de los individuos (Stern & Dietz, 1994). Sin embargo, autores como Erica Lynn Walters han criticado la unidireccionalidad de este modelo. En base a pruebas empíricas, Walters (2021) demostró que una versión más completa de este modelo posee una influencia bidireccional entre los valores y las creencias individuales. En otras palabras, cambios en las creencias pueden implicar cambios en los valores y viceversa; además, tanto valores como creencias son determinantes en la construcción de normas de conducta, i.e., principios éticos. Walters investigó este fenómeno en relación con las actitudes ambientales y notó que las personas pueden cambiar sus prioridades o valores una vez han recibido información nueva que les permita cambiar sus creencias; por ejemplo, cuando aprenden acerca de las interconexiones que existen entre los problemas ambientales, instituciones sociales y actos cotidianos. De esta manera, concluye que la educación es crucial para suscitar cambios en la conducta, pues puede modificar tanto las creencias como las prioridades de las personas. Cito este estudio para recalcar que existen bases psicológicas para argumentar a favor de una conexión íntima entre la cosmovisión, los valores y la ética de los individuos.

Fuera del discurso psicológico, hay más autores que defienden esta conexión. En su libro *La Interpretación de las Culturas*, el antropólogo cultural Clifford Geertz (2005) explicó que la cosmovisión de una comunidad legitima su estilo de vida, pues presenta al orden social como una extensión del orden natural del universo. Por tanto, el estilo de vida que juzguemos como adecuado dependerá, en última instancia, de la visión del mundo que contextualice ese juicio.

De igual manera, el sociólogo Erving Goffman (2006) argumentó en su famoso libro *Frame Analysis* que las personas interpretan los hechos de su entorno a través de marcos conceptuales contruidos culturalmente, los cuales poseen gran influencia tanto en la conducta de los individuos como en la organización de las sociedades.

De acuerdo con la filósofa Carolyn Merchant (1990), las imágenes o metáforas sobre el mundo que conforman el imaginario colectivo de una sociedad poseen un rol normativo en su cultura, pues sugieren sutiles normas éticas que la población interioriza a partir de la idea que simboliza la imagen. Por ejemplo, durante el renacimiento la difundida imagen del mundo como un organismo vivo y protector desalentaba conductas destructivas y explotadoras respecto al ambiente, pues, desde esta visión, dichas acciones se interpretaban en analogía con lastimar a un ser benévolo.

Una cosmovisión, además de una imagen del mundo, es una narrativa sobre él, tal como las que han sido articuladas por las diversas mitologías del mundo. Aquellas narrativas dan un contexto a nuestras acciones y decisiones. Tal como lo describe el filósofo holandés Bernardo Kastrup (2016) en su libro *More than Allegory*, el significado que asociemos a nuestros actos, tal como correcto o incorrecto, deseable o indeseable, depende de su relación con la narrativa del mundo de la que nos percibimos como parte. Sin esta narrativa, nuestras acciones no poseen un significado implícito. A esto mismo aludía el filósofo ético Alasdair MacIntyre cuando planteó en su libro *After Virtue*: “I can only answer the question ‘What am I to do?’ if I can answer the prior question ‘Of what story or stories do I find myself a part?’” (MacIntyre, 2007, p. 216).

Desde diferentes campos académicos, tales como la filosofía, la psicología, la sociología y la antropología, es reiterada la premisa de que nuestra respuesta a la cuestión fundamental de toda ética ‘¿cómo debo vivir?’ está vinculada, en mayor o menor medida, a las asunciones que

poseamos sobre el mundo donde vivimos. Tomando esto en cuenta, hay razones suficientes para atender la advertencia de la filosofía ambiental sobre el impacto que nuestra visión del mundo puede tener en nuestra forma de vivir, y cómo esto puede ser decisivo en nuestros esfuerzos por contrarrestar la crisis ambiental que hemos creado.

1.3. Una ética ecológica: ¿cómo interactuar con la naturaleza?

La filosofía ambiental ha reunido bastos modelos para reinterpretar a la naturaleza, cada uno relevante por su propio mérito. A pesar de sus diferentes enfoques y asunciones, convergen en el objetivo de orientar a las personas a una nueva forma de relación con la naturaleza. Por tanto, la cuestión es qué connotaciones poseen para nuestra ética personal. En otras palabras, ¿qué implica el ideal de una ética ecológica al que apuntan gran parte de los filósofos ambientales? Existen diversas respuestas, sin embargo, considero que pueden organizarse a partir de un concepto clave empleado a lo largo de la discusión que compone esta rama de la filosofía: la noción de responsabilidad.

Considero que existen dos tendencias respecto a este concepto. Por un lado, algunos pensadores aluden a una responsabilidad preventiva, que destaca la importancia de procurar que las actividades humanas no perjudiquen la continuación de los procesos planetarios, ya sea porque se valora estos procesos en sí mismos o porque se reconoce que la supervivencia de la humanidad depende de ellos. Empleo el término ‘preventiva’ en tanto que esta concepción de responsabilidad se orienta a prevenir y reducir los impactos ambientales que generamos. Varios ejemplos de esta postura pueden encontrarse a lo largo de la discusión respecto al manejo sustentable de recursos naturales (Brennan & Lo, 2014). De igual forma, puede constatarse en las influyentes reflexiones del filósofo alemán Hans Jonas (2004), quien en su libro *The Imperative of Responsibility* argumentó que la insólita capacidad destructiva que la humanidad ha adquirido, gracias al

desarrollo de tecnologías y conocimientos científicos, nos sitúa en la posibilidad de destruir y degradar el mundo del cual dependen futuras generaciones. Por tanto, esta capacidad nos confiere la responsabilidad ineludible de asegurar que tal catástrofe no ocurra.

Otros filósofos, en cambio, defienden que el ser humano tiene mucho más que aportar a su relación con la naturaleza que el evitar destruirla. Reconocen que la humanidad posee la posibilidad de ser una influencia benéfica para otras especies y para el desenvolvimiento de los procesos planetarios. En este sentido, proponen una responsabilidad mucho más activa y creativa, en tanto que conlleva no solo evitar perjudicar sino buscar beneficiar a la naturaleza con nuestros actos. Una de las defensas más completa de esta postura puede encontrarse en la obra de William Jordan III. En su artículo “The Sunflower Forest”, Jordan (1994) criticó la tendencia de generaciones pasadas de ecologistas a asumir que la presencia humana interfiere con el orden natural de las cosas y, por tanto, que la única estrategia viable para preservar el bienestar del planeta es exiliar al humano de las zonas que aún no ha explotado y destruido. Para Jordan, esto muestra cuan convincente continúa siendo la división conceptual entre la sociedad humana y la naturaleza que autores como Plumwood advirtieron. Asumir que el humano es un extraño que debe mantenerse al margen de los procesos del mundo es negar su condición como un miembro de la comunidad biótica. Una visión integrada necesita reconocer que el humano, al igual que otras especies, siempre estará inmerso en las interrelaciones de los ecosistemas, y que su influencia puede ser tanto benéfica como destructiva. A partir de esto, propone que la práctica de la restauración nos demuestra que las personas podemos establecer una relación de mutuo beneficio con los ecosistemas, por ejemplo, al emplear nuestro intelecto para reforestar o rehabilitar zonas degradadas. Una relación de mutualismo que recuerda a las reflexiones de autores como Freya Mathews y Warwick Fox, quienes situaron a la sinergia como el modelo a seguir en una ética

ecológica (como se citó en Mathews, 2014). Mark Cowell (1993) llevó esto más lejos al plantear en su artículo “Ecological Restoration and Environmental Ethics”, que la restauración debe ser entendida no como una medida momentánea, sino como la base de una relación a largo plazo; un mutualismo activo y duradero, donde el humano acate el rol de garantizar una simbiosis continua entre la actividad humana y los procesos naturales.

En este ensayo, me adhiero a esta última interpretación acerca de nuestra responsabilidad. La postura preventiva nos permite continuar priorizando otros objetivos por encima del bienestar de la biósfera, pues, en sentido implícito, nos propone que procuremos no destruir el mundo mientras continuamos viviendo según nuestros propios intereses. La dinámica es muy distinta cuando el objetivo es alcanzar una relación de sinergia. Allí se vuelve una necesidad preocuparnos por tener algo que ofrecer para el beneficio de la totalidad de la que formamos parte.

Dicho esto, la pieza faltante para la ética que busco es una convicción que impulse a los individuos a ver la posibilidad de convertirnos en una influencia benéfica para el planeta, no como una opción contingente, sino como una prioridad indiscutible. Propongo que esto puede lograrse con una asunción metafísica que no ha tenido la suficiente relevancia en la discusión de la filosofía ambiental hasta el momento. Me refiero a la creencia de que como humanos tenemos un rol concreto que cumplir dentro del sistema de interrelaciones del planeta; un propósito, el cual es precisamente convertirnos en los protectores y beneficiarios de la biósfera. Autores como Murray Bookchin (2007) han sugerido indirectamente esta idea. Sin embargo, el teólogo John Passmore (1974) la formuló directamente en su libro *Man's Responsibility for Nature*. Allí describe que, aunque la visión cristiana ha sido primordialmente antropocéntrica, existen dos tradiciones minoritarias que aluden a una ética distinta. Una de ellas plantea que el propósito de la humanidad en la creación de Dios es perfeccionarla, al incrementar su belleza y armonía. En otras palabras, el

humano es el instrumento para que la naturaleza alcance su plenitud (como se citó en Attfield, 2018). Si esta idea llegara a convertirse en una creencia individual, una convicción sobre qué implica la condición humana, tendría el potencial de transformar radicalmente los valores individuales hacia las preocupaciones ecocéntricas que promulga la filosofía ambiental.

Passmore (1974) propuso una continuación secular de esta idea, una que pudiera armonizarse con otras perspectivas, incluyendo la científica (como se citó en Attfield, 2018). Esto es lo que intentaré lograr en las siguientes páginas. Describiré una cosmovisión capaz de justificar que el humano posee este propósito en base a reflexiones clave de pensadores de la filosofía ambiental, demostrando de esta forma que esta conclusión es una asunción defendible dentro del contexto de esta rama de la filosofía.

Principalmente incorporo las propuestas de Val Plumwood, Holmes Rolston III, Freya Mathews y Murray Bookchin, así como otros autores que considero apoyan el proyecto de la filosofía ambiental, a pesar de no ser integrantes directos de esta corriente. Entre ellos se encuentran el físico Fritjof Capra, el químico James Lovelock, el psicólogo transpersonal Stanislav Grof, y el psicólogo y catedrático ecuatoriano Jaime Costales Peñaherrera. No obstante, en el corazón de mi argumento se encuentran las reflexiones del filósofo francés Pierre Teilhard de Chardin, así como los aportes de los filósofos Thomas Berry, Brian Swimme, Mary Evelyn Tucker y John Grim, quienes preservaron y desarrollaron su filosofía.

2. El propósito de la humanidad: una cosmovisión para el cuidado

2.1. ¿Por qué un propósito?

Como expliqué anteriormente, nuestras cosmovisiones orientan nuestra forma de vivir, pues al establecer una interpretación de cuál es la naturaleza del mundo establecen a su vez una

distinción entre aquellos objetivos que son deseables y aquellos que no lo son. De esta forma, dentro de todo esquema con que interpretamos al mundo y a la vida siempre está implícita una respuesta a la cuestión ‘¿para qué es la vida?’, ‘¿para qué fin debo vivir?’.

Tal como lo han reiterado los filósofos ambientales, el paradigma moderno es terminantemente antropocéntrico, lo cual incluye de forma implícita una respuesta antropocéntrica a la cuestión de para qué vivir. A partir de un esquema donde lo único valioso en sí mismo es el humano, la respuesta es individualista en el peor de los casos y colectivista en el mejor. Por un lado, nos propone vivir para mejorar nuestra propia condición y la de aquellos cercanos a nosotros; utilizar nuestro esfuerzo e ingenio para satisfacer nuestras necesidades e incrementar las posibilidades de nuestra autorrealización. Por otro, nos propone el ideal que formuló Francis Bacon, uno de los principales arquitectos de la mentalidad moderna: dedicar nuestros esfuerzos, innovaciones y descubrimientos a aumentar el bienestar de la sociedad humana (como se citó en Durant, 2012). En suma, si no nos preocupamos por nosotros mismos, en general, tendemos a preocuparnos por el bienestar de otros humanos o la humanidad como tal. Esa es la respuesta intuitiva que podemos obtener a partir de una visión antropocéntrica del mundo.

En los vastos rincones del mundo donde la perspectiva occidental ha echado raíces, esta narrativa implícita sobre el para qué de nuestra vida continúa teniendo influencia. Incluso si las personas o instituciones no lo toman en cuenta de forma consciente, sus acciones revelan las asunciones que las guían. ¿Acaso en el sistema de producción y consumo global no está implícita la noción de ofrecer valor a la vida del consumidor o la sociedad, por más que esto implique perjudicar al ambiente u otras especies? ¿Acaso no asumimos que nuestro bienestar es más valioso cuando satisfacemos nuestras necesidades a través de un producto cuya elaboración y desechos afectan a la vida de otros seres, incluso a largo plazo? En la actualidad, por más que aborrezcamos

la noción de un propósito colectivo preestablecido y abracemos la idea de que cada uno escoge para qué fin vivir, al final, la estructura y mentalidad de nuestras culturas nos orienta a estas dos respuestas: vivir para fomentar el bienestar de uno mismo o el del resto de los humanos.

Si queremos impulsar una ética ecológica, necesitamos persuadir a las personas de tomar conciencia de esta narrativa implícita y trascenderla, abriendo la posibilidad de interpretar a la humanidad con un propósito distinto, uno consecuente con una perspectiva ecocéntrica. Y, para lograr esto, necesitamos empezar por reformular el esquema con el que percibimos al mundo, incluyéndonos a nosotros mismos.

2.2. ¿Qué es la humanidad para la naturaleza?

Lo primero que debemos aceptar para deconstruir la visión moderna del mundo es que el humano y su particular forma de existir no representan una ruptura con los procesos que denominamos ‘naturales’. Por el contrario, tal como lo describe Murray Bookchin (2007), todo lo que somos capaces de hacer es fruto de adaptaciones biológicas y sociales obtenidas a lo largo de generaciones, tal como el resto de las especies con las que compartimos el planeta. Todas nuestras tecnologías, conocimientos, creaciones, instituciones sociales, sistemas de costumbres, lenguajes simbólicos, comunidades de diversa amplitud y complejidad, son posibles gracias al largo proceso evolutivo de nuestra especie. Estamos tan inmersos en la historia de la vida en el planeta como cualquier otro organismo. En suma, no somos extraños dentro del devenir de la naturaleza, sino que somos una continuación de ese devenir.

Tal como lo propuso el teólogo Thomas Berry (2003) en su aclamado artículo “The New Story”, la evolución es la base de la nueva narrativa colectiva de nuestra época, aquella a lo que todo se remite. En nuestra época es ineludible la noción de que el universo es un proceso dinámico,

en constante transformación, donde cada organismo que podamos encontrar es la manifestación más reciente de una rama particular de ese proceso. Nuestra visión del mundo ya no es un cosmos estático sino una cosmogénesis, un universo donde cada una de sus partes está en constante renovación. Esta comprensión del mundo es el eje de muchas de las cosmovisiones en la actualidad, y es una pieza crucial en la forma en que comprendemos nuestra identidad como humanos. Por tanto, el punto clave que determina nuestra visión del mundo y del humano actualmente yace en cómo caracterizamos al proceso evolutivo del cual formamos parte.

Algunos pensadores continúan concibiendo el devenir del universo en los términos mecanicistas de la modernidad, asegurando que sus procesos son el resultado de la arbitraria interacción entre átomos desprovistos de cualquier forma de agencia o inteligencia. No obstante, cada vez es más defendida la idea de que la intención y la conciencia son parte fundamental, no solo de la experiencia humana, sino de la misma estructura de la realidad.

El filósofo Alfred Whitehead fue de los primeros en defender esta postura en el siglo XX, al argumentar que la base constitutiva del universo no es materia inerte que se reorganiza mecánicamente, sino la interacción consciente de unidades de experiencia, las cuales denominó *actual entities*. Para Whitehead, el mundo es un proceso vivo, donde la experiencia de cada ínfima fracción interactúa de forma orgánica con las demás y este proceso de interacción es lo que origina cada nuevo instante de la realidad. En esta visión, todo en el universo posee experiencia, incluso la materia de los átomos, y la diversidad del mundo es fruto de las diferentes formas en que esa experiencia se organiza, dando lugar a diferentes *sociedades* o agrupaciones de experiencia que, de igual manera, dan lugar a diferentes niveles de intensidad de conciencia (como se citó en Sherburne, 1966); tal como la comunidad de células que constituye el cuerpo de una planta suscita

una experiencia del mundo muy diferente que la comunidad que constituye el organismo de un mamífero.

Varios pensadores de la filosofía ambiental han integrado una perspectiva semejante acerca de la realidad. Val Plumwood (1994), en particular, rescató el concepto de intencionalidad desarrollado por la fenomenología de Franz Brentano como la base de un entendimiento teleológico de los procesos del mundo. Brentano describió a la intencionalidad como la característica fundamental que distingue a los procesos mentales, la cual implica poseer una tendencia hacia algo más allá de uno mismo y la condición dada, tal como el desarrollo de una semilla está dirigido a manifestar un árbol. Esta cualidad representa el umbral que distingue a los entes con agencia de aquellos inertes. A partir de esta premisa, todo proceso que tienda a dirigir su propio desarrollo para trascender su condición dada posee mentalidad y agencia, al menos, en una forma rudimentaria. Para Plumwood, la naturaleza está llena de procesos que revelan esta intencionalidad, lo cual abarca tanto al desarrollo de organismos como el de los ecosistemas, ya que estos también pueden entenderse como unidades cuyas componentes se interrelacionan y organizan de forma teleológica.

No solo filósofos han sido atraídos a esta cosmovisión. Autores de diversas disciplinas describen al mundo en términos semejantes, incluso dentro del discurso científico. Ejemplo de ello es el físico Frijiof Capra (1996) quien explica, desde una visión sistémica del universo, que los procesos mentales son inmanentes en todos los niveles de la organización de la vida, incluyendo los organismos, los sistemas sociales y los ecosistemas. O el influyente psicólogo transpersonal Stanislav Grof (2001) quien nos reitera lo que culturas antiguas han enseñado por milenios: que el universo posee una dimensión interior, una única conciencia que se expresa en todo. De acuerdo con Thomas Berry (2003), el redescubrimiento de la dimensión psicológica del universo es quizá

el avance más decisivo de nuestra época, tan crucial como el descubrimiento de la evolución en el siglo XIX.

Tal como lo propuso Pierre Teilhard de Chardin (2002), reconocer que todo posee una dimensión interior o psicológica, es clave para reconciliar nuestra visión del humano en el universo. Pues, ¿cómo no vamos a sentirnos como extraños en el mundo si insistimos en interpretar lo que nos rodea como ajeno a lo que somos? Nuestra conciencia y agencia como individuos es lo que hemos situado como distintivo de lo humano, pero estas cualidades son incomprensibles si asumimos que surgieron de un mundo inerte. Para darles sentido, necesitamos reconocer que en los procesos de la naturaleza existe, al menos, la semilla de la conciencia que se expresa en nosotros.

Si bien esta premisa es debatible, por el momento entretengamos la posibilidad de su veracidad e imaginemos lo que implicaría que el devenir de la naturaleza sea intencional y teleológico en lugar de arbitrario y mecánico. La principal cuestión que surge desde aquí es: si la naturaleza tiende hacia algo, ¿cuál es el objetivo, el *telos*, al que apunta? No existe una respuesta infalible o definitiva, pero el sentido común nos incita a concordar con pensadores como Holmes Rolston III (1994), cuando afirman que el objetivo que mueve al universo es crear y preservar la vida. ¿De qué otra forma podemos interpretar que un montón de polvo cósmico formara un planeta que, en lugar de permanecer vacío, diera origen a millones de formas de vida distintas? ¿Cómo explicar la aparente tendencia que la vida en nuestro planeta posee a resistir los cambios radicales que traen los eones y resurgir renovada incluso tras extinciones masivas? Pareciera innegable que el universo posee la tendencia a generar vida y que los diversos organismos que da origen se aferran a ella como un fin en sí mismo. La cuestión es que, si extendemos esta lógica no solo a la supervivencia de organismos sino a la configuración de ecosistemas e incluso la biosfera,

descubrimos que también podemos concebirlos como unidades que buscan preservar la vida que hay en ellos (Rolston, 1994). Tal como lo explicó la filósofa Freya Mathews, una visión *panpsiquista* del mundo implica pensar al universo como compuesto de unidades vivas, las cuales denominó *sistemas autorrealizantes*. Tomando inspiración de la obra de filósofo moderno Baruch Spinoza, Mathews propone que los procesos del mundo revelan un *impulso conativo*, una tendencia intrínseca a la autopreservación y autodesarrollo, presente incluso en el funcionamiento tanto de los ecosistemas como de la biosfera (como se citó en Mathews, 2014).

¿En esto se resume la historia de la evolución? ¿Preservar la vida que dio origen? De acuerdo con pensadores como Pierre Teilhard de Chardin y Thomas Berry, el universo no solo busca conservar la vida sino renovarla, transformarla gradualmente a niveles más grandes de perfección (como se citó en Tucker & Grim, 2017). Thomas Berry, inspirado por las reflexiones de Teilhard de Chardin, asegura que el proceso del universo se compone de tres tendencias. Por un lado, la evolución parece privilegiar la diversidad, la creación de formas de vida crecientemente diferenciadas entre sí, adaptadas de diferente forma para sobrevivir y dotadas con diferentes capacidades para hacerlo. Incluso en el interior de los organismos, podemos ver que la diferenciación de sus componentes, también llamada especialización, es clave para la complejidad de su existencia. Además, esta diferenciación abarca la tendencia del universo a manifestar individuos, i.e., sistemas con creciente autonomía según la complejidad de su constitución. A partir de esto se deriva la segunda tendencia, pues la gradual renovación de la constitución de los individuos posibilita experiencias más complejas de subjetividad. Por último, Berry explica que la pieza faltante que completa nuestro entendimiento de la historia del universo es que esta creciente diferenciación y subjetivación son inseparables de una creciente interrelación o comunión entre las partes que componen cada nivel de la realidad; incluyendo la interacción entre átomos, la

composición y actividad de los organismos y los macroprocesos del cosmos. Sin esta comunión, no sería posible ni la diversidad ni la complejidad que posibilita una mayor subjetividad. Fue por la creciente comunión dentro del mundo inorgánico que fue posible el surgimiento de la vida orgánica en el planeta, y con el paso del tiempo esta comunión no ha hecho sino intensificarse. La historia del universo es, en suma, el desarrollo de una comunión cada vez más intensa entre los componentes de la realidad; una historia de creciente interrelación e, incluso, cooperación (Berry, 2003). Por tanto, podemos especular que preservar la vida es el *telos* al que apunta el devenir del universo, precisamente porque en ella se expresa esta creciente comunión interna, así como la posibilidad de nuevos niveles de interrelación y comunión.

De esta forma, los organismos, además de ser el resultado de este proceso, también podrían ser una pieza clave para su continuación. Podemos comprender a los seres vivos como una de las formas más complejas de comunión, tanto interna como externa. Por un lado, su complejidad es el resultado de la cohesión entre las diversas partes que los componen. Por otro, esta comunión interna los provee de mayores capacidades para interactuar con los factores de su entorno, lo cual incluye tanto procesos ambientales como la actividad de otros organismos (Berry, 2003). De esta forma, la complejidad de los organismos origina sistemas de interrelaciones a nivel ecológico, los cuales no solo benefician a la supervivencia de los individuos y sus respectivas especies, sino también al funcionamiento de los ecosistemas y la biósfera. Como lo explicó James Lovelock (2000), la actividad de los organismos de la biosfera es una pieza crucial de los mecanismos de retroalimentación que mantienen las condiciones del planeta favorables para albergar vida. Si imaginamos al planeta en analogía con un super organismo, entonces la actividad de los seres vivos es uno más de los procesos que regulan la homeostasis del todo.

En suma, si interpretamos la perpetuación de la vida como el resultado intencional de los procesos de la naturaleza, entonces el humano posee un rol claro dentro del contexto de nuestro planeta y del universo. Desde esta perspectiva, nuestra existencia es un proceso más que contribuye a la continuación de la vida en nuestro planeta; uno más de los sistemas que la naturaleza originó para proteger su constante renovación. Sin embargo, al menos por ahora, el humano posee un rol mucho más grande que cualquier otra especie. Somos especiales, pero no porque seamos superiores, sino porque la responsabilidad que tenemos no posee comparación.

2.3. ¿Qué hace especial al ser humano?

Para muchos resultará difícil imaginar la existencia del humano como una medida intencional para preservar la vida. Probablemente pensarán en todas las formas en que el humano sabotea el balance de la biósfera en lugar de protegerla. Tendrían razón, pero solo parcialmente. Reitero, ver al humano únicamente como destrucción, es concebirlo distinto de las interacciones de la naturaleza, las cuales pueden ser tanto conflictivas como mutualistas (Jordan, 1994). Cada especie tiene tanto el potencial de destruir como beneficiar al entorno en que se encuentra. Cuando argumento que los procesos de la naturaleza podrían ser teleológicos no significa que todo es perfecto, como si de un diseño se tratase. Que la naturaleza posea tendencias no implica que siempre se realicen. No toda semilla llega a convertirse en un árbol saludable que perdure por generaciones, mas ese es el fin al que apunta cada semilla de árbol. De la misma manera, si asumimos que la evolución del ser humano tiende a manifestar un potencial, cabe considerar que, quizá, no lo hemos manifestado *todavía*. Pero para que podamos apreciar ese potencial necesitamos ir más allá de una visión pesimista de lo humano. Necesitamos reconsiderar quién es el ser humano y de qué es capaz.

En síntesis, la humanidad es el resultado de una rama de la evolución que privilegió ciertos atributos, entre ellos el uso y creación de herramientas, posible gracias al desplazamiento bípedo que liberó nuestras manos para tareas creativas, el uso de pensamiento deliberado por sobre reacciones impulsivas y, en especial, conductas gregarias, expresivas y comunicativas. Estas cualidades pueden encontrarse en otras especies, pero en la nuestra han alcanzado un extremo sin precedentes en la historia del planeta. El desarrollo de estas capacidades es lo que ha caracterizado nuestra forma de sobrevivir por milenios: emplear nuestro pensamiento para innovar, tanto al crear nuevas herramientas como al idear estrategias para organizarnos socialmente y cooperar para fines comunes (Bookchin, 2007). Desarrollar estas capacidades es lo que nos llevó a tener tanto éxito al colonizar el planeta entero. Por ello, si bien nuestra historia es una de creciente inteligencia y conocimiento, también es una de creciente cooperación (Bregman, 2019), la cual refleja la creciente comunión del universo, tal como lo describe Berry (2003). Nuestros lenguajes simbólicos, tan característicos del humano, son una de las estrategias más exitosas que hemos innovado para mejorar esa cooperación. Pues son estos sofisticados sistemas de significados los que nos permitieron organizarnos en grupos cada vez más grandes y complejos (Bookchin, 2007). De acuerdo con el historiador Yuval Noah Harari, esta capacidad para organizarnos a través de significados compartidos, es lo que determinó el éxito de nuestra especie (Harari, 2015). Aquí está la clave de lo que somos. Todo el proceso que vino antes de nosotros, desde el origen de la vida, la aparición de vertebrados, mamíferos, primates inteligentes y altamente sociales, todo eso devino en una especie como la nuestra, una con la capacidad de organizarse como ninguna otra especie que haya existido, y hacerlo deliberadamente.

Aquí yace nuestro potencial. Nuestra especie posee una oportunidad que ningún otro ser ha tenido hasta el momento; la oportunidad de decidir unificar a toda nuestra población alrededor

del planeta para un único fin: preservar la integridad, no solo de nuestra especie, sino de la biósfera como tal. Consideren cuán especial es que nosotros podamos pensar abstractamente acerca del planeta entero y decidir preocuparnos por el bienestar de toda su amalgama de interrelaciones. ¿Cuántas cosas debieron pasar para que la naturaleza pudiera pensar acerca de sí misma así? La humanidad es el producto más autoconsciente de la evolución (Bookchin, 2007). Y, si continuamos nuestra visión teleológica, cabe considerar que esto nos convierte en la herramienta más sofisticada que la naturaleza ha desarrollado para su preservación. Pues, mientras las demás especies contribuyen a la homeostasis planetaria de forma inconsciente, indirecta y limitada, nosotros podemos emplear deliberadamente todas las herramientas que hemos adquirido, gracias a millones de años de evolución, para lograrlo. Usar nuestro intelecto y el conocimiento que hemos adquirido para planificar e innovar formas de proteger la vida y usar nuestras capacidades sociales para reunir cada vez a más personas a esta causa, de tal forma que, incluso, lleguemos a unificar a toda la humanidad para este fin.

¿Qué tal si esta fue la intención de la naturaleza desde un principio? ¿Qué tal si las cualidades que se expresan en el humano son algo que la naturaleza lleva tiempo buscando manifestar? Para Teilhard de Chardin (2002), es claro que este es el caso; que la naturaleza buscó generar a una especie como la nuestra *para algo*. Aquel objetivo, aquel propósito, lo denominó la *noosfera*, un ideal que, a mi parecer, es más relevante que nunca. Teilhard se atrevió a soñar con una humanidad unificada, una única comunidad global que constituyera la siguiente fase en el desarrollo de la biosfera: una capa no solo de vida interrelacionada sino de vida autoconsciente y unificada, la cual pudiera actuar de forma homogénea para proteger la totalidad de la que surgió, tal como si se tratase de un cerebro planetario actuando para garantizar la supervivencia de su organismo.

Ciertamente, la humanidad está lejos de ser la comunidad global que Teilhard situó como nuestro ideal a seguir. Sin embargo, sería ingenuo y pesimista pensar que no es una posibilidad. Las relaciones internacionales de las últimas décadas nos han demostrado que es posible que diferentes sociedades se organicen para fines comunes. Que, a pesar de ser un proceso tormentoso y lleno de obstáculos, es posible que la humanidad se organice a nivel global. Esta oportunidad, única en la historia de nuestro planeta, podría cambiarlo todo. Pero, para ello, la humanidad todavía necesita madurar. Necesitamos trascender las preocupaciones particulares y perspectivas limitadas que hasta ahora no nos han permitido cumplir nuestro potencial. Necesitamos, tal como lo expresaron Thomas Berry y Brian Swimme (1994), trascender nuestra fijación a comunidades y sociedades, e incluso a la humanidad misma, para aceptar nuestro lugar dentro de la comunidad de la biósfera. Solo entonces, podremos construir una sociedad global que integre el en su agenda el bienestar de toda comunidad planetaria y así convertir al Antropoceno en el *Ecoceno*.

El humano tiene un rol trascendental que cumplir en la historia de nuestro planeta. Sus capacidades no solo constituyen el resultado de una larga odisea, que abarca toda la historia de la vida y del mismo universo, sino también la clave de lo que moldeará el futuro. Estamos en el Antropoceno, para bien o para mal el humano posee el poder para decidir el destino de la biosfera de la que emergió. Ninguna otra especie puede asistirnos en esa decisión. Por ahora, nos pertenece solo a nosotros. Podemos ser pesimistas y asumir que fue el peor error posible que la humanidad se encuentre en esta situación, o podemos escoger pensar que el humano todavía puede sorprendernos. Escoger tener esperanza en el humano no significa ignorar sus fallas y las amenazas que genera y puede generar a futuro, sino reconocer que en medio de todo eso existe potencial para mucho más. Tal como el psicólogo social Eric Fromm nos incita a tener esperanza activa, i.e., una

motivación sincera y realista que nos impulse a tomar acción para generar la mejor versión de la que la humanidad es capaz (como se citó en Costales, 1994).

Por mi parte, planteo que la noosfera no es sueño ingenuo, sino uno de los futuros posibles que la humanidad puede manifestar. Es claro que nos encontramos construyendo una sociedad global cada vez más integrada, a pesar de no estar unificada en cada aspecto. Por ende, su estructura, los fines a los que apunte y los resultados que traiga serán nuestra responsabilidad. Todavía estamos a tiempo de reconsiderar a qué propósito dedicaremos la sociedad global que estamos dando forma. Podemos escuchar a la cosmovisión moderna, que nos reitera el ideal de Francis Bacon: aprovechar al planeta para el beneficio de la sociedad humana (como se citó en Durant, 2012). O podemos atender a pensadores como Pierre Teilhard de Chardin (2002) que nos proponen lo contrario: poner esta sociedad al servicio del planeta. Solo el tiempo revelará qué ideal resultará más inspirador para la humanidad. No obstante, sea cual sea el futuro que demos forma, reitero, será nuestra responsabilidad. Por ello, es relevante que nos preguntemos: ¿cuál preferiríamos que fuera el legado de la humanidad?

3. ¿Cómo vivir nuestro propósito?

Incluso si el lector no concuerda con la cosmovisión presentada hasta ahora, le pido que considere el valor que una perspectiva como esta puede tener para nuestra conducta. ¿Qué pasaría si las personas toman en serio estas convicciones? ¿Qué pasaría si interpretamos nuestras ventajosas capacidades, no como la justificación de nuestra superioridad, sino como el resultado del esfuerzo titánico de la naturaleza por crear una comunidad de protectores? En suma, ¿qué ética puede surgir de una cosmovisión donde nuestro concepto del ser humano es inseparable de su rol como protector de la biosfera?

La respuesta es simple. Si un individuo concuerda con esta visión de la realidad, entonces, sus valores deben reflejarlo. En cada actividad que realice y en cada circunstancia en la que se encuentre, su ethos debe ser un testimonio de la responsabilidad activa que conlleva nuestra condición como humanos. Lo cual significa que no podemos permitirnos continuar priorizando otros valores. Por el contrario, acatar el rol de protectores de la comunidad biótica implica comprometernos radicalmente a volver este objetivo la brújula que guía cada momento de nuestras vidas. Si existen personas con el sincero deseo de manifestar en sus vidas este propósito, cada decisión que tomen debe priorizar este objetivo, pues cada decisión es una respuesta implícita a la pregunta: ‘¿quién soy y para qué fin vivo?’ Esto no es una tarea fácil y nada garantiza que nuestros esfuerzos sean exitosos. Sin embargo, si decidimos intentarlo, tenemos la fortuna de que el camino para hacerlo ya ha sido ideado. Todo lo que necesitamos hacer es comprometernos con él.

Tal como lo describen los filósofos ambientales, el mutuo beneficio o sinergia puede ser el nuevo paradigma que marque nuestras relaciones con todos los entes de la naturaleza (Mathews, 2014). Lograr esto es lo que iniciará la era ecológica augurada por Brian Swimme y Thomas Berry (1994). Sin embargo, para encaminarnos a establecer una relación de este tipo a escala global, primero debemos reconsiderar qué clase de beneficio puede ofrecer el ser humano al planeta. Todas las acciones que las personas pudiesen realizar en beneficio de otros seres y del planeta, pueden sintetizarse en un único concepto: el *cuidado*. Por ende, si deseamos crear una relación sinérgica con todas las especies con las que coexistimos, necesitamos tener claro qué implica *cuidar* de ellas.

Tal como lo describió la filósofa feminista Carolyn Gilligan, el cuidado es una actividad relacional, la cual implica prestar atención a las necesidades y dolencias del otro y actuar en respuesta a ellas con respeto e integridad (Gilligan, 2013). De esta forma, el cuidado posee un

íntimo vínculo con la compasión que, podría decirse, es la motivación de toda actividad de cuidado. De acuerdo con el filósofo Steve Bein (2013), la compasión implica la atención genuina al sufrimiento y la satisfacción de otros, sumada a la voluntad por contribuir a la cesación de su sufrimiento y la continuación de su satisfacción. Para cuidar primero debemos prestar atención al otro para así poder reconocer y valorar lo que requiere para su bienestar. Y, en segundo lugar, actuar para suplir sus necesidades y sanar sus dolencias, en la medida que esté a nuestro alcance hacerlo. Esta es la base ética que puede acercarnos al ideal de la noosfera. Todos sabemos lo que implica el cuidado, pues todos lo hemos experimentado o efectuado en algún punto de nuestras vidas. Lo que falta es extender este principio ético, no solo a nuestras relaciones con otras personas, sino a absolutamente todas nuestras relaciones dentro del sistema planetario. Extender nuestro cuidado fuera de los límites de nuestras comunidades y de la humanidad, para poder observar con genuino interés a las necesidades y sufrimientos de otras especies, de los ecosistemas y de la biosfera, y actuar en respuesta a ellas con la misma urgencia con la que tratamos las necesidades y dolencias de las personas.

Al extender nuestra atención, compasión y cuidado a las necesidades de los demás seres, estaríamos realizando lo que Jaime Costales (2011) denominó *espiritualidad*: la búsqueda activa por establecer relaciones más sabias, armoniosas y sinérgicas con todo lo que existe, lo cual concuerda con la ética mutualista que la filosofía ambiental ha buscado establecer. El paradigma del cuidado nos da la oportunidad de generar una relación más armoniosa con el mundo, pues se basa en valorar el bien del otro y obrar en su beneficio y, de esta forma, acatar lo que Costales (2011) entendió como un compromiso activo por la defensa de todo lo viviente; un genuino *amor a la vida*, como el promulgado por Eric Fromm.

Para ser consecuentes con este compromiso, cada esfera de nuestras vidas debe ser un reflejo del cuidado que buscamos ofrecer al mundo. Desde las cosas más simples de nuestra cotidianidad hasta las instituciones que moldean el curso de nuestras comunidades y nuestra sociedad global. En esta ética nuestra principal prioridad es no traicionar nuestro rol como protectores de la biósfera, por lo cual, el cuidado debe estar presente en todo lo que hacemos. Es decir, en la medida que nos sea posible, procurar cuidar del otro a través de cada una de nuestras decisiones. Esto abarca detalles simples, como buscar reducir el sufrimiento de otros seres en nuestra cotidianidad, tanto al asistirlos cuando es posible como al evitar ser parte de cualquier proceso que termine afectándolos, incluso a largo plazo. Por otro lado, el verdadero desafío yace en transformar las estructuras de nuestras sociedades, de tal forma que ellas también contribuyan a macroprocesos de cuidado. Valientes como los filósofos Roger Gottlieb (2019) y Bruno Latour (2004) se han atrevido a soñar con sociedades de este tipo, que busquen incluir en sus democracias las voces de todos los seres que han sido ignorados hasta ahora. Sociedades donde se perciba a los demás seres vivos y a todos los componentes de los ecosistemas como agentes con derecho a que sus necesidades y dolencias sean tomadas en cuenta.

Por último, para poder extender las posibilidades de nuestro cuidado al planeta entero y establecer una relación de mutualismo y comunión con otras especies, al mismo tiempo necesitamos intensificar la cooperación dentro de nuestra propia especie. Solo unidos podremos alcanzar todo nuestro potencial. Para hacerlo, necesitamos acrecentar el diálogo a nivel internacional en todos los aspectos de nuestras sociedades, creando una sinergia social que nos permita establecer una sinergia duradera con el resto del planeta. Las bases para lograr esto han sido reiteradas por diversos sabios. Sin embargo, una de las guías más valiosas concebidas en nuestra época puede encontrarse en la obra *Planetarización* (2011) de Jaime Costales.

Conclusiones

Es relevante que consideremos la conexión entre nuestras cosmovisiones particulares y la ética que justifican y refuerzan. Si las creencias acerca del mundo moldean nuestros valores y, a su vez, nuestra ética personal, entonces, es responsabilidad de cada individuo escoger conscientemente qué forma tendrá esta relación en su vida.

Por otro lado, podemos aprovechar la correlación entre cosmovisión y ética para motivar cambios de conducta a nivel individual y colectivo a través de la educación y, concretamente, a través de la filosofía. Al incentivar la discusión sobre formas diferentes de interpretar al mundo, incluyendo al humano, pueden surgir nuevas oportunidades de cambio en las actitudes de las personas. Es más, esta correlación nos permite encausar directamente cambios hacia conductas armoniosas con el planeta al proponer formas más motivadoras de enmarcar las situaciones del mundo. Tal como Merchant (1990) descubrió que conceptualizar al mundo como un organismo nos disuade de explotarlo, de igual manera, cualquier conducta nociva para otros seres o el ambiente puede ser desalentada a través de una perspectiva distinta de interpretar las cosas y, de forma inversa, alentar acciones que puedan ser benéficas para otros seres y los ecosistemas con los que interactuamos.

A partir de esta premisa, una ética ecológica puede e, incluso, requiere fundarse en una visión ecológica de la realidad, es decir, una cosmovisión capaz de motivar a las personas a cambiar sus actitudes hacia esa dirección.

De esta manera, la asunción de que la humanidad es el resultado intencional de una naturaleza teleológica puede transformar completamente la perspectiva de nuestras decisiones. Desde esta cosmovisión, el utilizar nuestras capacidades individuales y colectivas para instrumentalizar el mundo, no es una medida necesaria para el bien mayor (el de la humanidad),

sino una traición a la esencia de lo que somos. Dotar a la humanidad de un objetivo colectivo intrínseco, i.e., un propósito, puede ser una pieza clave para motivar a las personas a interpretar a de forma distinta la situación en la que nos encontramos como especie. Nos permitiría interpretar nuestro control sobre el planeta, no como una justificación para nuestro antropocentrismo, sino como una posición de responsabilidad al poseer la oportunidad única de convertirnos en sus protectores a nivel global.

No obstante, el modelo metafísico o cosmovisión discutido en este texto es tan solo uno de muchos que pueden formularse para motivar una ética ecológica. Es, principalmente, una demostración de cómo la perspectiva con la que interpretemos al mundo y a nosotros mismos puede cambiar las connotaciones de nuestras acciones y encausar nuestra ética. Por tanto, la relevancia de este modelo para nuestra época dependerá del valor que el lector encuentre en él y la forma en que permita que transforme su vida.

Por último, es importante que se continúe desarrollando el proyecto de la filosofía ambiental, de tal manera que prosiga la creación, discusión y difusión de perspectivas complejas sobre la relación que poseemos con el planeta que, además, cuenten con el potencial de motivar el cambio individual y social hacia una ética ecológica. Lo cual puede resultar en una estrategia crucial para unir a las personas en respuesta a la crisis ambiental de nuestra época.

Referencias

- Attfield, R. (2018). *Environmental Ethics: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
[Edición Kindle]. Recuperado de: <https://www.amazon.com/-/es/>
- Berry, T. (2003). The New Story. En *Teilhard in the 21st century: The Emerging Spirit of the Earth* (p.77-88). New York: Orbis Books. Recuperado de: <https://thomasberry.org/the-new-story/>
- Bein, S. (2013). *Compassion and Moral Guidance*. University of Hawaii Press. [Edición Kindle].
Recuperado de: <https://www.amazon.com/-/es/>
- Bookchin, M. (2007). *Social Ecology and Communalism*. AK Press.
- Bregman, R. (2019). *Humankind: A Hopeful History*. Little, Brown and Company. [Edición Kindle]. Recuperado de: <https://www.amazon.com/-/es/>
- Brennan, A & Lo, N. (2021). *Environmental Ethics*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2021 Edition). Recuperado de:
<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/ethics-environmental>
- Capra, F. (1996). *The Web of Life*. Anchor Books Doubleday.
- Costales, J. (1994). Eric Fromm: profeta de la esperanza. En Serrano, V. (Comp.), *Hacia el Humanismo Radical* (p. 80-93). Quito: CEDECO.
- Costales, J. (2011). *Planetarización: Una Alternativa a la Globalización*. Ediciones Gania.
- Cowell, M. (1993). Ecological Restoration and Environmental Ethics. *Environmental Ethics*, 15(1), p. 19-32. DOI: <https://doi.org/10.5840/enviroethics199315136>

- Dunlap, R. & Van Liere, K. (2008). The New Environmental Paradigm. *The Journal of Environmental Education*, 40(1), p.19-28. DOI: 10.3200/JOEE.40.1.19-28
- Durant, W. (2012). *The Story of Philosophy*. Simon & Schuster. [Edición Kindle]. Recuperado de: <https://www.amazon.com/-/es/>
- Ethics*. (s.f.). Merriam-Webster Dictionary. Recuperado de: Ethics Definition & Meaning - Merriam-Webster
- Gare, A. (2018). Ethics, Philosophy and the Environment. *Cosmos and History: Journal of Natural and Social Philosophy*, 14(3). p. 219-240. Recuperado de: Ethics, Philosophy and the Environment | Semantic Scholar
- Geertz, C. (2005). *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Grof, S. (2001). *El Juego Cósmico*. Barcelona: Kairos.
- Gilligan, C. (2013). *La ética del cuidado*. Barcelona: Fundación Víctor Grifolis i Lucas.
- Goffman, E. (2006). *Los Marcos de la Experiencia*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Gottlieb, R. (2019). *Morality and the Environmental Crisis*. Cambridge University Press. [Edición Kindle]. Recuperado de: <https://www.amazon.com/-/es/>
- Harari, Y. (2015). *Sapiens: A Brief History of Humankind*. HarperCollins Publishers. [Edición Kindle]. Recuperado de: <https://www.amazon.com/-/es/>
- Jonas, H. (2004). *El Principio de Responsabilidad: Ensayo de una Ética para la Civilización Tecnológica*. Herder.

- Jordan, W. (1994). Sunflower Forest: Ecological Restoration as the Basis for a New Environmental Paradigm. En Balwin, A., De Luce, J., & Pletsch, C. (Eds.), *Beyond Preservation: Restoring and Inventing Landscapes* (p. 17-34). University of Minnesota Press. Recuperado de: <https://www.semanticscholar.org/paper/The-Sunflower-Forest%3A-Ecological-Restoration-and-Jordan/6cce93e93a5e4c733d2487e9b6e497ef1fdd0cfd>
- Kastrup, B. (2016). *More than Allegory*. Iff Books. [Edición Kindle]. Recuperado de: <https://www.amazon.com/-/es/>
- Latour, B. (2004). *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Harvard University Press. [Edición Kindle]. Recuperado de: <https://www.amazon.com/-/es/>
- Lovelock, J. (2000). *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford University Press. [Edición Kindle]. Recuperado de: <https://www.amazon.com/-/es/>
- MacIntyre, A. (2007). *After Virtue*. University of Notre Dame Press. [Edición Kindle]. Recuperado de: <https://www.amazon.com/-/es/>
- Maslow, A. (2013). *Toward a Psychology of Being*. Start Publishing LLC. [Edición Kindle]. Recuperado de: <https://www.amazon.com/-/es/>
- Mathews, F. (2014). Environmental Philosophy. En N. Trakakis & G. Oppy (Eds.), *A History of Australian Philosophy* (p. 543-591). Springer. Recuperado de: <https://www.researchgate.net/publication/305702378>
- Merchant, C. (1990). *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper & Row.

- Peterson, K. (2021). The Very Idea of an Ecological Worldview. *Ethics & The Environment*, 26(1), p. 21-55. DOI: 10.2979/ethicsenviro.26.1.02
- Plumwood, V. (1994). *Feminism and the Mastery of Nature*. Taylor & Francis Group.
- Rolston, H. (1994). Value in Nature and the Nature of Value. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 36, p. 13-30. DOI: <https://doi.org/10.1017/S1358246100006421>
- Schmid, W. (2002). *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir: La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*. Editorial Pre-textos.
- Schwartz, S. (2012). An Overview of the Schwartz Theory of Basic Values. *Online Readings in Psychology and Culture*, 2, p. 1-20. DOI: 10.9707/2307-0919.1116
- Sherburne, D. (1966). *A Key to Whitehead's Process and Reality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stern, P. & Dietz, T. (1994). The Value Basis of Environmental Concern. *Journal of Social Issues*, 50(3), p. 65-84. Recuperado de: (3) The value basis of environmental concern | Thomas Dietz - Academia.edu
- Swimme, B. & Berry, T. (1994). *The Universe Story: From the Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era – A Celebration of the Unfolding of the Cosmos*. HarperOne.
- Teilhard de Chardin, P. (2002). *The Phenomenon of Man*. Perennial Library.
- Tucker, M. & Grim, J. (2017). The Evolutionary and Ecological Perspectives of Pierre Teilhard de Chardin and Thomas Berry. En Hart, J. (Ed.). *The Wiley Blackwell Companion to Religion and Ecology* (p. 394-409). John Wiley & Sons, Incorporated. Recuperado de: ProQuest Ebook Central - Reader (usfq.edu.ec)

Walters, E. (2021). Toward a More Holistic Worldview: Environmental Values in Context.

Undergraduate Honors Thesis Collection. 578. Recuperado de:

<https://digitalcommons.butler.edu/ugtheses/578>