

Fundamentalismos en ecología

JUAN CARLOS VALVERDE

Resumen: La historia muestra que la añoranza del pasado puede degenerar en radicalismos fundamentalistas. En este artículo intentamos mostrar de qué manera la situación de crisis ambiental en la que nos encontramos genera innumerables reacciones; entre ellas, la defensa a ultranza de la naturaleza, resultando en dualismos excluyentes y fundamentalistas. La reflexión ecológica ha sido tomada por organismos internacionales y personas reconocidas. Desde nuestro continente latinoamericano debemos implementar la decolonización del pensamiento ecológico.

Abstract: History shows that longing for the past can degenerate into fundamentalist radicalisms. In this article we try to show how the situation of environmental crisis in which we find generates innumerable reactions; among

Palabras claves: Ecología, fundamentalismo, crisis ecológica, *wilderness*, *natura naturata*, *natura naturans*, decolonización.

Keywords: Ecology, fundamentalism, ecological crisis, *wilderness*, *natura naturata*, *natura naturans*, decolonization.

them, the defense at all costs of nature, resulting in exclusive and fundamentalist dualisms. The ecological reflection has been taken by international organizations and recognized persons. From our Latin American continent we must implement the decolonization of ecological thinking.

1. SOBRE EL FUNDAMENTALISMO. USOS DEL TÉRMINO

La confrontación, por momentos violenta, entre opiniones diferentes y hasta diametralmente opuestas, parece ser una característica fundamental de la sociedad contemporánea, aunque no exclusiva de ella. Discutir y confrontar argumentos no es malo en sí, por el contrario, es algo deseado y buscado. El diálogo se construye de esta manera, implica, imperativamente, escuchar al otro, conocerlo.

Los fundamentalismos son hoy el pan de cada día. Todo parece indicar que aparecen y desaparecen según circunstancias específicas. La crisis es, sin duda alguna, un catalizador, una de esas circunstancias específicas que contribuyen con la germinación de los fundamentalismos. Pero, hablar de crisis puede parecer abstracto y vago. Sin embargo, este vocablo cobra, en la actualidad, un significado particular y concreto: poblaciones enteras dejan sus domicilios masivamente en busca de una vida mínimamente digna; la desigualdad entre hombres y mujeres, ricos y pobres, el norte y el sur, es hoy más indignante que antaño; las grandes empresas transnacionales ejercen su poder por encima de Estados y ciudadanos con tal de colocar sus productos en el mercado, sin

importar las consecuencias; el planeta muere, poco a poco, por las acciones del ser humano, depredador despiadado y cruel. Las guerras asesinas y brutales aparecen en los noticieros del orbe entero con una frecuencia que aterroriza, tanto más que la indiferencia. Y todo esto por asumir posiciones intransigentes y radicales, obtusas, cerradas y sin disposición al diálogo.

Es bien sabido que el fundamentalismo nació como un movimiento teológico o religioso conservador evangélico de Estados Unidos, en la década de 1920, en radical oposición al liberalismo o modernismo teológicos. En esos mismos años fue publicada una serie de libros sobre la temática y se organizó, igualmente, “The Fundamentalist Fellowship”. La principal característica de estas iniciativas fue la beligerancia y el separatismo. Un fenómeno similar es conocido como integrismo. Si el fundamentalismo nació en un contexto protestante, el integrismo lo hizo en un medio católico, como oposición al modernismo, en la Europa de Pio X, y lo vemos hoy en su máxima expresión en el islam. Si bien es cierto los contextos son diferentes, ambos, fundamentalismo e integrismo, comparten las mismas características: oposición al liberalismo y al modernismo religioso. J. Manzano afirma: “El fundamentalista entiende, con las propias categorías, un texto. En su interior suele haber una niebla de estados afectivos y por eso reacciona violentamente con quien piense de otra manera”.¹ El fundamentalista o integrista podría definirse como una persona que afirma poseer la verdad y no admite otras posibilidades, no hay diálogo posible. Su verdad es la única, los demás están en el error. Por lo general, quienes piensan así, creen también que las épocas

1 J. Manzano, “Fundamentalismo”, en *Filosofía y Religión*, ponencia realizada en la Feria Internacional del libro, Guadalajara, 2006.

El fundamentalista o integrista podría definirse como una persona que afirma poseer la verdad y no admite otras posibilidades... Por lo general, quienes piensan así, creen también que las épocas anteriores fueron mejores y por lo tanto hay que regresar, de alguna manera, en el tiempo y vivir como antes.

anteriores fueron mejores y por lo tanto hay que regresar, de alguna manera, en el tiempo y vivir como antes.

El fundamentalismo ha dejado de ser, poco a poco, un término reservado al ámbito religioso y se ha extendido a cualquier tipo de movimiento conservador que promueve el regreso al pasado. Hoy se habla, por ejemplo, de “fundamentalismo democrático”²

o también de “fundamentalismo ecológico”³ y de “integrismo islámico”.⁴ El fundamentalismo es posible en todos los campos y disciplinas porque está latente en todo ser humano.

En este ensayo queremos explorar la posibilidad del fundamentalismo en ecología. Para conseguirlo partimos del hecho,

2 Aplicada a este campo particular, la expresión resulta interesante. Remite a la democracia representativa y parlamentaria como única vía para poder alcanzar el progreso, el bienestar y la paz. Cf. los trabajos de Gustavo Bueno, entre otros, “El fundamentalismo democrático. La democracia española a examen”, *Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídica*, 2010, n. 28; disponible en: <https://webs.ucm.es/info/nomadas/28/inigoungay.pdf>, consultada el 01/08/2018.

3 Cf. M. C. Donadío Maggi de Gandolfi, “Ecología: el nuevo Dios verde”, *Vida y Ética*, 2011, año 12, n.1, p. 161-179.

4 Achcar, G. “Maxime Rodinson: sur l'intégrisme islamique”, *Mouvements*, 2004, n^o 36, (6), p. 72-76.

confirmado por los científicos y por la experiencia misma⁵, que hay una crisis ambiental de dimensiones colosales que pone en riesgo la vida en el planeta, especialmente la humana. Ante esta situación, las soluciones propuestas han sido múltiples. Algunas de ellas no escapan a la tentación del fundamentalismo. J. Degetau⁶ brinda un ejemplo de fundamentalismo ecológico que ilustra bien nuestra posición, a saber, las acciones frecuentes de lucha contra los cazadores de ballenas por parte de la ONG *Sea Shepherd Conservation Society*. En efecto, los miembros de esta organización buscan, según lo afirman en su página web, “investigar, documentar y actuar, cuando así sea necesario, para exponer y confrontar actividades ilegales en altamar”.⁷ Pero ¿Quién les dio esa autoridad? ¿Qué les es permitido hacer y según quién? Para todos ellos, el fin justifica los medios, al punto de amenazar la vida humana con tal de salvar una ballena. El propósito es justo, ciertamente, pero la manera de alcanzar el objetivo no es el apropiado.

Hoy se habla de “proteger la naturaleza”. La expresión misma evidencia la exterioridad del ser humano. Tampoco se escapa de los dualismos. La solución a los problemas ambientales deberá pasar, sin duda alguna, por una visión

El fundamentalismo ha dejado de ser, poco a poco, un término reservado al ámbito religioso y se ha extendido a cualquier tipo de movimiento conservador que promueve el regreso al pasado.

⁵ Ver, por ejemplo, Meadows, D., Meadows, D. y Randers, J., *Les limites à la croissance. Dans un monde fini*. París: Rue l'échiquier, 2012.

⁶ J. Degetau, “Fundamentalismo ecológico. La Iglesia ballenera de los últimos días”, *Metapolítica*, 2009, n. 65, p. 22-24.

⁷ Cf. <https://seashepherd.org/mission-statement/>

más integral y holista que contemple al ser humano como un miembro más de la naturaleza. Si así fuera considerado, entonces sus acciones, como las del resto de seres no-humanos, son una posibilidad de la evolución, que podrían, por supuesto, ser modificadas, gracias al uso de la razón.

2. CRISIS ECOLÓGICA: LAS SOLUCIONES

La vida corre peligro, estamos al borde del abismo, como lo han manifestado miles de científicos recientemente. Pensadores de todas las disciplinas y de diferentes horizontes, culturales y geográficos, nos lo recuerdan a diario. No hace falta, sin embargo, ser un experto para darse cuenta de que algo grave está pasando y alarmarse ante los desórdenes naturales y sociales de los que somos testigos. Las sociedades se están fraccionando cada vez más y los problemas ambientales se suman y agravan estas problemáticas. Y aunque las razones de esta crisis son múltiples, todo parece indicar que todas ellas provienen de un mismo lugar: el ser humano. Es por esto mismo que los estudiosos hablan, en la actualidad, de una nueva era geológica, el *Antropoceno*, en la que predomina la acción humana, acción que ha acelerado procesos que tomaban antes miles y hasta millones de años. Lynn White Jr., en un artículo que causó y sigue causando conmoción, acusó al judeocristianismo de ser la religión más antropocentrista que hayan existido.⁸ Es, según él, este antropocentrismo el que ha hecho que los judeocristianos consideren a los seres no humanos como inferiores y dispongan

⁸ Lynn White, Jr., « The Historical Roots of Our Ecologic Crisis », *Science*, 10 mars 1967, 155 (3767).

de ellos a su antojo. Así, una cierta *imago Dei* pudo haber generado una *imago hominis*. Hoy diríamos que una lectura e interpretación errónea de las escrituras cristianas (Antiguo y Nuevo Testamento) es la que pudo haberse encontrado – ¡y se encuentra aún! – al origen de un estilo de vida que se permite todo frente al resto de criaturas. Como quiera que sea, una mentalidad dominante y destructora, que se ha otorgado a sí misma todos los privilegios y prerrogativas, parece encontrarse al origen de estos problemas y seguir siéndolo aún. Aunado a lo anterior se encuentran los intereses económicos de las grandes firmas transnacionales que están fuera de control, ni siquiera la política, nacional y/o internacional, puede detener el hambre de poder y de riqueza de dichas compañías. Son ellas las que disponen de los recursos naturales del planeta entero y logran, en muchos casos, pasar por encima de las políticas nacionales para conseguir sus objetivos.

No podemos dejar de mencionar la tecnología y su relación con los problemas ecológicos. La tecnología ha permitido un modo de vida más agradable y confortable (al menos para una porción pequeña de la humanidad); esto es innegable. Sin embargo, es ella también la que contribuye de manera escandalosa al incremento de los problemas ecológicos. La tecnología ha engendrado las máquinas, cada vez más sofisticadas, que necesitan más y más energía, combustibles mayoritariamente fósiles. Hay, en todo esto, una gran contradicción: por un lado, curan y, por otro, enferman. Pero eso no es todo, las máquinas ocupan el lugar del ser humano. En el pasado se necesitaba de unas cien personas para elaborar un producto X; hoy, solamente unas cinco, cuando mucho diez. La consecuencia es evidente: miles de personas migran a las ciudades en busca de trabajo, agregando más miseria a su situación.

Las respuestas a los problemas generados por la crisis ambiental han sido muy variadas. Podríamos sintetizarlas, *grosso modo*, en dos grupos, éstos subdivididos, a su vez, en otros más. El primer grupo, según la propuesta del filósofo noruego A. Næss⁹, se conoce como “Ecología superficial” o “exterior”; el segundo, como “Ecología profunda” o “interior”. La “ecología superficial” propone soluciones que parecen ser provisionales, es decir, atacan los efectos con acciones momentáneas, pero no parecen ir a la raíz del problema. Así, algunos científicos consideran que los problemas ecológicos deben ser solucionados con más tecnología. La “ecología profunda” cree que eso no es suficiente; debe haber un cambio radical en la *manera de estar* en nuestra Casa Común.

Un repaso rápido evidencia la diversidad de propuestas, al interior de estos dos grandes grupos. Los llamados *arcadianos* piensan que es necesario volver a la naturaleza salvaje, es decir, conservarla intacta sin la intervención humana. Existe, igualmente, un movimiento muy fuerte que insiste en la importancia de la ética y el derecho para un medio ambiente viable. Evidentemente las preocupaciones de éstos se centran en encontrar una normativa y la generación de leyes. Otro grupo considerable pone el acento en la relación estrecha entre ecología y desarrollo. Los encontramos en las cumbres como la de Río de Janeiro en 1992 y en el informe Brundtland (1987), solicitado por las Naciones Unidas, en donde se menciona la noción de *sustainable development* o “desarrollo durable o sustentable”.¹⁰ Los movimientos de liberación también

9 Cf. A. Næss, « The shallow and Deep Ecology, long-range ecology movement. A summary », *Inquiry*, 1973, n° 16, p. 95-100.

10 Cf. *Informe Brundtland*, adoptado en la 42ª sesión de la Asamblea General de la ONU, A/42/427, 4 de agosto de 1987.

han alzado la voz en favor de los más frágiles/pobres, siendo ahora no sólo los seres humanos marginados y despreciados, sino también muchas especies en peligro de extinción. Entre estos movimientos ecológicos de liberación está el ecofeminismo¹¹ que plantea el problema en términos de una interconexión entre la dominación de las mujeres y la ejercida contra la naturaleza. Las mujeres y la naturaleza han sido sometidas al dominio del imperio masculino. Este movimiento toma en cuenta, igualmente, las reivindicaciones de los indígenas y las de los afrodescendientes.

El deseo de salvaguardar “la naturaleza”, a pesar de la buena voluntad que, sin duda alguna, se esconde detrás de estas iniciativas, hace caer, en muchos casos, en dualismos y fundamentalismos evidentes.

El deseo de salvaguardar “la naturaleza”, a pesar de la buena voluntad que, sin duda alguna, se esconde detrás de estas iniciativas, hace caer, en muchos casos, en dualismos y fundamentalismos evidentes.

3. FUNDAMENTALISMOS EN ECOLOGÍA

Basta con examinar las múltiples y diversas posiciones en ética de la naturaleza para darse cuenta de que, en este campo específico, no

¹¹ Cf. A. H. Puleo, *Ecofeminismo. Para otro mundo posible*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2013; H. Eaton, *Introducing Ecofeminist Theologies*. London-New York: T & T Clark International, 2005; I. Gebara, *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid: Trotta, 2000; R. Radford Ruether, « Ecological Theology: Roots in Tradition, Liturgical and Ethical Practice for Today », *Dialog: A Journal of Theology*, 2003, Vol. 42, n° 3.

se escapa, tampoco, a los fundamentalismos. Algunas posiciones son más o menos cerradas que otras. Existen, por ejemplo, quienes defienden a ultranza la posición privilegiada e incluso exterior del ser humano en el conjunto de la naturaleza. Estos autores apoyan un cierto humanismo que estaría muy por encima de cualquier acción no-humana.

J.-L. Ferry, filósofo y politólogo francés, acusa al movimiento ecologista de ser una suerte de neo-nazismo¹² o de anti-humanismo que, por cierto, el autor trata de fundamentalismo. Para este autor, la ecología profunda de A. Næss lo único que pretende es “cuestionar la tradición moderna del humanismo jurídico para llegar a la idea de que la naturaleza posee un valor intrínseco y que es una cosa digna de respecto”.¹³ No admite, J.-L. Ferry, ni siquiera el más lejano atisbo de valor propio o intrínseco de cualquier ente que no sea humano. Sólo el ser humano posee valor en sí. Además, el humanismo democrático representa la edad adulta de la evolución, según el esquema freudiano, en tanto que el movimiento ecológico, especialmente la ecología profunda, sería una involución hacia la infancia de la humanidad. En el texto supra citado se evidencia un antropocentrismo radical y feroz contra cualquier propuesta que implique asignarle un valor propio o intrínseco a los entes no-humanos. Para el autor, la única posibilidad que mantiene la línea evolutiva correcta se encuentra en lo que llama una “ecología democrática”¹⁴, la cual debe, además, integrarse al mercado: “Reconciliada con el Estado, el cual le asigna ministros, con la

12 Véase, por ejemplo, todo el capítulo II de la segunda parte de su libro *Le Nouvel Ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*. París: Grasset & Fasquelle, 1992.

13 J. L. Ferry, *Ibid.*, p. 125.

14 *Ibid.*, p. 212.

democracia, la cual le ofrece la posibilidad de transformarse sin violencia, la ecología se integra finalmente al mercado, adaptándose de manera natural a las nuevas exigencias de los consumidores”.¹⁵ El contexto es evidente: se trata de una economía de mercado y una democracia que cede ante los intereses de las grandes empresas que producen y venden para satisfacer las ansias de consumir que genera, en el ser humano, el sistema capitalista de consumo. Olvida el autor que es, precisamente, este consumismo desenfrenado el que nos ha llevado a la situación crítica en la que nos encontramos hoy en día, acabando con los recursos naturales que no tienen un único dueño y que, en su mayoría, no son negociables. Entre la barbarie y el humanismo, añade el filósofo francés, se debe escoger la ecología democrática que él asocia al humanismo, porque, como decíamos, el movimiento ecológico es anti-humanista. Con esas palabras termina su obra, invitando al lector, que ya de por sí ha sido tratado de infantil, si por casualidad siente alguna admiración por la ecología profunda o adhiere a ésta, a madurar, a dar un paso más hacia la evolución del ser humano.

El deseo, válido y altruista, de proteger la naturaleza contra los ataques desmedidos y violentos del ser humano, ha llevado a algunos a optar contra este último. Si el ser humano está acabando con el medio ambiente en el que vive y puesto que éste es vital para que la vida en su conjunto se desarrolle, entonces hay que poner, no solamente un límite a sus acciones, sino también y sobre todo, impedirle que ingrese a esos santuarios y confinarlo, por lo tanto, a vivir “fuera de la naturaleza”. En alguna medida, el mensaje transmitido por el cristianismo ha propiciado esta fragmentación. Creado a imagen y semejanza de Dios, el ser humano ha sido

15 *Ibid.*, p. 215.

apartado de la naturaleza. Ya lo decíamos, una cierta *imago Dei*, ha traído como consecuencia una *imago homini* particular. Y puesto que el ser humano no pertenece al reino de la naturaleza, sino al reino de la gracia, no tiene, entonces, ningún sentido seguir la primera.

En 1854, Henry David Thoreau publica *Walden o la vida en los bosques*, en donde narra los dos años que pasó, solo en una cabaña que él mismo se construyó, a orillas del lago Walden, en Massachusetts. En esta obra presenta los méritos y beneficios de este tipo de vida, contrapuestos a la vida en la ciudad. Se exalta allí la *wilderness* o vida salvaje, contraponiéndola al materialismo utilitarista y a la civilización estadounidense. Esta experiencia se encuentra, sin duda alguna, al origen de un movimiento a favor de la protección de los bosques vírgenes, dando lugar, igualmente, a dos tendencias, a saber, los partidarios de la “conservación” y los de la “preservación”. Los primeros defendían un uso razonable de los bosques. Conservar significa para ellos hacer “buen uso” (*wise use*) de la naturaleza. Los partidarios de la preservación se indignaban ante cualquier idea que hiciera de la naturaleza un reservorio o stock de recursos para uso humano. Se trata, así, de defender la naturaleza de toda intromisión, entendiéndose, humana. El *Wilderness Act* de 1964 lo dice así: “en contraposición a los espacios dominados por el hombre y sus obras, el presente documento la designa [la wilderness] como un espacio en donde la tierra y la comunidad de vida no son obstaculizadas por el hombre, en donde el hombre mismo no es más que un visitante que no permanece”.¹⁶ La *wilderness* debe conservar su carácter “primordial”. De esta manera, si la naturaleza debe ser preservada es porque el ser humano

16 Cf. <https://www.wilderness.net/nwps/legisact>

está fuera de ella. Para sus defensores es la única manera de preservar la riqueza y la diversidad naturales. El valor de la *wilderness* solamente puede ser aprehendido “desde fuera”. Como expresan algunos¹⁷, únicamente el ser humano es un ser moral, la naturaleza es a-moral, por eso debemos protegerla.

En un artículo interesante y pertinente, Arturo Gómez-Pompa y Andrea Kaus elaboran una crítica fina y justa de la *wilderness*.¹⁸ En efecto, estos autores afirman que los conservacionistas tradicionales piensan que existe una relación inversamente proporcional “entre las acciones humanas y el bienestar de los ambientes naturales”.¹⁹ El ser humano será siempre, por lo tanto, un peligro para la naturaleza. El vocabulario empleado por los defensores de la *wilderness*, bien lo han apreciado estos autores, es dualista y excluyente. Excluye al ser humano de la naturaleza, generando, de esta manera, un lenguaje dualista: humano *versus* naturaleza. No admiten, por ello, la posibilidad de acciones que generen bienestar; el ser humano

Gómez y Kaus afirman que el ser humano será siempre un peligro para la naturaleza... el ser humano es, “por naturaleza”, un ser corrupto y su interferencia altera los ecosistemas. Esa es la razón por la que se debe admitir, como única salida posible, la protección del medio ambiente. Y esta protección coloca fuera de la naturaleza al ser humano.

¹⁷ Kant entre ellos.

¹⁸ A. Gómez-Pompa y A. Kaus, «Taming the Wilderness Myth. Environmental policy and education are currently based on Western beliefs about nature rather than on reality», *BioScience*, 1992, vol. 42, n° 4, p. 271-279.

¹⁹ A. Gómez-Pompa y A. Kaus, *art. cit.*, p. 271.

es, “por naturaleza”, un ser corrupto y su interferencia altera los ecosistemas. Esa es la razón por la que se debe admitir, como única salida posible, la protección del medio ambiente. Y esta protección coloca fuera de la naturaleza al ser humano. Aunado a lo anterior, la *wilderness* propicia la creación de parques que hay que mantener intactos y de los cuales hay que expulsar a las poblaciones humanas. Crear estos parques salvará, sin duda alguna, muchas especies, vegetales y animales, pero espolará y desarraigará al mismo tiempo poblaciones locales que tendrán que migrar – probablemente a centros urbanos, engrosando el número de los desempleados que viven en condiciones infrahumanas – para buscar un nuevo domicilio. Como concluyen C. y R. Larrère, “la política de preservación de la *wilderness* es un lujo de los países ricos y desarrollados que no es accesible a los más pobres y les perjudica cuando se aplica”.²⁰ ¿Qué hacer, por ejemplo, con las poblaciones indígenas? El mito estadounidense de territorios vírgenes despoblados invisibiliza a las poblaciones que ya estaban allí y que vivían en armonía con el medio ambiente. La *wilderness* mantiene un dualismo que no se puede sostener.

La pregunta pertinente en este momento es la siguiente: ¿Debemos dejar de proteger la *wilderness*? ¡De ninguna manera! Las reservas o parques nacionales deben seguir existiendo por el papel fundamental que cumplen en el planeta. Eliminarlos equivale a eliminar los pulmones del ser humano. Hay que propiciar una interacción respetuosa. El ser humano es capaz de comprender la importancia y la necesidad de conservar un medio ambiente sano. Para lograrlo se debe ofrecer, desde temprana edad, una educación

20 C. y R. Larrère, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*. París: Flammarion, 2009, p. 186.

ambiental en la que se ha de insistir en el carácter relacional de la realidad. La realidad es como una red, todo está unido y en interacción constitutiva, nada es superfluo o sin importancia. Más adelante volveremos sobre este punto.

4. ¿NATURA NATURANS O NATURA NATURATA?

La revolución científica moderna acaba con el cosmos finito aristotélico. Ahora las cosas no suceden “seguido” de tal o cual forma, sino “siempre” de la misma manera. Se abandona, de este modo, la búsqueda del *por qué* para interesarse en el *cómo*. Una visión mecánica del mundo se va a imponer progresivamente. En este contexto, el ser humano se encuentra muy por encima de todo. La matematización de la experiencia y la separación del sujeto y del objeto serán la razón de ser de la ciencia y del ser humano. El temor de la naturaleza salvaje (*wilderness*) se instala, hay que afrontarla y conquistarla. Esta idea se encuentra al origen de lo que se conoce en filosofía como la *natura naturans*, es decir, una naturaleza que se produce a sí misma y que no requiere la acción de un Ser exterior a ella. Eliminar el misterio ha sido una tarea esencial. La posición contraria, la *natura naturata*, piensa en una naturaleza creada y sostenida por Dios. Baruch Spinoza identifica Dios y naturaleza, puesto que nada es exterior a Dios y todo procede de él. La naturaleza no es diferente de lo que es: “las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera y según un orden diferente, sino de la manera y según el

... *natura naturans*,
es decir, una
naturaleza que se
produce a sí misma
y que no requiere
la acción de un Ser
exterior a ella.

orden en el que ellas han sido producidas”.²¹ Este es el comienzo de la experimentación, de la era científica, que habla en términos de leyes y de un orden natural capaz de producirse y sostenerse a sí mismo.

Diferenciar entre *natura naturata* y *natura naturans* es algo así como diferenciar entre naturaleza y arte, naturaleza y cultura. La naturaleza es, según esta concepción, todo aquello capaz de reproducirse a sí mismo, mientras que el arte o la cultura dependen de otro para existir. Pero distinguir una de otra implica, por supuesto, reconsiderar al ser humano – y cuanto hace y produce – como un ente exterior a la naturaleza. Así, el arbusto que nació de un fruto pertenece a la naturaleza, no así la ciudad creada por el ser humano. ¿Por qué preferimos la naturaleza al arte?, se pregunta Montesquieu y él mismo responde: “porque la naturaleza no se copia, mientras que el arte siempre se parece”.²² Así comprendida, la naturaleza implica la capacidad de auto-(re)producirse, mientras que al arte equivaldrían, por ejemplo, los jardines a la francesa de Le Nôtre²³, o los bellos jardines japoneses del *Sakutei-ki*, todos ellos naturaleza trabajada y reconstruida.²⁴ Así las cosas, distinguir

21 B. Spinoza, *Ethique*, I, 33, citado por C. y R. Larrère, *Ibid.*, p. 69.

22 Montesquieu, *Le Goût dans les choses de la nature*, en : *Œuvres complètes*. París: Gallimard, 1951, II, p. 1244, citado por C. y R. Larrère, *Ibid.*, p. 81-82.

23 Sobre este personaje y sus jardines se puede consultar <http://www.chateauversailles.fr/decouvrir/histoire/andre-notre>

24 En este momento y lugar cabría una reflexión sobre lo natural y lo artificial a la que ya hemos hecho alusión. En la actualidad, todo o casi todo lo que nos rodea porta la traza de la actividad humana. Los objetos híbridos están en todas partes. ¿Dónde termina lo natural para dar paso a lo artificial? El lenguaje dualista del que hemos hablado se evidencia una vez más, el ser humano y cuanto produce no forman parte de la naturaleza. Como dice P. Roqueplo sobre las cosas introducidas en el mundo gracias a la técnica humana: “estas

entre arte y naturaleza equivale a distinguir entre *natura naturata* y *natura naturans*. Cabe decir que la naturaleza que amamos y buscamos para reposarnos y “cargar baterías” es la que no podemos dominar, la que nos escapa, la que produce en nosotros admiración y temor al mismo tiempo. Esa es la que decimos que hay que proteger. Sin embargo, la *natura naturans* no necesita del ser humano. De ahí la idea que considera a los humanos exteriores a la naturaleza, ya que ella puede existir sin ellos. Esta idea siempre ha causado terror, por eso la necesidad de reapropiársela [la naturaleza] afirmando el poder humano. Eso significa pasar de una *natura naturans*, que excluye al ser humano, a una *natura naturata*, posesión suya. Pascal se aterroriza ante el “silencio eterno de los espacios infinitos”²⁵ en los que ha sido como lanzado y Bacon utilizará un lenguaje de dominación para referirse a la naturaleza.

... no necesita del ser humano... ella puede existir sin ellos. Esta idea siempre ha causado terror, por eso la necesidad de reapropiársela [la naturaleza] afirmando el poder humano. Eso significa pasar de una *natura naturans*, que excluye al ser humano, a una *natura naturata*, posesión suya.

cosas nuevas aportan consigo la novedad de su propio porvenir natural” (*Climats sous surveillance. Limites et conditions de l'expertise scientifique*. París: Economica, 1993, p. 270), es decir, la naturaleza se enriquece con la acción humana. Lo reconocido como artificial es parte de la naturaleza humana. El ser humano produce artefactos ¿no es eso natural al ser humano? Ya conocemos la referencia aristotélica: lo natural es autónomo, es lo que puede tener su vida propia, lo que escapa a la dominación humana. Algunos autores (entre ellos E. Katz, “The big lie: human restoration of nature”, *Research in Philosophy and Technology*, 1992, n° 12, p. 390-397) asimilan lo natural a los seres vivos y lo artificial a lo mecánico. Hoy asistimos a una naturalización progresiva de los artefactos.

25 «Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie»; Pascal, *Pensées*. París: Librería Rombaldi, 1943, p. 136.

La naturaleza se convirtió, de esta manera y poco a poco, en un lugar lejano y extraño al ser humano, un depósito o fuente de recursos para sus fines, porque, valga decirlo, la naturaleza ella misma no tiene un fin en sí, según el decir de Kant, en la *Crítica del juicio*: “Sin los hombres la creación entera no sería más que un desierto, vano y sin fin final alguno”.²⁶ Se comenzará a hablar, en medios los medios ecológicos reconocidos, de un “buen uso” de la naturaleza. En Europa occidental, la penuria de madera para calentarse en invierno, alrededor de los años 1660, obligará a poner fin a la explotación y a gestionar los recursos forestales. Desde entonces en eso ha consistido la actividad humana: gestión de los recursos naturales para solventar sus necesidades, básicas al inicio, ociosas posteriormente. El “buen uso”, la “buena gestión” o “gestión responsable” de los recursos naturales ¿será ésta la manera de reinsertar al ser humano en la naturaleza?

5. ¿ACABAR CON LOS FUNDAMENTALISMOS, SEGUIR COMO DE COSTUMBRE O DECOLONIZAR LA WILDERNESS?

Toda situación crítica exige claridad. Se esperan milagros que hagan que las cosas cambien. Pero estos milagros nunca llegarán. Se ha puesto la esperanza en los encuentros sobre el clima organizados por esta o aquella organización. Se espera que los líderes políticos finalmente se decidan a firmar los acuerdos internacionales en favor de prácticas amigables con el medio ambiente, con el fin de reducir las temperaturas que podrían asfixiarnos. Algunos esperan más tecnología como solución a los problemas. Se espera que

²⁶ Citado por C. y R. Larrère, *Ibid.*, p. 87.

otros actúen, que otros tomen decisiones, que otros hagan lo que nosotros somos incapaces de hacer. Pero la solución, si la hay, tiene como punto de partida la persona, los individuos que viven en comunidades y que deciden transformar su estilo de vida. La solución exige *pensar globalmente y actuar localmente*²⁷, es decir, ir más allá de los intereses personales y del tiempo presente privilegiando las acciones locales, pequeñas, sencillas y austeras, sin olvidar a las generaciones que vienen porque, con toda seguridad, serán ellas quienes deberán enfrentar los retos.

Los fundamentalismos, hemos dicho, son una respuesta radical ante una propuesta nueva que escandaliza y causa temor. En su momento, los fundamentalismos religiosos, evangélicos y católicos, contestaban con un no radical a las propuestas del modernismo. Este último terminó por imponerse y los fundamentalistas fueron etiquetados. La ecología no escapa a estas discusiones, como hemos intentado demostrarlo. La crisis en la que nos encontramos es de proporciones inimaginables, exige, entonces, respuestas concretas y quizás también extremas. Intentemos, por un momento, ser realistas. ¿Estaría el ser humano dispuesto a renunciar al estilo de vida que ha construido?, ¿a los avances tecnológicos que facilitan, sin duda alguna, la vida, pero que exigen más y más energía?, ¿al confort que nos brindan, por ejemplo, los automóviles, cada vez más sofisticados? ¿Estaríamos dispuestos a cambiar nuestra alimentación y a favorecer estilos de vida más sanos y frugales, al mismo tiempo? ¿Estaríamos dispuestos a adoptar la simplicidad de manera voluntaria, renunciando a tantas cosas inútiles que poseemos? Es poco probable, seguimos y seguiremos viviendo

²⁷ Esta expresión es el título de un libro de J. Ellul, *Penser globalement, agir localement. Chroniques journalistiques*. Cressé: Editions des regionalismes, 2009.

como si nada estuviera pasando. ¿Por qué no logramos reconocer que la sociedad que hemos construido nos lleva a la perdición? Jared Diamond, después de analizar casos específicos de sociedades²⁸ que alcanzaron un alto grado de desarrollo y luego sucumbieron, brinda algunas razones por las cuales estas civilizaciones poderosas desaparecieron.

Según el autor, cuatro fueron los factores que llevaron al colapso estos pueblos. En primer lugar, un grupo puede ser incapaz de anticipar un problema antes de que ocurra. En segundo lugar, cuando el problema aparece, es posible que no sea percibido. En tercer lugar, habiéndolo percibido, puede fracasar en sus intentos por resolverlo y, finalmente, puede intentar resolverlo y fracasar. ¿Con cuál de ellas nos identificamos? J. Diamond habla, igualmente, de “amnesia del paisaje”.²⁹ Afirma el autor que se olvida, con facilidad, cuán diferente era un paisaje hace cincuenta años, porque los cambios han sido graduales. Comportamientos racionales e irracionales son la causa de los fracasos; en general, un razonamiento a corto plazo es el que impide tomar decisiones acertadas. Sin embargo, el autor está convencido de que el conocimiento que tenemos de la caída de otros pueblos nos ayudará a cambiar nuestra manera de vivir: “Esta inteligencia del tiempo y del espacio de ayer a hoy es nuestra oportunidad”.³⁰ Esta posición optimista del autor no parece confirmarse en la realidad. Individuos y grupos humanos siguen viviendo la misma

28 Ver toda la segunda parte en la que estudia casos específicos: la isla de Pascua, las islas de Pitcairn y de Henderson, los Anasazis, los Mayas, los Vikingos, entre otros. J. Diamond, *Efondrement*. París: Gallimard, 2006, p. 111-512.

29 *Ibid.*, p. 659.

30 *Ibid.*, p. 792.

vida de siempre, consumiendo y desperdiciando los recursos que ya comienzan a escasear para algunos. La historia no ha sido *mater et magistra*, no hemos aprendido la lección. Harad Welzer, por su cuenta, se muestra pesimista ante este panorama y se pregunta: “¿Qué se puede hacer para que su autor [él mismo] no tenga razón?”.³¹ Y da la respuesta: “Es posible que el proceso no planificado y desigual de la evolución humana haya alcanzado, con la evolución desenfrenada del clima, una dinámica que ya no pueden seguir, sino cojeando ligeramente lejos detrás, los hábitos que se constituyeron a lo largo de decenios y de siglos. Nuestra incapacidad de conferir al problema que amenaza el globo las dimensiones apropiadas, parece mostrarlo, al igual que la indolencia difundida frente a las consecuencias violentas”.³² El racionalismo del siglo de las luces parece haber fracasado.

Hemos afirmado que los fundamentalismos son malos porque centran la atención en un solo aspecto y dejan de lado muchos otros, lo que quiere decir que se corre el riesgo de acabar con la diversidad. Pero, podríamos, igualmente, preguntarnos, qué tanto

... los fundamentalismos son malos porque centran la atención en un solo aspecto y dejan de lado muchos otros... Pero, podríamos, igualmente, preguntarnos, qué tanto hemos avanzado con la lógica racionalista que impera aún en nuestra sociedad. La razón nos ha ayudado a descubrir y respetar los derechos humanos (¡no siempre!), pero hemos sido incapaces de considerar la naturaleza como un altera pars mei.

31H. Welzer, *Les guerres du climat*. París: Gallimard, 2009, p. 319.

32 *Ibid.*, p. 349.

hemos avanzado con la lógica racionalista que impera aún en nuestra sociedad. La razón nos ha ayudado a descubrir y respetar los derechos humanos (¡no siempre!), pero hemos sido incapaces de considerar la naturaleza como un *altera pars mei*. ¿No será necesario, más bien, volver la mirada a los fundamentos? Nuestros antepasados lograron vivir en armonía con el ambiente en donde se encontraban, ¿será eso posible aún? ¿Cómo y qué implicaría?

Creemos que revertir la situación es imposible. La vuelta atrás no es factible; renunciar a la sociedad y al sistema que nos hemos construido es simplemente irrealizable. Como afirma Welzer, “Una de las numerosas posibilidades de acción es tan simple como natural: continuar como de costumbre”.³³ Las otras opciones invitan a cambiar de dirección radicalmente y eso no parece ser posible en las actuales condiciones. Seguir “como de costumbre”, afirma Welzer, significa que se continuará hablando en términos de crecimiento económico, lo que implica seguir explotando energías fósiles y otras materias primas. Se agregará cada vez más combustibles de origen vegetal a los carburantes, hasta que se agote el petróleo. Eso hace pensar, a su vez, que bosques inmensos serán abatidos para dar lugar a campos oleaginosos. El resultado evidente es la captación de tierras, la contaminación de mantos acuíferos y, en muchos casos, la expulsión de poblaciones autóctonas.

“Seguir como de costumbre” supone, igualmente, una política económica y exterior en la que los tratados bilaterales estarán a la orden del día. Muchos de estos acuerdos se firmarán, sin remordimiento alguno, con estados que no respetan los derechos

33 *Idem.*

humanos, menos aún los de la naturaleza – si los hay. Los conflictos aumentarán todo eso, así como la cantidad de refugiados, al tiempo que los recursos naturales disminuyen. Los pobres de los países llamados subdesarrollados serán los primeros afectados.³⁴ Sin embargo, no será sino cuando las consecuencias del cambio climático comiencen a tocar directamente a los países grandes que el asunto será considerado como delicado y urgente.

“Seguir como de costumbre” quiere decir que unos pocos seguirán ganando 100 veces más que los demás, al tiempo que consumen masivamente las materias primas, la energía, el agua y los alimentos, sin importar que mueran cientos de miles de personas en el mundo y que millones tengan que dejar sus hogares. “Seguir como de costumbre” supone también que las grandes firmas transnacionales seguirán gobernando el mundo a su guisa, sin que nadie pueda hacer nada, imponiendo un estilo de vida que nos está consumiendo poco a poco.

Aceptar que la técnica producida por el ser humano es un modo esencial de relación con la naturaleza y que es esta técnica la que logrará restaurar la naturaleza puede también significar querer “seguir como de costumbre”. A Eric Katz lo indigna la idea que hace creer que la naturaleza puede ser restaurada con más tecnología. Afirma: “La pretensión que empuja a los hombres a creer que son capaces de esta proeza tecnológica demuestra, una vez más, la arrogancia con la que la humanidad mira con

34 Esto ya lo había visto y explicitado con lucidez Joan Martínez Alier. Ver *L'écologisme des pauvres. Une étude des conflits environnementaux dans le monde*. París: Les Petits matins, 2014.

desprecio a la naturaleza”³⁵; porque la creación de artefactos responde siempre a intereses humanos, mientras que los sistemas naturales existen independientemente de cualquier proyecto humano. Y el autor agrega: “Cuando dominamos la naturaleza, cuando restauramos y planificamos la naturaleza para nuestro uso, la hemos destruido creando una realidad artificial”³⁶, ya que “No restauramos la naturaleza, no la rehabilitamos”³⁷, creamos algo nuevo para nuestro beneficio.

En otros contextos se ha propuesto “decolonizar la *wilderness*”.³⁸ Esta “decolonización”³⁹ significa mantener, de alguna manera, la superioridad y el dominio del ser humano. La *wilderness* defiende los espacios naturales salvajes en los que no debe intervenir el ser humano, proteger la naturaleza quiere decir dejarla recuperar sus derechos. No deseamos aquí ni justificar ni interceder a favor de este movimiento. Afirmamos, sin embargo, por un lado, que es necesario y urgente mantener estos santuarios naturales intactos. También reconocemos, por otro lado, que el ser humano es complejo y no puede ser reducido al hombre blanco, europeo, capitalista y/o socialista. Se debe decolonizar, por tanto, no

35 E. Katz, « Le grand mensonge : la restauration de la nature par les hommes », H.-S. Afeissa, *Ethique de l'environnement. Nature, valeur, respect*. París: Vrin, 2007, p. 355.

36 *Ibid.*, p. 371.

37 *Idem.*

38 La expresión atraviesa, de lado a lado, la obra de C. y R. Larrère, *Penser et agir avec la nature. Une enquête philosophique*. París: La Découverte, 2015.

39 Asumimos aquí la diferenciación planteada por Miguel Mandujano Estrada entre “descolonización” y “decolonización”, haciendo referencia esta última a “un sentido más amplio de ‘dominio colonial’”; cf. M. Mandujano Estrada, “La decolonización del conocimiento (filosófico) como reto de la filosofía (política) del siglo XXI”, *Actas I Congreso internacional de la Red española de Filosofía*, 2015, Vol. VI, p. 185-190.

solamente la *wilderness*, sino sobre todo la ecología como tal. Eso significa⁴⁰:

- defender la diversidad – biológica y cultural – y proclamar el desarme cultural;
- escuchar la sabiduría de los pueblos originarios, imitar su estilo de vida;
- prestar atención a la voz de la tierra que nos habla de muchas maneras, seguir las intuiciones, escuchar la voz del espíritu, del corazón;
- vivir de manera sencilla y frugal;
- evitar, tanto como sea posible, el uso de tecnologías, sobre todo las “energívoras”;
- pasar de la dependencia a la autonomía, ocuparse de sí mismo (*caring*) y no dejar en manos de otros nuestras vidas;
- detener el tiempo acelerado de la sociedad de consumo mediante la meditación, la contemplación, las conversaciones, “perder el tiempo con otros”, pasearse, caminar, abrazar, mirar a los ojos;
- privilegiar lo local a lo universal, comer los alimentos regionales y de la estación.

La decolonización de la ecología implica pasar de lo general a lo particular, es decir, de pretensiones universales a prácticas personales. Decolonizar la ecología quiere decir volver la mirada a lo esencial y esta podría ser una manera de evitar los fundamentalismos.

40 Algunas de estas ideas están presentes en la Carta de la Tierra. Cf. http://earthcharter.org/invent/images/uploads/echarter_spanish.pdf; consultado 30/08/2018

En su interesante obra, C. y R. Larrère abogan por la biodiversidad urbana, el *Tiers paysage* (Tercer paisaje) y el *pilotage* (dirección, orientación, en el sentido de guiar, conducir, “pilotear”). Sin restarle méritos a esta sugestiva invitación, algunas ideas nos hacen reflexionar. Dado que muchos lugares del orbe carecen de “espacios verdes”, es necesario estudiar, profundizar y favorecer, afirman estos autores, la biodiversidad urbana. Eso significa gestionar de la mejor manera la presencia de plantas y animales en las ciudades. William Cronon formula su deseo de una nueva concepción de la protección de la naturaleza que asocie lo natural y lo humano, haciendo aparecer, en el seno de lo salvaje, estratos históricos.⁴¹ Se trata, según J. Lachmund, de una “forma de *wilderness* que creció en la ciudad”.⁴² Estos espacios son llamados *Tiers paysage*, aparecen libre y salvajemente en el corazón de las ciudades. En ellos los humanos y la naturaleza coexisten de manera espontánea. Así, “no se trata tanto de proteger especies amenazadas como de cuidar la biodiversidad, de favorecer procesos evolutivos”.⁴³ Sin embargo, un problema persiste: la población humana aumenta de manera exponencial⁴⁴ y con ella los espacios que habita. Es cada vez más frecuente que se encuentren animales salvajes y humanos con las consecuencias que son de imaginar, funestas para ambas especies. ¿Se pueden “gestionar” estos nuevos paisajes manteniendo la convivencia armoniosa, sin que unos y otros se

41 Cf. W. Cronon, «The Riddle of the Apostle Islands. How do you manage a wilderness full of human stories», *Orion*, 2003, p. 36-42.

42 Citado por C. y R. Larrère, *Penser et agir avec la nature. Une enquête philosophique*, p. 80.

43 *Ibid.*, p. 81.

44 Cf. D. Meadows, Denis Meadows y J. Randers, *Les limites à la croissance. Dans un monde fini*, Paris: Rue l'échiquier, 2012, p. 67-76 y M. Rubio, “El desafío demográfico. Superpoblación y supervivencias”, *Moralia*, 1994, p. 62-63.

vean afectados? Es poco probable; los animales serán, sin duda alguna, los primeros y más afectados. ¿No es el *pilotage* propuesto una manera más de dominar la naturaleza y colocar como prioridad las necesidades de los seres humanos?

Citando a los aborígenes de Tasmania —quienes decían que “Su naturaleza [la de los occidentales] es nuestra cultura” - se pretende, de buena fe, ciertamente, defender a los no-occidentales de las propuestas occidentales⁴⁵, de la *wilderness*. Concordamos con quienes manifiestan que el movimiento que respalda la *wilderness* genera dualismos. Hablar

Hablar de la naturaleza y del ser humano como si fueran dos realidades distintas es una equivocación. Sacar al ser humano de la naturaleza como si no fuera parte de ella es, igualmente, un grave desacierto. Los seres humanos son un elemento más de la naturaleza, al lado de árboles, flores y abejas... Ninguno está o debería estar por encima de los demás.

de la naturaleza y del ser humano como si fueran dos realidades distintas es una equivocación. Sacar al ser humano de la naturaleza como si no fuera parte de ella es, igualmente, un grave desacierto. Los seres humanos son un elemento más de la naturaleza, al lado de árboles, caballos, flores y abejas, cada uno, por supuesto, en el lugar que le corresponde y con las características que le son propias. Ninguno está o debería estar por encima de los demás. Este es, precisamente, el problema al que queremos hacer alusión. Con frecuencia se afirma que los humanos se han distanciado

⁴⁵ Esta noción es compleja y debe ser estudiada con detenimiento. Cf., por ejemplo, S. Latouche, *L'occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*. París: La Découverte, 1989.

y enajenado de la naturaleza. Pero, cuando decimos “seres humanos”, ¿de quiénes estamos hablando? ¿Europeos, africanos, asiáticos o americanos? ¿Todos sin distinguir? Es muy probable que los discursos ecológicos no tengan ningún sentido para los indígenas suramericanos de la amazonia o para muchas etnias africanas o latinoamericanas. El “ser humano” no existe, existen personas que habitan lugares concretos, que piensan y actúan de manera específica, en función de sus historias y sus culturas. Afirmamos que el ser humano y la naturaleza forman parte de una única realidad. Eso es correcto en la teoría, sin embargo, la mayoría de los seres humanos ya no se considera ni vive como si lo fuera. La naturaleza se visita, cuando el tiempo y las ocupaciones lo permiten. Ya no se vive en ella, como un miembro más. Existe, sin embargo, una porción importante de “seres humanos” que viven en armonía con e integrados a la naturaleza, espontáneamente, y otros tantos que, habitando en la ciudad, han optado por un modo de vida más “natural” o menos “artificial”.⁴⁶

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Volver la mirada a los fundamentos es más que necesario, en la coyuntura en la que nos encontramos es una urgencia: la historia debería ser maestra. Los yerros del pasado deberían ayudarnos a enmendar los errores en el presente con el fin de transitar por nuevos senderos y hacer camino al andar. Lamentablemente esto no siempre es así. El ser humano se empecina en rehacer la ruta ya recorrida, aunque esto signifique repetir los mismos errores.

46 Imposible no traer de nuevo a colación la diada “natural – artificial”.

La crisis ambiental ha despertado muchas reacciones que van desde la negación hasta la preocupación y, por supuesto, no se ha escapado a los fundamentalismos. Es importante tener lucidez y no olvidar que la realidad es compleja, como lo es también el ser humano. Esta complejidad es la que se encuentra al origen de juicios y valores diversos y esta diversidad no debe ser obviada. La pluralidad es una riqueza, pero no siempre es fácil de aceptar. La solución a los problemas ambientales – ¡si la hay! – pasará por el diálogo, por la aceptación de alternativas variadas y diferentes, por las propuestas locales, pequeñas, sencillas, no por decisiones universales. El cambio lo hacemos todos, uno a uno, en la confianza y el amor.

Bibliografía

- Achcar, G. “Maxime Rodinson: sur l'intégrisme islamique”, *Mouvements*, 2004, n^o 36, (6), p. 72-76.
- Afeissa, H.-S., *Ethique de l'environnement. Nature, valeur, respect*. París: Vrin, 2007.
- Bueno, G., “El fundamentalismo democrático. La democracia española a examen”, *Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídica*, 2010, n. 28; disponible en: <https://webs.ucm.es/info/nomadas/28/inigoungay.pdf>, consultada el 01/08/2018.
- Cronon, W., «The Riddle of the Apostle Islands. How do you manage a wilderness full of human stories? », *Orion*, 2003, p. 36-42.
- Degetau, J., “Fundamentalismo ecológico. La Iglesia ballenera de los últimos días”, *Metapolítica*, 2009, n. 65, p. 22-24.
- Diamond, J., *Efondrement*. París: Gallimard, 2006.
- Donadío Maggi de Gandolfi, M. C., “Ecología: el nuevo Dios verde”, *Vida y Ética*, 2011, año 12, n.1, p. 161-179.
- Eaton, H., *Introducing Ecofeminist Theologies*. London-New York: T & T Clark International, 2005.
- Ellul, J., *La technique ou l'enjeu du siècle*. París: Economica, 2008.
- Ellul, J., *Le système technicien*. París: Cherche midi, 2012.
- Ellul, J., *Penser globalement, agir localement. Chroniques journalistiques*. Cressé: Editions des regionalismes, 2009.
- Ellul, J., *Tbéologie et technique. Pour une éthique de la non-puissance*. Génova: Labor et Fides, 2014.
- Ferry, L., *Le Nouvel Ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*. París: Grasset & Fasquelle, 1992.
- Gebara, I., *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid: Trotta, 2000.
- Gómez-Pompa, A. y Kaus, A., «Taming the Wilderness Myth. Environmental policy and education are currently based on Western beliefs about nature rather than on reality», *BioScience*, 1992, vol. 42, n^o 4, p. 271-279.
- Katz, E., “The big lie: human restoration of nature”, *Research in Philosophy and Technology*, 1992, n^o 12, p. 390-397.
- Larrère, C. y R., *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*. París: Flammarion, 2009.

- Larrère, C. y R., *Penser et agir avec la nature. Une enquête philosophique*. París: La Découverte, 2015.
- Latouche, S., *L'occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*. París: La Découverte, 1989.
- Manzano, J., “Fundamentalismo”, en *Filosofía y Religión*, ponencia realizada en la Feria Internacional del libro, Guadalajara, 2006.
- Martínez Alier, J., *L'écologisme des pauvres. Une étude des conflits environnementaux dans le monde*. París: Les Petits matins, 2014.
- Meadows, D., Meadows, D. y Randers, J., *Les limites à la croissance. Dans un monde fini*. París: Rue l'échiquier, 2012, p. 67-76.
- Pascal, *Pensées*. París: Librería Rombaldi, 1943.
- Puleo, A. H., *Ecofeminismo. Para otro mundo posible*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2013.
- Radford Ruether, R., «Ecological Theology: Roots in Tradition, Liturgical and Ethical Practice for Today», *Dialog: A Journal of Theology*, 2003, Vol. 42, n° 3.
- Roqueplo, P., *Climats sous surveillance. Limites et conditions de l'expertise scientifique*. París: Economica, 1993.
- Rubio, M., “El desafío demográfico. Superpoblación y supervivencias”, *Moralía*, 1994, n° 17, p. 62-63.
- Welzer, H., *Les guerres du climat*. París: Gallimard, 2009.



Juan Carlos Valverde, Master en Teología Bíblica por el Instituto Católico de París, Francia. Doctor en Filosofía de la Religión por la Universidad de Estrasburgo, Francia. Docente e investigador de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional de Costa Rica. Miembro del Foro Interreligioso de Costa Rica.
juancavalcam@hotmail.com

Recibido: 24 de mayo de 2018
Aprobado: 17 de julio de 2018

