

UBINADAMU

Ubuntu-Pachamama
Strategic Think Tank

ÁFRICA, JUVENTUD. THINK TANK. ANÁLISIS.

Filosofar sobre los desafíos de nuestro tiempo: el problema ambiental y el conflicto libio



ENERO-FEBRERO 2022 N° VIII

[HTTPS://WWW.UBUNTUPACHAMAMASTATEGICTANK.COM/](https://www.ubuntupachamamastategictank.com/)

REVISTA JUVENIL UBINADAMU N.º VIII

ENERO-FEBRERO 2022

@Copyright Ubuntu Pachamama Strategic Think Tank.

28400 Collado Villalba, Madrid (España).

upsthinktank@gmail.com

<https://www.ubuntupachamamastrategicthinktank.com>

Si desea que publiquemos su artículo sobre África - cualquier tema-, por favor, envíenos un correo electrónico. La revista es gratuita y está a la disposición del público. Realizamos una publicación bimestral.

Puedes seguirnos a través de las redes sociales: Facebook, Twitter, LinkedIn y YouTube.



Laico. Apolítico. Rigor. Científico. Juventud.

Somos un Think Tank formado por jóvenes y diferente al resto en cuanto a las orientaciones y nuestra visión. Pensamos sobre África, con él y desde él. Independiente, visión estratégica y un laboratorio donde se fabrican las ideas innovadoras que persiguen el cambio estructural. UPSTT es un proyecto sin ánimo de lucro que persigue como único fin la divulgación de los temas africanos en el mundo hispanohablante. Con el fin de poder realizar una tarea coherente y guiándonos por los valores, hemos decidido ser una entidad independiente que no solicita una ayuda financiera a ninguna institución. Gracias por ser un fiel lector.

**FILOSOFAR SOBRE LOS DESAFÍOS DE NUESTRO
TIEMPO: EL PROBLEMA AMBIENTAL Y EL
CONFLICTO LIBIO**

MAURICE DIANAB SAMB

FILÓSOFO E INVESTIGADOR-DOCTORANDO,

**UNIVERSIDAD DE ALCALÁ / INSTITUTO GUTIÉRREZ MELLADO (UNED),
FUNDADOR UPSTI.**

CONTENIDO

ANÁLISIS FILOSÓFICO DEL CONFLICTO SOCIOPOLÍTICO EN LA LIBIA POS-GADAFI.....	5
SENTIDO DE LA INVESTIGACIÓN	7
CONCLUSIÓN Y OBSERVACIÓN CRÍTICA.....	9
LIBIA: MERCADO DE ESCLAVOS MODERNOS	17
DESTRUCCIÓN HUMANA DEL MEDIO AMBIENTE:.....	20
PROPUESTAS ÉTICO-FILOSÓFICAS	20
1.0 COSMOVISIONES	20
2.0 PRINCIPIOS MORALES	36
BIBLIOGRAFÍA.....	48

Análisis filosófico del conflicto sociopolítico en la Libia pos-Gadafi

Entre finales de 2007 e inicios de 2008, veíamos como una crisis económica que se había iniciado en Estados Unidos, y como consecuencia de la especulación financiera en los grandes centros de finanzas mundiales había irrumpido de una manera violenta y causando la pérdida del poder adquisitivo de muchas personas, sobre todo de la clase media y los jóvenes en la edad de incorporarse al mercado laboral. A raíz de esta situación, muchas personas perdieron sus empleos, casas y la seguridad material que habían conseguido por medio de unos arduos sacrificios. En un contexto de desesperación por la incertidumbre y la ausencia de políticas creíbles, sobre todo soluciones a favor de los más jóvenes -siendo ellos los que más sufrieron los despidos y la falta de oportunidades- y los políticos a nivel global siguiendo con la misma tendencia de indiferencia que les caracteriza, malgastando los recursos en una época de ajustes estructurales y situaciones socioeconómicas que ponían en cuestión la dignidad del hombre, la justicia social, las bases de nuestra convivencia común, etc., parecía que el destino había optado por promover una revolución al rango de las revolución americana (1775) y francesa (1789). En cada rincón a través del planeta, se podía observar cómo las distintas sociedades ponían en cuestión las medidas que fueron adoptadas; incluso en Estados Unidos, que parece ser el país más liberal y capitalista, los jóvenes gritaban “Occupy Wall Street”.



Figura 1: Tropas rebeldes en Libia (fuente: IOL Sudáfrica, 21 agosto 2011).

Mientras que en Europa -bajo el liderazgo de Angela Merkel- los dirigentes seguían debatiendo sobre las medidas a adoptar, sobre todo en una época en las que algunos países de la UE -Portugal, Grecia, España e Italia- estuvieron a punto de sucumbir por el difícil financiero que habían causado las transacciones irresponsables de los bancos; millones de familias vieron como sus ahorros y casas desaparecían de la noche a la mañana; mientras tanto, en el continente africano, algunos dirigentes se negaron a analizar el contexto social y seguían con sus prácticas de siempre. La crisis era global, por lo que,

había afectado a todas las economías locales. Aun así, en los países del Sur, los ricos seguían siendo ricos y los pobres cada vez más desgraciados y sin ninguna alternativa para obtener el pan cotidiano. Cualquier aire de protesta estaba prohibido por los regímenes autoritarios. Y como decía Miguel de Unamuno, la revolución siempre empieza por la necesidad de satisfacer el estómago, la desesperación social dio paso a la “recuperación” de la soberanía popular: muchas personas salieron a las calles a manifestar su ira. En el contexto español, dio paso al Movimiento 15-M (15 de mayo) que pasó semanas ocupando la Plaza Sol de Madrid, reivindicando unos cambios profundos a nivel social.

En medio de este contexto socioeconómico, algunos dirigentes aptaron por ignorar la voluntad popular y desarrollaron políticas que pretendían modificar las constituciones locales con el fin de acaparar el poder. Esto dio paso a una serie de revueltas juveniles en contra de los mandatos excesivos y las reformas ilegales de las constituciones: la dinámica del Tercer mandato. De ahí se dieron revueltas sociales que duraron semanas en Senegal, la juventud protestando en contra de Abdoulaye Wade; en Burkina Faso, poniendo fin a cerca de tres décadas del reinado de Blaise Compaoré, etc.

Mientras que el detonador en el Magreb empezó cuando un joven tunecino optó por suicidarse en el espacio público, denunciando así las injusticias que sufría y que, en sí, reflejaba la situación de los jóvenes a nivel nacional. Este hecho marcó el inicio de una revolución que amenazaba los intereses de los tiranos en los países norteafricanos. Primero tuvo que exiliarse Ben Ali, seguido por el derrocamiento de Hosni Mubarak en Egipto, las contestaciones sociales que obligaron al rey de Marruecos a plantear unas reformas institucionales; pero el caso más llamativo fue la postura del líder libio, Muamar el Gadafi, quien puso una resistencia y recurrió a las armas. Siendo la Libia de la época un país que estaba gobernado por un sistema tiránico y donde el mecanismo administrativo local estaba construido en base a los criterios tribales, cuando surgió el conflicto, aquellas comunidades que se sentían excluidas durante los cuarenta años de Gadafi, aprovecharon para armarse y resistir, gracias en parte, al apoyo que habían recibido de la OTAN. Mientras que los países de la OTAN buscaban eliminar al líder libio bajo el pretexto de una intervención humanitaria, olvidaron analizar el contexto sociológico del país. Por lo que, se repitieron los mismos errores que se habían dado en Irak y Afganistán con la intervención occidental. Con la muerte de Gadafi, liquidaron las instituciones y el país se convirtió en un *No man's land*, donde actores estatales y redes criminales se enfrentaban para preservar sus intereses económicos y geopolíticos.

Durante la época de Gadafi, Libia actuaba como un *tapón*, es decir, acogía a la mayoría de los migrantes africanos que querían llegar a Europa, ya que allí encontraban empleos y ciertas oportunidades. Además, por la influencia que ejercía el líder a nivel regional, no en sí por su carisma, sino por el poderío económico y las ayudas que brindaba a las instituciones africanas, contribuía a frenar los avances de los grupos terroristas. En cierta manera, Libia se había convertido en un instrumento útil para los intereses europeos, pero siguiendo la contradicción que define a los dirigentes europeos, Nicolas Sarkozy y sus amigos, invadieron el país. De ahí se fragmentó en dos “semi-estados” y generó una inestabilidad en el Sahel, ya que las armas del ejército habían pasado a manos de actores no estatales y redes criminales, sobre todo los grupos terroristas. Esto explica en parte, la complejidad de la situación yihadista en el Sahel actualmente.

Durante esta época, actores en distintos niveles daban a conocer sus opiniones y estrategias acerca de cómo resolver el conflicto libio. Muchos partían del ámbito del derecho, la política, la sociología, la geoestrategia, etc., y raramente se escuchaba a los filósofos interesarse por el tema. De ahí cuando cursaba los estudios diplomáticos en la Escuela Diplomática de España, decidí orientar mi investigación sobre el problema libio, pero analizándolo desde la filosofía kantiana, teniendo como objetivo, la paz perpetua; reflexionar desde la filosofía y ofrecer soluciones. Sentía que los dirigentes a nivel mundial buscaban instaurar una cultura más reaccionaria y menos crítica con el fin de desarrollar sus agendas regionales y globales, primero haciendo que la población no sea consciente de los intereses en juego. Partiendo de mi formación filosófica y una mirada crítica, dije que no, la filosofía tiene mucho que aportar y ha de ser valorizada. Por lo que, las próximas líneas recogen una breve introducción de aquel trabajo y las conclusiones acerca de la situación en Libia en aquella época. Argumento que tanto la OTAN como las instituciones africanas son responsables del caos que se había producido. Por una parte, la intervención la OTAN y, por otra, la no adopción de unas medidas coherentes de parte de las instituciones africanas, sobre todo la Unión Africana.



Figura 2: Asesinato del líder libio Muammar Gadafi (fuente: The Guardian, 23 octubre 2011. Fotógrafo: Esam Omran Al-Fetori/Reuters).

Sentido de la investigación

Cuando surgieron las protestas en el norte de África a finales de 2011, ninguno de los analistas políticos y menos los que estaban implicados en el ámbito de las relaciones internacionales podrían imaginar el desarrollo y el fin perseguido por dicho movimiento, es decir, los cambios de aire y de regímenes que pedían los ciudadanos de manera inesperada, sobre todo teniendo en cuenta que en esos países los regímenes tenían una tendencia opresora y una manera de actuar en contra la libertad democrática. Durante décadas, en el norte de África, la tendencia política giraba en torno a un liderazgo basado en el nacionalismo islámico, el socialismo-revolucionario (por ejemplo, Nasser en Egipto) y un panafricanismo heredado de los pensadores afro descendientes que

realizaron sus estudios en la Francia de los años 1930, por ejemplo, figuras como Leópolo Sédar Senghor, Aimé Césaire, Franz Fanón, Gotran Damas... más los que venían del mundo anglosajón, como Nkawe Nkrumah, Julius Nyerer, Nnamdi Azikiwe, etc. Desde la era de estos personajes de finales de los años 1960 hasta nuestros días, la tendencia en la zona fue siempre una de lucha, sea contra el colonizador o buscando cambiar el régimen local, legado a los nativos a través de la nueva forma de composición social-jerárquica mediante la construcción del Estado.

Sin embargo, frente a las grandes ambiciones que había para mejorar las sociedades africanas, la mala implementación de las políticas y naturaleza del Estado en unas sociedades con valores propias, se generó una era de confrontación permanente. Casi en toda África se vivieron disputas de todas las naturalezas posibles, llegando a ser así la Primavera Árabe la culminación de unos eventos que se venían anunciando mediante los distintos disfuncionamientos notados en las sociedades. De ahí cuando una simple manifestación popular en busca de la justicia terminó en una de las mayores protestas, es porque la naturaleza de los problemas, eran y siguen siendo graves. Pero más allá del episodio de la Primavera Árabe, el mensaje que nos dejó es que, la democracia sigue aún por darse en algunas partes del mundo; o podemos decir, ¿tiene sentido implementar la democracia (modelo griego-occidental) en unas áreas que tienen sus propios valores? Lo cierto es que, ni siquiera las protestas lograron responder a esta pregunta tan crucial, sino que nos dejaron unos episodios de lucha por la propia sobrevivencia del Estado. La misión de democratizar a las sociedades no occidentales ha fracasado, aun así, los actores siguen pensando en la universalización de los valores occidentales, de ahí las tensiones que presenciamos en Libia y gran parte del Magreb y África Subsahariana. Cada una de estas comunidades tiene sus propias realidades sociopolítica que han de analizadas.

Visto desde el contexto libio, tanto la sociedad local como internacional buscaban distanciarse de Gadafi, pero el error residía en el hecho de que, en su afán por eliminarle -cada una de las partes implicadas, siguiendo su propia agenda política, económica y geoestratégica- metieron al país en un laberinto que violan las propias normas del derecho internacional: la intervención militar como arma política. Creíamos que la comunidad internacional había aprendido de los errores cometidos en Irak, Afganistán, Vietnam... y que nunca más volviéramos a presenciar el unilateralismo o multilateralismo militar basado en la defensa de unos intereses en vez de seguir las voluntades últimas de las sociedades. Sin embargo, en Libia se desarrolló la lucha entre los fuertes y los débiles, que partía de un contexto de protesta local para justificar un proyecto de intervención internacional. Y tras estos episodios, lo que vemos es el caos y la falta de credibilidad por parte de las instituciones que deberían de garantizar el derecho y la paz mundial.

De ahí en vez de recriminar a las partes -pero también se les obliga a tomar sus responsabilidades-, se parte de Kant para intentar entender la importancia de la paz en nuestro mundo. Siguiendo las teorías del filósofo, y las argumentaciones posteriores de otros autores similares, veremos que solamente pueden funcionar adecuadamente los estados, si antes existen unos pactos sociales estables, acuerdos constitucionales que separan y posibilitan el buen funcionamiento de las instituciones que, a su vez, defienden la libertad y el estado de derecho. Viendo que no fue así en el norte de África, tanto que terminó por producir violencias trágicas, que a su vez llevaron a una situación de guerra y la instauración de grupos radicales, el terrorismo y el derrumbamiento de algunos

estados en la región -por ejemplo, Malí-, lo que podemos hacer a partir de ahora es reflexionar sobre la importancia del Estado en sí y el sentido del pacto social, porque sin esto, la historia de la Primavera Árabe seguirá siendo una mera protesta con unos objetivos inalcanzables. De hecho, alguien podría decir que es así, dado que, a pesar de la vitalidad de los distintos movimientos y las propuestas que fueron puestas en marcha, en la vida real, todo sigue igual o peor, como lo estamos viendo en Libia; la violación de los derechos en Argelia y la transformación del poder democrático en autocrático en Egipto.

Quizás el único país que supo dar un nuevo rumbo tras los acontecimientos fue Túnez, mediante la instauración de un nuevo parlamento y una nueva constitución consensuada por todas las partes. Aun así, siguiendo los nuevos acontecimientos en el país, estamos percibiendo un intento de regresar al viejo sistema: el autoritarismo. Parece que todos los dirigentes africanos tienen un conflicto con la democracia. Utilizan los conceptos democráticos para acceder al poder, pero una vez en las instituciones, siguen las tácticas de Hitler: autoritario, el culto al líder, violación de las libertades, encarcelamiento de los opositores, etc. Túnez fue un modelo, pero los hechos recientes parecen indicar que la Primavera Árabe no ha servido para nada.

El hecho de partir de Kant y la filosofía política para entender la situación libia, es para evitar el error de repetir la narración de los hechos de una manera muy simplista; primero, porque existe mucha literatura sobre el tema y, en segundo, lo que se intenta es analizar si realmente podemos volver a fiarnos del sentido del Estado tal y como lo concebimos hoy en día. Decimos esto porque, desgraciadamente, el Estado -pensado por los Ilustrados- que debería de ser el centro del encuentro y la definición de la voluntad común, se ha transformado en motivo de disputa política y militar, no solamente en Libia, también en gran parte del mundo. De hecho, partiendo de la paz perpetua kantiana, hemos de decir que, la única tarea en la que debe inmiscuirse el Estado y las instituciones ha de ser la búsqueda de la paz, porque sin esto, es difícil hablar de derecho internacional, derechos humanos, la justicia, la globalización, el progreso, tarea diplomática, etc. Es una obligación con la que tienen que cumplir todas las partes que forman la humanidad o la comunidad internacional. El fin primario de cualquier Estado es la garantía de la paz (Hobbes y Locke), también evitar a guerra y la defensa de los intereses opuestos e individuales.

Conclusión y observación crítica

Cuando Kant se puso a escribir su obra la *Paz Perpetua* era por la necesidad de dar a conocer su postura con relación a un contexto bélico interestatal en el que vivía, es decir, las constantes luchas entre los príncipes-estados para dominarse mutuamente, pero de lo que no sabía era que sus ideas llegarían a ser una referencia para la paz mundial. Sin embargo, lejos de realizarse como soñaría Kant, la realidad política de los últimos siglos ha mostrado que todavía los hombres siguen sin desear una paz eterna entre ellos, más bien el conflicto es un producto de sus ambiciones políticas, sobre todo ahora que la economía global depende de los recursos naturales y explica en parte las disputas geopolíticas. Estos tipos de ideologías motivaron la aparición de dos guerras mundiales, genocidios, limpiezas étnicas, discriminaciones en sus distintas formas, etc. Pero tras todo

esto, vino la modernidad y las sociedades se pusieron a formular nuevas teorías para vivir en paz y colaborar entre sí. Lejos de ser una utopía, se intentó materializar mediante algunas instituciones internacionales que trabajan para la cooperación y la paz entre las sociedades. Sin embargo, siguiendo el afán que tienen algunos actores para controlar la narrativa y el poder (cf. Foucault, 2008; Deleuze, 2006), sobre todo los del norte, frente a los del sur, por el dominio de la tecnología y la industria que posibilita el avance en todos los campos, se ve que la paz que se busca sigue estando muy lejos. ¡Quizás inalcanzable!

“Los diferentes “controlatorios” son variantes inseparables que constituyen un sistema de geometría variable cuyo lenguaje es numérico (lo que no siempre significa que sea binario). Los encierros son moldes o moldeados diferentes, mientras que los controles constituyen una modulación, como una suerte de moldeado autodeformante que cambia constantemente y a cada instante, como un tamiz cuya malla varía en cada punto” (Deleuze, 1990: 228).

Como diría Foucault (2005/2007), nuestra época está sometida al control de las instituciones financieras y políticas que determinan el destino de la sociedad. De ahí la adopción de una vida alternativa se convierte en fuente de conflicto con el poder. En este sentido, las revoluciones en norte de África fueron un intento por recuperar la legitimidad popular y la libertad del individuo frente a los mecanismos dominantes. Desde la llegada de las instituciones occidentales en el seno de las comunidades africanas, la política y la economía han venido alterar la armonía que existía anteriormente y las estructuras sociales pasaron a ser categorizadas, que, a su vez, reposan en una violencia estructural que favorece una minoría. Por lo que, las denuncias de Marx, Deleuze y Guattari (1972/1980), etc., siguen siendo válidas en el contexto de la Primavera Árabe: una lucha de clase y resistencia frente al control. Además, haciendo un paralelismo entre la época de Marx y el contexto socioeconómico actual de la región, podemos opinar como Gareth Stedman Jones (2017: 401-402) que: “Lo extraordinario de *Das Kapital* es que ofrece una imagen todavía incomparable del dinamismo del capitalismo y su transformación de las sociedades a escala global. Incorporaba firmemente conceptos como mercancía y capital en el léxico. Y destaca algunas de las vulnerabilidades del capitalismo, incluida su perturbación inquietante de estados y sistemas políticos. [...] *Si Das Kapital* ha surgido ahora como uno de los grandes hitos del pensamiento del siglo XIX, es [porque conecta] el análisis crítico de la economía de su tiempo con sus raíces históricas. Al hacerlo, inauguró un debate sobre la mejor manera de reformar o transformar la política y las relaciones sociales, que ha continuado desde entonces”.

“...La imagen, idea o el tema-programa de una sociedad en la que haya una optimización de los sistemas de diferencia, en la que se deje el campo libre a los procesos oscilatorios, en la que se conceda tolerancia a los individuos y las prácticas minoritarias, en la que haya una acción no sobre los participantes del juego, sino sobre las reglas del juego, y, para terminar, en la que haya una intervención que no sea del tipo de la sujeción interna de los individuos, sino de tipo ambiental. Por otro lado, en las sociedades de control nada quedaría por fuera del mercado...” (Foucault, 2007: 302-303).

“El sistema capitalista penetra mucho más profundamente en nuestra existencia. Tal como se instauró en el siglo XIX, este régimen se vio obligado a elaborar un conjunto de técnicas políticas, técnicas de poder, por las que el hombre se encuentra ligado al trabajo, por las que el cuerpo y el tiempo de los hombres se convierten en tiempo de trabajo y fuerza de trabajo que pueden ser efectivamente utilizados para transformarse en plusganancia. Pero para que haya plusganancia es preciso que haya subpoder, es preciso que en la existencia humana se haya establecido una trama de poder político microscópico, capilar, capaz de fijar a los hombres al aparato de producción, haciendo de ellos agentes productivos, trabajadores” (Foucault, 2005: 146-147).

Durante el siglo veinte se dieron más conflictos que anteriormente, sobre todo en África y América Latina, como consecuencia de la Guerra Fría, cuando los dos bloques (OTAN y la URSS) desarrollaban sus rivalidades armando a bandos opuestos en un mismo territorio. De ahí las inestabilidades, estados fallidos, muerte de líderes democráticamente elegidos por sus pueblos, exilios forzados, etc. Desde entonces, muchos tratados y acuerdos de paz fueron firmados, pero en la realidad, con frecuencia presenciamos conflictos bélicos e intervenciones militares de toda índole. Aun así, pudimos escuchar los “falsos” argumentos a favor del intervencionismo y la lucha contra el mal que fueron ofrecidos por la administración George Bush (hijo) para intervenir en Afganistán e Irak, y los intentos en Siria y Yemen (Arabia Saudita), por puros intereses geoestratégicos y económicos.

La lucha sigue dándose con pasos gigantescos, dejando así en evidencia la “doble moral” de la comunidad internacional. Las instituciones que deberían de luchar por la paz son las mismas que la promueven, porque solamente buscan defender los intereses en vez de la coherencia y el respeto de los textos jurídicos firmados por todos los estados miembros. El peso de la finanza en el funcionamiento de los organismos ha derrumbado los ideales y las obligaciones morales con la humanidad que deberían de perseguir. Desafortunadamente, desde el derrumbamiento de los Estados-nación, y el constante crecimiento del poder económico, la credibilidad de la política ya se pone en cuestión: ¡en todas partes! Frente a esto, pido la adopción de una “política femenina”, es decir, la adopción de las cualidades femeninas (cariño, amor, respeto... frente al tradicional dominio masculino-patriarcal) en la política para la garantía del bienestar, pero el *statu quo* sigue en pie.

Dicho esto, en el contexto libio, podemos estar aquí echando las culpas los unos a los otros, pero dado que los hechos ya se han producido, ya no vale la pena estar condenando ni favoreciendo la retórica de acusación y una postura defensiva, sino obligar a los que deben de tomar las decisiones a cumplir con su responsabilidad. Estamos en una era donde todos los países -por la naturaleza del mercado y la interdependencia- están obligados a cooperar en todos los ámbitos, sobre todo a nivel militar para terminar con la inestabilidad terrorista, las bandas que trafican con las vidas humanas y la transacción ilícita (cf. Dye, 1992; Frohock, 1979; Zárate, 2014) e implementar políticas capaces de sacar a sus poblaciones de la miseria y la migración forzosa hacia Europa.

“Las políticas públicas reflejan no sólo los valores más importantes de una sociedad, sino que también el conflicto entre valores. Las políticas dejan de

manifiesto a cuál de los muchos diferentes valores, se le asigna la más alta prioridad en una determinada decisión” (Kraft y Furlong, 2006).

“...las políticas estatales (o públicas) en nuestra definición la concebimos como un conjunto de acciones u omisiones que manifiestan una determinada modalidad de intervención del Estado en relación con una cuestión que concita la atención, interés o movilización de otros actores de la sociedad civil” (Oszlak y O'Donnell, 1981).

En otros términos, Libia nos obliga a actuar no para sentenciar a las partes, sino la urgente búsqueda de acuerdos, porque no solamente beneficiará al país, también permitirá la estabilidad de los países vecinos, la propia Unión Europea que lucha contra la migración ilegal. Dicho esto, me parece discutible las políticas de la UE cuando es ella misma la que crea las condiciones que obliga el movimiento de las masas hacia sus fronteras. No se puede luchar contra la migración destruyendo a los estados que funcionan como tapón. Nadie está a favor de las políticas que desarrollaba Gadafi, pero la intervención liderada por Francia en su día no buscaba salvar a la población contra las amenazas del “dictador”, más la recuperación de unos intereses económicos que venían del petróleo libio. De haber estado funcionando las instituciones internacionales, se condenaría dicha postura, pero se crea el fuego, y cuando quema a los que lo encendieron, ellos mismos salen gritando. Así no puede funcionar ni funcionará alguna vez el proyecto de la paz que se busca. Menos mal que la administración Obama reconoció su error en Libia, pero eso no es suficiente.

El hecho de posicionarse a favor de un bando u otro no hace más que avivar la tensión y producir más desacuerdos. Libia no necesita armas, sino el consenso por parte de todos los actores para restaurar la dignidad del país. El fracaso del bloque occidental ha dado paso a la influencia turca en la situación. A lo largo de las décadas, para defender sus intereses económicos, la búsqueda de los recursos energéticos y el posicionamiento geoestratégico, Occidente alimentó una serie de tensiones amorales fuera de sus fronteras, pero raramente supo ofrecer propuestas coherentes a estos problemas (Chomsky, 2003/2005/2013/2014). De ahí actores como China, Rusia, Turquía, etc., además de rechazar sus políticas y el unilateralismo, están ocupando el espacio que antes estaba bajo su dominio. No solamente afecta el curso geopolítico, también la dinámica económica en los países del Norte y la aparición de voces que reclaman la reformulación de las bases de las Relaciones Internacionales. Mientras que el mundo se mueve hacia el este y los africanos reclaman mayor presencia en las esferas internacionales (cf. El-Ayouty y Brooks, 1974; Panke, 2019; Lavelle, 2002/2005; Oloo, 2016), los países de la OTAN siguen pensando en el intervencionismo. Es una política caduca que no ofrece ninguna alternativa, sino la resistencia de parte de los demás actores, y la intervención de Rusia en Ucrania es un claro ejemplo. De igual manera, los juegos entre las potencias no favorecen la estabilidad de Libia (cf. Di Rico, 2018; Herráez, 2018).

Reconociendo el lamentable fallo de la Naciones Unidas en el genocidio de Ruanda (1994), también hoy podemos criticar a la Unión Africana por ser una institución inútil, su influencia política y diplomática a la hora de resolver los conflictos africanos es muy pobre. Cuando los países occidentales buscaban acuerdos para justificar la intervención en Libia, ellos -los dirigentes africanos- miraron hacia otro lado, unos por el temor de perder los favores que recibían de Libia, y otros, por miedo a ser “castigados” por los que

ofrecen la ayuda al desarrollo. Sin importar cuáles fueron los argumentos, su postura fue lamentable, y, de hecho, contribuyó en lo que se ha transformado hoy Libia, el norte de Malí y la inestabilidad en el Sahel.

Menos puedo decir del mundo árabe, quienes desde el principio adoptaron una postura ambigua, sobre todo por la lucha de poder que existe entre los dirigentes del golfo, o los que veían a Gadafi como una amenaza y un “loco” que había que derrumbar para seguir con sus intereses geoestratégicos. En este caso, me refiero a la postura de Egipto de Abdelfatah Al-Sisi, Arabia Saudita, etc., que no solamente se posicionaron a favor de la intervención, sino que llevaban una temporada enfrentándose al líder libio por como éste los tildaba de ser cooperadores de Occidente en la degradación del mundo árabe. Sin querer defender a Gadafi, sus hechos le han dado la razón. Hoy, Arabia Saudita juega el doble juego en cuanto al tema de Palestina, ¿por qué? Solamente ellos lo saben, pero partiendo de la coherencia y la lógica política, argumento como Chomsky (2015) que, lo que se necesita es la creación de dos estados independientes y reconocidos a nivel internacional para terminar con la vieja disputa. Además, la solución está en manos de Estados Unidos. El momento en el que hay un dirigente capaz de actuar sin tomar en cuenta la presión de los lobbies proisraelís, creo que tendremos una solución.

Sin entrar a valorar los conflictos motivados por los distintos intereses que desarrollaron los países en su día, lo que urge decir es que, la situación libia no puede seguir ni es aceptable. De ahí se recomienda la implicación de todos los organismos en la búsqueda de la paz y la reconstrucción del Estado, de lo contrario, el contagio en los países vecinos, sobre todo en el Sahel puede ser catastrófico. A pesar de la presencia de tropas internacionales y el G5-Sahel en la región, Libia es un terreno cotizable para el islam radical, el surgimiento de la esclavitud y la violación de los derechos humanos, sobre todo, los derechos de los migrantes que desean moverse al norte. Los fallidos discursos y encuentros bilaterales y multilaterales del año 2011 deberían de obligar a los dirigentes, en este caso, a los africanos, al ser ellos los que más sufren los efectos de la tragedia en Libia, a implicar a la comunidad internacional en la búsqueda de soluciones duraderas y coherentes.

Entre otras cosas, Libia necesita una transición democrática (si es posible, como la sudafricana, donde lo que se buscó fue la reconciliación por encima de la venganza de una etnia sobre otra) y la unión de los dos gobiernos, mediante el diálogo franco y sin pretensiones irrealizables por ninguna de las partes. Por ello, haría falta la celebración de unas elecciones libres y democráticas, pero primero buscando el cese de los conflictos mediante un gobierno de reconciliación nacional que tendría el apoyo de la comunidad internacional. En este sentido, a pesar de las ambigüedades que suelen definir a los países árabes, creo que la postura adoptada por los Emiratos Árabe Unidos por vía de su Ministro de Estado para Asuntos Exteriores, Anwar Gargash, es una vía aceptable, pero hace falta la voluntad política de todas las partes para su materialización:

“La solución a la actual crisis de Libia es bastante clara: la inmediata reducción y el retorno del proceso bajo los auspicios de la ONU, que conducirá a elecciones pacíficas y creíbles. Lamentablemente, las milicias extremistas en Trípoli descarrillaron el acuerdo en un intento por controlar el futuro del país. Los grupos islamistas y yihadistas unieron fuerzas para apoyar a Sarraj, lo que plantea la

cuestión, como dijo recientemente Jean-Yves Le Drian sobre la “ambigüedad que ciertos grupos vinculados al islamismo político tienen con los grupos yihadistas” [...] El interés principal es la estabilidad y la transición ordenada. Sin eso, todo lo demás (crecimiento económico, tolerancia religiosa, mejor gobierno) no puede ocurrir” (Anwar Gargash, “Nuestra solución para Libia”, *Atalayar*, Núm., 14. Año 2019. p. 24. (Artículo publicado en el periódico *Le Journal du Dimanche*).

Por otro lado, creo firmemente que no habrá paz en Libia sin unas políticas estables y realizables, tanto por parte de la UE como de la Unión Africana, que sean capaces de derrotar a DAESH y los grupos terroristas, porque de no ser así, el Sahel se convertirá en un terreno muy peligroso, tanto social como políticamente en los próximos años, sobre todo si se toma en cuenta la naturaleza de los estados y la miseria de la población que explotan estos grupos para armar sus movimientos, puede ser una bomba peligrosa, más los efectos de la demografía juvenil sin perspectivas de futuro. De ahí es urgente solucionar el tema libio y el conflicto en el norte de Malí. Creo que el Sahel G5 lo está intentando, pero faltan por darse políticas aptas y capaces de edificar un Estado moderno, libre y democrático en su sentido pleno. Quitar a un dirigente para meter a otro en función de unos ideales o intereses no favorece ni dará una solución duradera. Los países del norte de África necesitan la implementación de un estado republicano en su verdadero término, que es la separación entre la religión-clan-tribu y la política. Eso sí, cada sociedad ha de construir sus instituciones en base a sus realidades sociológica e históricas, de lo contrario el Estado seguirá siendo un mecanismo ajeno a las realidades de las personas y en ese caso, no podrá darse una paz definitiva.

Finalmente, podemos hablar de paz y negociaciones, pero mientras no haya una remodelación del ejército local como una prioridad, tarde o temprano, volverán a surgir los viejos demonios de las décadas anteriores: los golpes de estados, porque tras un conflicto donde los sujetos que forman dicha institución militar se posicionan según su origen tribal, religiosa, etc., el hecho de sentirse excluidos por cualquier motivo podría llevar al resurgimiento de las manifestaciones de nuevo. Por eso, lo veo importante la reestructuración del ejército libio, como una de las condiciones imperativas de las negociaciones entre las partes. Sin unas instituciones aconfesionales y republicanas no puede haber una estabilidad. Desgraciadamente, la *tribalización* de las instituciones y la exclusión de unos subgrupos representa un factor de inestabilidad en el continente africano, y Libia no es una excepción.

Por otro lado, el desgobierno que vive Libia es algo que todos los dirigentes de la región han de aprender para evitar los contagios en sus países, porque, por un lado, al no tener instituciones sólidas capaces de garantizar la paz y la justicia social, lo mejor es evitar las situaciones que pueden llevar a la guerra civil. Sé que puede parecer una utopía, conociendo el afán de los dirigentes africanos por quedarse en el poder sin importarles el sufrimiento que luego causarán a sus pueblos. El desgobierno es uno de los factores claves que motiva la migración forzosa hacia los estados vecinos y Europa, pero como este trabajo trata sobre Libia, en lo que tiene que ver con la situación de los migrantes en dicho país, bajo condiciones inhumanas, no hay más responsables que los propios dirigentes africanos que han fallado en su misión. La juventud del continente sigue creciendo en números, debido a factores sociológicas, culturales y económicos, pero las políticas públicas no acompañan, peor aún, son estas mismas políticas las que obligaron la

aparición de la Primavera Árabe en su día. Tras todos estos años, dudo que los gobernantes hayan aprendido algo de los eventos, porque la juventud sigue viviendo las mismas situaciones trágicas que denunciaban. Esto me lleva a considerar que, no vale la pena seguir haciendo revoluciones mientras los mecanismos que deberían de acompañar no se estén dando ni los gobernantes están actuando para su realización. De ahí la violencia silenciosa que se está germinando cotidianamente y existen mayores probabilidades de que vuelvan a aparecer.

Contrario a los que siempre critican las políticas migratorias de Italia (y la EU en general), sobre todo con la era de Matteo Salvini, -a pesar de verlas como inhumanas- para mí, los principales responsables son los dirigentes africanos que dejan en la incertidumbre a sus ciudadanos. Peor ha sido la postura de la Unión Africana. Durante todo el período del conflicto libio, en Malí, Sudán, República Centro África, etc., no se armaron de valor para tomar las decisiones aptas, sino siempre están esperando recibir las orientaciones que vienen de fuera del continente. La idea de esperar a que un bombero venga de fuera para apagar el fuego que hemos causado no puede seguir. Las instituciones africanas han de madurar y aprender a tomar sus responsabilidades, sea empezando con su propia financiación y autodefensa ante los peligros y las amenazas modernas. Mientras los demás organismos regionales mundiales están adoptando planes estratégicos para erradicar la pobreza en sus zonas, la inclusión social y el progreso económico, en África, la disputa de siempre es política y quién ocupará no sé qué cargo, incluso si no tiene el mérito ni la formación adecuada. ¿Tienen que pagar los pobres ciudadanos las consecuencias de sus ambiciones! ¿Vale la pena hablar de independencia y soberanía nacional?

¡África necesita una verdadera revolución! No en sí recurriendo a las armas, sino una formación de calidad, la cultura de la transparencia y la rendición de cuentas, la observación de las leyes, la no personificación de las instituciones, etc., de lo contrario, seguirán produciéndose violencias. Eso sí, hay una parte de responsabilidad de la comunidad internacional porque dictan a los gobernantes africanos unas políticas que no concuerdan con la realidad local; son cómplices de aquellas multinacionales que destruyen los medios de vida de la población local; los países del norte apoyan a sus empresas a empobrecer las poblaciones del sur, mientras tanto, ofrecen discursos morales que contradicen sus propios valores, sobre todo en cuanto a la lucha contra la corrupción. Es cierto que existe la corrupción en África, pero ¿quiénes son los que corrompen y dónde va parado el dinero? Raramente se habla de este problema, pero contribuye a alimentar las dificultades a nivel local. Los africanos por sí solos no pueden terminar con los conflictos, también los países desarrollados necesitan evaluar sus políticas exteriores. Es un deber moral hacia ellos mismos y los africanos.

Libia sigue allí visible ante nuestros ojos, ¿quién será el siguiente? Quizás es una pregunta que deberíamos de hacer desde hace mucho tiempo, pero nuestros dirigentes pasaron el tiempo a escribir recomendaciones mientras los civiles sufrían las consecuencias de una guerra civil que no habían empezado. De vez en cuando, salen gritando, o intentando echar la culpa a la OTAN por su intervención, como la que está creando la inestabilidad en la región. Sin duda, tiene parte de responsabilidad, pero desde el inicio de las revoluciones árabes y las protestas de los jóvenes en países como Senegal, Burkina Faso, Congo, etc., ninguno de los dirigentes ni las instituciones africanas han realizado los pasos necesarios para tener en cuenta la relación entre pobreza y violencia; falta de recursos y

la dignidad y la guerra, dado que, ante la miseria que viven algunos, su única solución es unirse a los grupos de crimen organizado, el terrorismo o los contrabandos, sobre todo si viven en territorios donde apenas existe la frontera ni se nota la presencia del estado; o son tratados como ciudadanos de segunda clase en su propia patria. De ahí a pesar de ser muy “crítico” con las posturas africanas tomadas en el caso libio y otros similares, por lo menos reconozco los esfuerzos que se hicieron desde la UA para abogar por la paz, el diálogo y el fin de la violencia en Libia. También las iniciativas tomadas (negociación con las Partes y envío de tropas regionales) por la CEDEAO en Gambia en 2016 para evitar los conflictos poselectorales entre el bando del anterior presidente Yahya Jammeh, y el nuevo, Adama Barrow.

Es decir, en el año 2011, en Mauritania, la UA abogaba por una coordinación que llevara a la paz; en junio del mismo año, ante el Consejo de Seguridad, hablaron de resolver el conflicto libio y un alto el fuego para realizar un proceso político inclusivo mediante una concesión mutua entre las partes enfrentadas; también en julio de 2011, en Guinea Ecuatorial, la UA rechazaba la violencia y la guerra como soluciones, sino ha de ser política y el rechazo de la extradición que el Corte Penal había lanzado contra Gadafi. Según ellos, era discriminatoria, dado que únicamente se juzgan a los dirigentes africanos cuando existen líderes mundiales que habían cometido actos más graves, pero nunca se llegaron a preocupar por su suerte. A raíz de esto, se pusieron a favor de Gadafi, pero el fondo de la cuestión es que, se podría afirmar que el naciente organismo africano (UA) fue un “objeto” del líder libio dado que financiaba gran parte de los proyectos, y como tal, la mayoría de los dirigentes no lo tuvieron claro. Cabe recordar, durante décadas, Gadafi financiaba la mayoría de los proyectos panafricanistas y los movimientos de lucha en el continente, incluso en la liberación de Mandela en Sud África.

Debido al peso económico que tenía Libia en la UA, no cabría esperar que el resto de los dirigentes africanos le dieran la espalda. Tampoco fue por un amor hacia Gadafi, sino por los intereses económicos; porque la mayoría de los países contraían deudas con Libia y querían preservar las inversiones libias en sus estados. Pero en esta misma reunión del año 2011, la postura de la UA venía a negar la financiación de los rebeldes que los países occidentales proponían, terminar con las luchas antes de reconocer a los rebeldes y realizar un proceso de paz inclusivo. En este sentido, para el anterior presidente sudafricano, Thabo Mbeki (en una conferencia en abril de 2019 en El Cairo), sobre la cuestión libia (cf. Beresford, 2015), consideraba el hecho de que el general Hafter recurriera a las armas no era la solución, sino aceptando llevar a la mesa de diálogo a todas las partes para discutir sobre la realidad de su país.

Dicho lo anterior, considero que Libia solamente podrá llegar a una verdadera paz mediante la autodeterminación, es decir, que sean los propios libios los que decidan tomar las riendas de su destino nacional, sin excluir a nadie por su etnia-tribu. Los actores internacionales han de priorizar la paz y la reconstrucción de la nación antes que su búsqueda de mercados e intereses, ayudando a los libios a reconciliarse como fue en el caso de Sudáfrica tras el régimen Apartheid. Por otro lado, el unilateralismo internacional no puede seguir en los temas africanos, es decir, el mundo occidental no puede seguir dictando las directrices que debe tomar el continente. Ha de aprender a escuchar la voz de África, porque de nada sirve crear planes y orientaciones para una comunidad sin implicarla en las decisiones que la concierne. Europa-Estado Unidos deben de aprender

que los tiempos han cambiado, eso de ir ocupando los territorios extranjeros no puede seguir ni los beneficia; cabe tener en cuenta el creciente sentimiento antioccidental desde los episodios de Libia, Irak, Afganistán, etc. ¡El demonio de Europa son sus malas políticas exteriores desfasadas! El mal de África lo germina sus dirigentes. Pero en ambos lados, se sigue viendo al “otro” como el enemigo cuando los verdaderos problemas nacen desde el interior.

También incumbe a los propios africanos madurar política y económicamente. Esto implicaría romper con los viejos mitos y las tradicionales políticas maquiavélicas, por ejemplo, la famosa *France-Afrique* (cf. Bayart, 1990; Doumoulin, 1997; Smith y Glaser, 2005; Hugon, 2007; Banégas et.al., 2007; Beti, 2020) que han retrasado el progreso del continente. Por un lado, el federalismo tan soñado por Cheikh Anta Diop debe materializarse. No sirve para nada que más de cincuenta estados vayan a los organismos pidiendo cosas similares cuando podrían organizarse y hablar con una única voz. Así se defienden mejor los intereses del continente. Todos los demás bloques regionales-continenciales se están juntando en realidades políticas federativas porque saben que es la única manera de sobrevivir ante el peso de las multinacionales que no conocen fronteras y la guerra económica entre las potencias. En cambio, en África, los estados compiten entre sí, lo que perjudica a todos, cuando la cooperación los podría ayudar a equilibrar la balanza económica, mejorar sus políticas de defensa y transformación social.

De ahí concluyo, afirmando que la intervención militar no es la solución, sino la creación de mejores condiciones para la población. Es la responsabilidad de todos los dirigentes evitar que haya más situaciones como las que hay en Libia, tanto para su propia sobrevivencia política como para la estabilidad del continente. De lo contrario, estarían abriendo más puertas y bases a los grupos extremistas que están mejor preparados y financiados que la mayoría de los ejércitos en la región. Basta de muchas conferencias y resoluciones, es tiempo de actuar para instaurar a instituciones libres y creíbles, capaces de garantizar el estado de derecho, la justicia y el progreso inclusivo. La solución al problema no puede ser exclusivamente militar, más bien holística, es decir, tomar en cuenta todas aquellas dimensiones que pueden contribuir a regular la situación.

Siguiendo a Unamuno que consideraba al ejercicio filosófico como una tarea poética, sobre todo, llegando a ver a la Ética de Spinoza como la expresión máxima de la poesía, también quiero terminar este trabajo mostrando mi rechazo a la violencia en Libia, no como una mera crítica, sino como la expresión de mi convicción en contra de la guerra. De la misma manera que el poeta canta y revela lo íntimo de sí a través de los versos, aquí dejo mi postura sobre la situación libia; una preocupación personal que me ha motivado a embarcar esta tarea. Mi poesía es mi arma política y la voz de los sin voz.

LIBIA: MERCADO DE ESCLAVOS MODERNOS

Cuando el alma seguía enferma,
Encarcelado por el odio,
Manipulado y torturado por el viejo demonio,

Llegó la mala noticia: ¡esclavitud moderna!

Libia: pasaste de ser un ejemplo
A prostituirse por la plata del malo.
Eres la vergüenza, la prohibida plaza,
La traidora y la cambiante bruja
Que mastica huesos negros de la vieja raza.
¿Por qué? ¿la supuesta piel blanca? Sonríes, y con la navaja
El cordero agonizante extirpas; el sacrificio realizaste
Con la sangre y el sudor de los que siempre odiaste. ¡Mentiste!

Aparentabas ser el paraíso y el consuelo
De un pueblo sufriente,
Ay, Libia: ¿mercado de esclavos?
Fabricas el odio,
Judas que se vendió al otro, negando los votos sellados.
¿Qué te prometieron los europeos? ¿Contrato para la muerte?
¿Restaurar la barbarie, la esclavitud y la vieja mentira?
¡Vieja que no aprendió la virtud!

Pensé que habías muerto,
Cicatrices buscábamos esconder,
Aprender a no ser más el eterno luto,
De pronto, oí que te convertiste en el nuevo mercader.
¿Te odio? ¿Me vengo? ¿Te recrimino?
Sí, reconozco tu odio infinito. ¡Cruel destino!

Venganza, siento ganas de venganza.
¡Ay lloro, lloro porque no lo quiero ver,
Las penas del abuelo oí,

¿quién me dijo que la iba oír?! Ayer,
Pensé que no volvería; ¡Esclavitud!
¡Ay esclavitud, ay me perturba!
¡Ya basta, ya basta!

¿A quién culpo? ¿El racista o el indiferente?
¿Dónde están los Estados africanos?
¿Dónde? ¿Vendiendo a sus hijos? ¡Casa de muerte!
¿Continente condenado o maldecido? ¡Mala suerte!
Aprendí en los trucados libros, imaginé golpes y latigazos,
Pensé que no volvería; llegó la mala noticia: ¡Esclavitud!

¡Dios, Dios no! ¿Qué hemos hecho? ¿Qué?
¿Es Libia el principio? ¡No, no, no, no, no!
¿Resucitó Goreé? ¿Quién la ha resucitado?
¡Esclavitud, Libia se ha ofrecido como el podrido mercado!
¡La desesperada juventud venden como una caducada lata!
No puedo, no puedo; ¡pensarlo me mata!
Ya no perdono, ¡nunca más!
Otra vez esclavitud, no; ¿llegó la vergüenza? Que nos oigan: ¡jamás!
Esclavitud, ¿dónde? ¿Libia? ¿Por qué Libia?
¡Luchemos en contra de la mafia! ¿Esclavitud en nuestros días?

Maurice Dianab Samb, (escrito en Oviedo, marzo de 2018.).

DESTRUCCIÓN HUMANA DEL MEDIO AMBIENTE:

PROPUESTAS ÉTICO-FILOSÓFICAS

1.0 COSMOVISIONES

Hablar del tema ambiental desde la cosmovisión (*Weltanschauung*) (Dilthey, 1914) o Cosmos en la tradición griega para referirse al orden, belleza y armonía, significa realizar una tarea que pretende entender las creencias y opiniones que definen la idea del mundo que desarrolla una sociedad, y en este caso, el sentido de la naturaleza (la ecología) en el conjunto de las creencias de una comunidad determinada. En este sentido, Aristóteles (*Metafísica* y *La Física*) presenta una visión organicista del universo dividido en dos modelos: geocéntrico y heterogéneo, y ambas posturas definen a un universo con partes y finalidad propia. Desde los tiempos presocráticos hasta la época moderna, se hablaba de que la naturaleza constituye una realidad ordenada, pero en cuanto a la causa de este orden, los filósofos ofrecieron dos respuestas: postura teleológica que concibe a la naturaleza como el resultado de un diseño previo hecho por un creador y en el que cada elemento desempeña una función concreta (*telos*), y la tesis mecanicista que veía a la naturaleza como una máquina. Por lo que, partiendo de esta postura científica, se percibe a la cosmovisión como una concepción general de la realidad. Y sin importar las distintas formulaciones (cosmovisiones míticas, científicas, Aristotélica-Plotemática, la visión heliocéntrica y la física moderna, el relativismo de Einstein, etc.) que fueron realizadas, todas ellas pretenden ofrecer una respuesta sobre el sentido de la naturaleza (el universo) (cf. Kragh, 2008; Sellés García, 2015; Coffereil, 2004; DeWitt, 2013; Koestler, 2007).

Con la aparición de los estados nación y el romanticismo, la mayoría de los pueblos europeos se dedicaron a elaborar el sentido de su existencia mediante la cultura, la lengua, la religión y el carácter sociológico de cada comunidad para formar el proyecto común. Si para algunos, la unidad nacional se realizó en torno a la figura del rey-monarquía, el folclore, las alianzas militares, etc., para otros, el carácter social de la comunidad lo definía lo particular de la comunidad. Y en este contexto, la tradición filosófica acuñó el término *Weltanschauung* para representar la cosmovisión o la imagen-figura existencialista que posee una sociedad. De ahí buscando analizar la visión que tienen las sociedades acerca de la naturaleza, podríamos partir de la religión, la cultura, la antropología, la etnología, etc., para dar a entender el sentido de la naturaleza en cada comunidad y su implicación en su preservación. Pero aquí nos limitamos a estudiar las cosmovisiones desde un nivel más amplio –nivel sociológico- en vez de regionalista ni típicamente africana al ser el problema medioambiental global. Por eso, en este apartado, el enfoque será más bien societal que religiosa-espiritualidad ecológica.

Desde que la humanidad se dio cuenta de las tragedias que sufría el ecosistema como el resultado de sus acciones, muchas ideas y teorías empezaron a ver la luz acerca de cómo preservar nuestro entorno más próximo, y desde diferentes ámbitos humanos, se plantearon alternativas y reflexiones. Esto permitió la aparición de diferentes formas de ecologismo en auge: con tendencias políticas, religiosas, etnológicas, movimientos de lucha social, reivindicaciones comunitarias, etc.; ideas acerca de qué hacer con la

naturaleza dieron pie al surgimiento de tendencias como conservacionismos (donde la postura de la naturaleza se define en base al valor que tiene para el hombre) y *preconservacionismos* (que aboga por una concepción ética a favor de la protección de la naturaleza por el valor intrínseco que posee en sí misma). Sin importar las posturas, el fondo de la cuestión que se plantea es, ¿si hay que terminar con la naturaleza o preservarla? En el intento de responder a preguntas similares, desde los conservacionistas, Gifford Pichot argumentaba que:

“El primer hecho destacable sobre la conservación [de la naturaleza] es que se encamina al desarrollo. [...] La conservación significa ahorrar para el futuro, pero significa también, y, antes que nada, reconocimiento del derecho de la generación presente al necesario y más amplio uso de todos los recursos con que este país ha sido tan generosamente bendecido” (Pichot, G.: Aldo, 2000: 18).

En un sentido similar, John Muir (1911), establece una relación humana con la naturaleza bajo el signo del amor, es decir, un trato más ético-fraternal como si fuera otro ser con las mismas condiciones que nosotros. Porque para él, la importancia de la naturaleza en su pensamiento se entiende gracias a la influencia que tuvo en él el preservacionismo donde se asocia bosque/naturaleza con una condición mística que en sí venía desarrollando Emerson, a través de un panteísmo. De ahí para Muir, la contemplación de la naturaleza produce en nosotros una sensibilidad que se asemeja a la espiritualidad.

“Ni un solo paisaje de la Sierra de los que he visto contiene nada que este de verdad amortecido o apagado. [...] El interés rápido e inevitable que se apega a todo parece maravilloso sólo hasta que la mano de Dios se torna visible; entonces nos parece razonable que lo que le interesa a Él pueda interesarnos a nosotros. Cuando intentamos aislar algo en sí mismo, lo encontramos amarrado a todos los demás seres del universo. Uno barrunta que un corazón como el nuestro debe de estar latiendo dentro de cada cristal y cada célula, y casi nos ponemos a hablar a plantas y animales como amistosos montañeros acompañantes” (Muir, 1911: 19).

Si para estos autores la relación con la naturaleza tiene una dimensión espiritual-mística y de contemplación estética, para Aldo Leopold, que parte de premisas y argumentos éticos en nuestro trato con el medio ambiente, considera que la ética de la tierra no ha de limitarse únicamente al cuidado de la tierra, sino ha de ampliarse al trato con los animales similar a los argumentos que defenderá posteriormente Peter Singer (1999/2009/2018), donde habla de los derechos de los animales al ser seres dignos de consideración moral. En Aldo, existe un rechazo del antropocentrismo, es decir, ver a la naturaleza únicamente como un medio para satisfacer los deseos humanos que lleva a instrumentalizar a la naturaleza. Argumenta que la naturaleza no es algo exterior a nosotros como se defendía en algunos ámbitos, llevando a crear una dicotomía entre los humanos y los seres no humanos, sino que formamos parte de ella: una comunidad interdependiente. Pero cabe recordar que las tesis de Aldo se explican dentro del contexto histórico del movimiento de protección de la naturaleza en los Estados Unidos, pero dada la amplitud de su tesis, se podría aplicar a nivel global dado que establece una ética “casi universal” similar a la kantiana. De hecho, viendo la importancia que tuvieron sus ideas, Riechmann (2000), analizando la distinción entre antropocentrismo y biocentrismo, veía a Aldo en los siguientes términos:

“En la interpretación de Norton que por mi parte encuentro muy convincente, Leopold no se abandonó a un biocentrismo místico, sino que construyó una síntesis practicable entre antropocentrismo y biocentrismo” (Riechmann, 2000; en Aldo, 2000: 34)

Eso aparte, para Riechmann (2000), en la introducción que ofreció en la obra *la Ética de la tierra*, mientras la humanidad siga teniendo necesidad (consumo) o la dependencia de los recursos básicos que ofrece la naturaleza, el valor de la vida silvestre seguirá contando poco al ser visible por el hombre como un mero objeto, una situación que produce la dualidad o “guerra” entre las necesidades de la industrialización y la sobrevivencia de la naturaleza. En esta lucha, la técnica (cf. Ortega y Gasset, 1939; Heidegger, 1953; Ellul, 1954) se impone realizando así la destrucción del medio ambiente mediante el uso de las herramientas. No solamente se limita en esto, también reduce el problema en una cuestión de grados. Para Leopold, la industria domina, y frente a los excesos, ofrece una alerta sobre sus excesos. Y el motivo de la alerta que hace éste lo interpreta Riechmann como que, “crítica la perversión de su sistema donde la preocupación por los medios, y su perfeccionamiento cada vez más enajenado y enajenante, acaba por hacer olvidar los fines [...] demasiado “progreso” aparte cada vez menos y finalmente muta en su contrario” (Riechmann, 2000; en Aldo, 2000: 34)

Podríamos afirmar que la ética que propone Aldo con la tierra es una que busca reconstruir lo abandonado dado que es en ella que se encuentra el sentido de la existencia; es a través de la tierra que buscamos y acabamos por hallar nuestra parte divina que la tecnología y la modernidad arrancó del hombre. Esto ha hecho que, el hombre terminara por ver a la tierra como un objeto comerciable: “Abusamos de la tierra porque la vemos como una mercancía que nos pertenece” (Aldo, 2000: 39). Frente a esta tendencia dominante que arranca el sentido “humanitaria” de la tierra, y contrario al filósofo Locke que defendía la propiedad privada, éste abogó a favor de la negación de la “propiedad” en lo que tiene que ver con la tierra. Más bien la hemos de ver como un bien comunitario dado que nuestra relación protectora es lo que define la dimensión ética:

“Que la tierra es una comunidad, ése es el concepto básico de la ecología; pero que debemos amar la tierra y respetarla, eso es una ampliación de la ética. Es un hecho bien conocido que la tierra nos procura una cosecha cultural, pero eso hoy en día suele olvidarse a menudo” (Aldo, 2000: 39-40).

Si Marx veía el capital como el fondo del mal entre el burgués y el proletariado, para éste, la causa principal es el afán por la ganancia económica, y es lo que ha terminado por dañar la salud ecológica y la sociedad natural del hombre. Y frente a esto, aboga por un cambio de paradigma o la restauración de los valores que permiten una relación equilibrada entre el hombre y la naturaleza.

“El mundo entero está tan obsesionado por tener más bañeras que ha perdido la estabilidad necesaria para construir las, incluso para cerrar el grifo [...] Quizá podría lograrse semejante cambio de valores si comenzáramos a juzgar a los seres antinaturales, domesticados y confinados desde el nivel de los seres humanos, salvajes y libres” (Aldo, 2000: 39-40).

Contrario a los autores que diagnostican el problema y ofrecen alternativas, Aldo hace el ejercicio de explicar qué significa la “tierra” para los hombres. En casi todas las culturas y religiones a través del globo, la tierra simboliza la fertilidad, fuente de recursos para la subsistencia, en lenguaje religioso-teológico, la materia humana que da vida al hombre desde sus inicios; para las sociedades antropológicas, es la identidad ancestral, la imagen y reflejo de la propia sociedad al ser un medio a través del cual se germinan todos aquellos bienes necesarios para la continuidad histórica del clan, la población, la familia, etc. (cf. Giblin, 1998; Asamoah-Gyadu, 2019). Sin embargo, en un contexto de ética universal que plantea el americano, la relación ética que se espera del hombre con relación a la tierra vendría a definirse de la siguiente manera: la tierra vista como propiedad, sobre todo en su uso similar a cómo Odiseo, tras regresar de la batalla de Troya, colgó de una boga a sus esclavos domésticos por considerarlos su propiedad, porque sospechó que habían actuado mal durante su ausencia. Mediante el gesto de Odiseo no entra la noción de justicia (Derecho) ni la ética, porque los súbditos son vistos por Odiseo como sus propiedades y como tal tenía libertad absoluta de usarlas como quisiera. Partiendo de esta mitología, similar a como lo hizo Freud (mito de Edipo) para tratar el tema de la cultura y la lucha por el poder a nivel social, Aldo aplicó la misma metodología en la relación hombre-tierra y ve que, el primero se otorga el derecho de utilizar a la tierra a su antojo sin importarle los daños que sufre esta última. De ahí para él, en bases filosóficas,

“desde el punto de vista ecológico, una ética consiste en la lucha por la existencia. Filosóficamente, la ética consiste en cierta diferenciación entre conducta social y antisocial. Son dos definiciones de una misma cosa. Esa cosa tiene su origen en la tendencia a desarrollar modos de cooperación que muestran individuos o grupos interdependientes. El ecólogo llama a estos modos de cooperación simbiosis. La política y la economía so simbiosis avanzadas en las que la competición original donde casi todo valía ha sido reemplazada por mecanismos cooperativos con un contenido ético” (Aldo, 2000: 134).

En otros términos, Aldo recomienda una cooperación entre el hombre y su entorno, pero, a decir verdad, sus buenas intenciones no dejan de ser utópicas en el sentido de que la humanidad se dirige hacia otros derroteros, y gran parte de estos obstáculos es debido, según él, a un creciente peso demográfico que demanda más bienes materiales, lo que implica la destrucción y sobreexplotación de la tierra. Por otro lado, el uso creciente de unas herramientas eficaces que no conocen un límite. Contraria a la ética practicada por las sociedades modernas, en las primitivas, se daba una ética que construía una relación entre los sujetos dentro de la comunidad partiendo de unos códigos no perjudiciales. En cambio, con la modernidad, pasa a ser una relación candente/de enfrentamiento/dominio entre el individuo y la maquina entorno a la naturaleza. De ahí la tierra es vista como una propiedad: ganancia económica-privilegios, y la sobre explotación es vista como moralmente aceptable. Lo raro del asunto es que, a pesar de estar aprovechándose de los beneficios del avance tecnológico mediante la economía del saber, la sociedad tarda en entender los impactos del consumo desenfrenado en la destrucción medioambiental. Y frente a esta indiferencia, se pregunta ¿qué rol juega aquí la ética? Para él, facilitar una nueva manera de actuar con la tierra. También es consciente de que la adopción de una ética-nuevos hábitos supondría una ruptura con el modelo de producción de manera drástica, más viendo que las sociedades dependen del modelo económico. Aparte de proponer la aplicación de nuevos paradigmas, considera que la aplicación de una nueva

ética permitiría transformar el sentido del hombre en la sociedad (cf. Papa Francisco, 2015).

“La ética de la tierra, sencillamente, extiende las fronteras de la comunidad para incluir los suelos, las plantas y los animales; dicho de un modo colectivo, la tierra. [...] Una ética de la tierra, por supuesto, no puede impedir la alteración, la gestión y el uso de esos “recursos”; pero afirma su derecho a continuar existiendo y, al menos en algunos puntos, a continuar existiendo en estado natural. [...] cambiar el papel del Homo sapiens: de conquistador de la comunidad terrestre al de simple miembro y cuidando de ella. Esto implica respeto por sus miembros, y respeto también por la comunidad como tal” (Aldo, 2000: 135-136).

Lo que viene a proponer Aldo Leopold es que, tenemos que crear una concienciación ecológica que favorece la conservación, de tal manera que haya “una armonía entre los hombres y la tierra”. Pero para que esto sea posible, hace falta “más educación para la conservación”. Sin embargo, cuando se habla de educación, con frecuencia se habla de adoctrinamiento, imposición, ideologización, etc., pero visto desde el contexto en el cual nos habla, la pregunta que habría que plantearse es, ¿qué tipo de contenido hay que implementar a la hora de educar? Aldo no lo tiene claro, más se limita a ofrecer recomendaciones que considera prácticas como si fueran unas imperativas kantianas (el deber moral) que hay que tener con la tierra: “obedece a la ley, vota lo correcto, únete a algunas organizaciones, y pon en práctica lo que la conservación tiene de provechosa para tu propia tierra; el gobierno hará el resto” (Aldo, 2000:139). Aquí muestro mi clara oposición a las propuestas del autor, porque en muchos países, la degradación medioambiental aparece como el resultado de las malas decisiones políticas y la ausencia de iniciativas para arreglar los daños. Por ejemplo, mientras que los países europeos intentan limitar la energía nuclear y realizar la transición hacia las energías verdes (por ejemplo, Alemania), en Francia, se sigue apostando por la energía nuclear, una postura política que no solamente puede tener unas repercusiones ambientales -sobre todo tras los episodios de Chernóbil (1986) y Fukushima (2011)- también geopolíticas, dado que el país depende del uranio sacado de Níger.

Hoy, muchos estados favorecen la defensa del mercado industrial pensando que así lograrán generar bienestar, cuando en realidad lo que están creando son degradaciones con efectos catastróficos para el ambiente y las personas. Por lo tanto, a lo mejor, tenemos que contextualizar las propuestas de Aldo. Eso aparte, nos dice que, de la misma manera que tenemos el derecho a existir, también lo tienen los demás seres vivos, y es de nuestra obligación garantizarlos los mismos derechos: “Aún no tenemos una ética de la tierra, pero al menos nos vemos aproximado a admitir que los pájaros deberían seguir existiendo por puro derecho biótico, sin tener en cuenta la presencia o ausencia de ventaja económicas para nosotros” (Aldo, 2000: 142).

Tras analizar los problemas, Aldo ofrece una serie de propuestas para el futuro, quizás aplicables en nuestro contexto inmediato frente al crecimiento de la degradación ambiental. Ante los que hablan de reducción de emisiones, cambio de vida, retorno a los valores tradicionales, reducción del consumismo desenfrenado, etc., éste nos dice que la mejor solución para sanar la ruptura entre el hombre y la naturaleza es la manifestación del amor, el amor hacia el hombre, consigo mismo, el amor por los seres vivos y las

creaturas: “Me resulta inconcebible que pueda haber una relación ética con la tierra sin amor, respeto y admiración por esa tierra, y una alta estima de su valor”. Para él, los problemas ecológicos se prolongan como consecuencia de la falta de este amor, y también el hombre se ve fuera del entorno, por lo que, se despreocupa de su bienestar, y ve a este medio como algo totalmente ajeno a él.

“El obstáculo más serio que impide el desarrollo de una ética de la tierra quizás sea el hecho de que nuestro sistema educativo y económico le ha vuelto la espalda a una genuina conciencia de la tierra, en vez de encaminarse hacia ella. El hombre moderno está separado de la tierra por muchos intermediarios, y por innumerables artilugios. No tiene una relación vital con ella; es sólo un espacio entre ciudades donde crecen las cosechas. Llévale a pasar el día en plena naturaleza y, de no ser en un campo de golf o en una zona “pintoresca”, se aburre soberanamente. Si las cosechas podrían producirse mediante cultivos hidropónicos, en vez de en las granjas, le parecería muy bien. Los sustitutos sintéticos de la madera, el cuero, la lana y otros productos naturales de la tierra, los prefiere a los originales. Resumiendo, la tierra es algo que “se le ha quedado pequeño” [...] En general, el problema que tenemos ahora mismo es de actitudes y herramientas” (Aldo, 2000: 154-156).

Para él, esto implica la negación del darwinismo social que defiende la lucha del más fuerte para sobrevivir (cf. Taibo, 2017), es decir, vivimos en una comunidad de lucha constante y donde unos tienen que dominar sobre otros para seguir vivos. Es casi una justificación de la teoría *hobbesiana* (la guerra constante en el espacio público, siendo lo que justifica la presencia del Estado para regular las conductas humanas a través de la ley). Considera éste que, frente a la destrucción del medio ambiente (el universo), a los humanos les queda una solución, que es la adopción de un nuevo paradigma que requiere la dimensión espiritual y la ética, y esto permitirá dar lugar a otro tipo de civilización; sin esto no podremos evitar el caos actual. De ahí el futuro de las sociedades depende de cómo enfocamos nuestra relación con la tierra y la naturaleza. Además, hemos de rescatar el afecto, la empatía y la compasión, valores que hemos perdido por medio de la dominación de la ciencia y la tecnología.

De manera parecida, argumenta Boff (2019/2020) que: “No tenemos otra alternativa sino cambiar. Quien crea en el mesianismo salvador de la ciencia es un iluso: la ciencia puede mucho pero no todo: ¿detiene ella los vientos, contiene las lluvias, limita el aumento de los océanos? No basta disminuir la dosis y continuar con el mismo veneno o solo limar los dientes del lobo. Él seguirá siendo feroz... Necesitamos asumir urgentemente un tipo diferente de relación con la naturaleza y la Tierra, contrario a la dominante. Vale la pena decir que se necesita un nuevo paradigma de producir, distribuir, consumir y vivir en la misma Casa Común. El cambio exige construir algunos pilares que sean equivalentes a los cimientos que soportan el nuevo paradigma. De lo contrario, repetiremos siempre lo mismo y de peor manera. Es como si quisiéramos curar las heridas de la Tierra cubriéndola con venditas”. Dicho esto, Boff (2000) defiende que, ecologismo en su sentido estricto no es la lucha ni la explotación de una especie sobre otra, sino la cohabitación. De ahí sigue afirmando:

“Al reafirmar la interdependencia entre todos los seres, la ecología reconoce la función de todas las jerarquías y niega el “derecho” del más fuerte. Todos los seres, por microscópicos que sean, cuentan y poseen su relativa autonomía. Nada es superfluo o marginal” (Boff, 2000:19).

Contraria a la mayoría de los movimientos ecologistas que realizan una distinción entre el hombre y los seres no humanos en su lucha por la preservación medioambiental, para éste, el fin de la ecología no es la defensa partidista o hombres versus animales, sino una educación social que favorece la concienciación de los individuos para otorgar a cada especie su dignidad. “La ecología remite a un nuevo nivel de la conciencia mundial: la importancia de la Tierra como un todo, el bien de las personas, de las sociedades y de conjunto de los seres de la naturaleza, el riesgo apocalíptico que pesa sobre todo lo creado. El ser humano puede ser tanto ángel de la guarda como satanás de la Tierra. La tierra sangra, especialmente en su ser más singular, el oprimido, el marginado y el excluido, pues todos ellos componen las grandes mayorías del planeta. A partir de ellos debemos pensar el equilibrio universal y el nuevo orden ecológico mundial” (Boff, 2000: 19-20).

Partiendo de las ideas de Boff (2000), el sentido del ecologismo lo marcaría la garantía de la existencia en sí; el hombre y los demás seres forman la comunidad de cooperantes, y fuera de la cadena no existe nada, ni siquiera el propio hombre. Y para ilustrar esta unidad entre los distintos seres vivos, parte de la idea Trinitaria: tres personas, una sola identidad. Igualmente, dentro del naturalismo, existe el hombre, la tierra y los demás seres biológicos, haciendo que, “para una visión ecológica, todo lo que existe coexiste. Todo lo que coexiste preexiste [...] Podríamos definir la ecología como la ciencia y el arte de las relaciones y de los seres relacionados” (Boff, 2000: 23). Además, plantea la noción de “ciudadano” como mecanismo para superar la crisis (Álamo Santo, 2011), es decir, la negación de la cultura materialista y manifestación de una voluntad del hombre de regresar a la naturaleza para redefinir nuestro sentido de pertenencia.

Si Boff (2000) habla desde una dimensión espiritual para frenar el problema y valorar las cosmologías locales, Estermann, (2004/2011) propone las filosofías ecosóficas (cosmovisiones de las comunidades indígenas) para entender la relación de correspondencia y reciprocidad entre el hombre y su naturaleza. Defiende que, los problemas son motivados por unos conflictos de intereses materiales e ideales que producen unos cambios de organización económica, sobre todo en el siglo XIX donde toda la actividad se basaba en la industrialización, que terminó por separar el hombre de la naturaleza (Lobera Serrano, 2011).

Reconociendo los problemas y causas similares y sus impactos sobre las cosmovisiones de las sociedades ancestrales, sobre todo en el contexto de las sociedades indígenas, afirma Boff (2000):

“Los países industrializados, casi todos situados en el hemisferio norte, son responsables del 80% de la población de la Tierra (sólo los Estados Unidos con un 23%). Pero el problema hoy es global y no regional. Fue entre los ricos que nació la conciencia ecológica, pues ellos sintieron el daño del tipo de sociedad y de desarrollo que proyectaron. Pero no por eso la cuestión deja de ser verdadera. Las soluciones que sugieren son, ciertamente, miopes (conservacionismo, ambientalismo) y no cuestionar el propio modelo de sociedad, los paradigmas de

desarrollo y consumo (ecología social, ecología profunda, ecología holística), principales causantes de la crisis ecológica mundial, especialmente de las enfermedades y de la muerte prematura de los pobres. Ya lo reconoció Josué de Castro: “La pobreza es nuestro mayor problema ambiental” (Boff, 2000: 24-25).

En otros términos, dice Boff (2000) que, el único responsable de la destrucción es el hombre. El hombre, desde que se adueñó de la técnica no ha parado de cometer “actos destructivos” en contra de la tierra; incluso podríamos utilizar el lenguaje bíblico (Gén 3, 1-23) que narra la sutileza de la serpiente para engañar a la pareja en el Edén cuando Dios les había ordenado de utilizar todo menos tocar el árbol de la vida. También la técnica sedujo al hombre y terminó por confundir entre la necesidad y la opulencia, tanto que se dedica a autoliquidarse mediante la destrucción de su hábitat. Por eso, piensa Boff (2000) que, quizás no sería exagerado considerar al hombre como el “satanás de la tierra” dado que no para de destruir los bosques, contaminar, generar pobreza e injusticias, deforestación y la sequía, como el resultado de sus actividades, sobre todo en el Amazonas, etc. Achaca las causas de estos problemas, entre otros factores, el peso demográfico en constante crecimiento y el uso excesivo de una tecnología insostenible, dado que va a una velocidad desmesurada. Y a raíz de todo esto, se ha producido una situación de reparto desigual. De ahí la “Tierra” (*Gaia*, en su sentido griego),

“[...] está enferma y herida. El ser humano, especialmente a partir de la Revolución industrial, se reveló como un ángel exterminador, un verdadero satanás de la Tierra” (Boff, 2000)

Sigue afirmando, estas prácticas son las que produjeron y siguen reproduciendo problemas a nivel global: humanitaria y ecológica, que en el fondo son problemas éticos debido a nuestra mala relación con el entorno natural.

“Existe un peligro global. Se impone una salvación global. Para que sea posible es menester una revolución global o una liberación integral. La ecología quiere ser la respuesta a esta cuestión global, de vida o muerte” (Boff, 2000:30).

Similar a Marx que describía unas relaciones sombrías entre el burgués y el proletariado por la naturaleza de las relaciones dominante/dominados y siendo imposible la reconciliación entre las dos clases, sino que una tiene que dominar sobre la otra, Boff, (2000) casi aplica el mismo argumento, al considerar que la destrucción del planeta es sinónimo de la autoliquidación del hombre (hecho a la imagen de Dios, una justificación teológica: cf. Benedicto XVI (2009), *Caritas in Veritate*¹). De ahí cualquier agresión a la tierra y hacia los seres biológicos-vivos es similar a una agresión no ética a la tierra por representar el hombre la imagen del barro con el que fue creado (siguiendo la narración bíblica -judeocristiana). De ahí piensa: “Cualquier agresión a la Tierra significa también una agresión a los hijos e hijas de la Tierra. La madre Tierra. La grande y buena Pachamama de las culturas andinas, sufre en sus hijos y se alegra con la revolución cordial y benevolente que está en curso por todas partes” (Boff, 2000: 30).

Sin embargo, mientras piensa esto, también reconoce que la misma técnica está deshumanizando al hombre mediante las actividades realizadas y la desnaturalización de

¹ https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html

la naturaleza a través de la explotación para satisfacer a una economía industrial. Entre el hombre y la naturaleza se produce una lógica destructiva y una guerra sin descanso, y en esta lucha, aparece una idea de tiempo distinto (rápido) que irrumpe el curso lento de la naturaleza y perturba la elaboración mitológica en las sociedades primitivas (cf. Hwa Kim, 2010). Esto hace que sea posible la perpetuación de un modelo social dualista, es decir, explotación medioambiental es igual al sistema de injusticias sociales: dominación del hombre sobre la mujer, hombre sobre la naturaleza, masculino versus lo femenino, cuerpo frente a espíritu, etc. De ahí se produce una relación de jerarquía y subordinación.

“Para la economía del crecimiento, la naturaleza es degradada a un simple conjunto de “recursos naturales” o a mera “materia prima”, disponible para el interés humano. Los trabajadores son considerados como “recursos humanos” en función de una meta de producción. La visión es instrumental y mecanicista: personas, animales, plantas, minerales, en fin, todos los seres pierden su autonomía relativa y su valor intrínseco. Son reducidos a meros medios para un fin establecido subjetivamente por el ser humano, entendido como rey del universo y centro de todos los intereses. [...] Se agrade a la naturaleza para que ella entregue sus bienes, que son apropiados de forma desigual (Boff, 2000: 35).

Otra fuente de explicación de estos problemas, según Boff (2000), es la mala interpretación de los textos bíblicos y la justificación del dominio del hombre sobre el resto de las creaturas. Partiendo de la Biblia (también el Corán y la Torá), el hombre se posiciona como el vicario de Dios en la tierra y como tal, ciertas teorías consideran que velar por los seres vivos es sinónimo de dominación y explotación (cf. Dobel, 1977; Berry, 2006; Attfield, 2000; Foltz, 2003). Más si lo vemos en el contexto de las sociedades modernas, el hombre cree poseer la plena autonomía para transformar el curso de la naturaleza para satisfacer sus fines materialistas, tanto que, (Callicott, 1994/2017) considera que, si queremos cambiar la dinámica, hace falta una nueva ética ambiental que no sea la extensión de los valores occidentales y el utilitarismo, sino hacer una crítica a la filosofía moral occidental y ofrecer nuevos paradigmas que ofrecen una cosmovisión ecológica. De ahí no solamente ha perdido el hombre el sentido de su existir, además la técnica que ve como vía de liberación se ha transformado en un obstáculo para obtener la redención (en su sentido teológico; cf. Comisión Teológica Internacional, 1994; Ratzinger/Benedicto XXI, 2005/2007)². Esto lleva a Boff (2000) a opinar que:

“Subyugar y dominar tiene el sentido de administrar y cuidar de una herencia recibida del Padre. La culminación de su misión no termina en el trabajo creativo y en la representación responsable de Dios [...] Las palabras “subyugar y dominar” fueron leídas en el contexto de la modernidad. Se tomaron literalmente. De ahí se entendió la misión del ser humano en la línea de lo que dijeron Descartes y Bacon: un dominador y esclavizador de las fuerzas de la naturaleza en beneficio individual y social [...] El ser humano fue hecho de tal forma que estará siempre junto y en el medio de la creación como aquel que va a actuar sobre ella, conforme al dinamismo divino que él posee en sí mismo recibido de Dios, pues es imagen y semejanza de él. En otras palabras, el fin humano sólo podrá ser humano y

² Comisión Teológica Internacional, “Cuestiones selectas sobre Dios Redentor”, 1994. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1995_teologia-redenzione_sp.html (visitado: 01/04/2022).

realizarse realizando el mundo e injertándose en él en la forma del trabajo y del cuidado. Aquí no existe nada de destructivo y de dominar. Por el contrario. Estamos ante una inscripción profundamente ecológica y destinada a mantener el equilibrio de la creación, incluso avanzado y siendo transformada por el trabajo humano” (Boff, 2000: 52-54).

La solución más urgente que propone Boff (2000) es el regreso a la espiritualidad, es decir, la implicación y lectura del problema medioambiental desde la religión (cf. Boff, 1997/2014; Kerber, 2010; Meier-Rao, 2014; Furst, 2018). Sobre todo, estando en un contexto donde se tiende a racionalizar todo, cree que debemos buscar otras alternativas, entre ellas, la religión, a pesar de reconocer las contradicciones internas de las religiones, sobre todo cuando se justifica la violencia en el nombre de la fe. No obstante, el defensor de la teología de la liberación defiende que, ante los grandes desafíos (el desarrollo desenfrenado) que nos asolan, necesitamos nuevas soluciones. Pero Boff (2000) reconoce que hay un problema, es decir, el retroceso de la religión en el espacio público, su influencia en las decisiones y en la vida hace que el modelo dominante vaya siguiendo su ritmo. Así se pierde lo humano y la posibilidad de éxtasis humano. De ahí se necesita “una nueva capacidad de encantamiento, admiración y magia” con la naturaleza. Solucionar el regreso, es decir, la negación del dogmatismo (autoritarismo religioso) y fomentar las vivencias y las experiencias simples. Se espera que ésta sea la tarea de la religión en un contexto de destrucción medioambiental.

“¿Cuál es el lugar de la religión? ¿A partir de dónde surge la experiencia religiosa y mística? Poder responder: de aquellas instancias exorcizadas por la racionalidad moderna: de la fantasía, de lo imaginario, de aquel fondo de deseo del que brotan todos los sueños y utopías que pueblan la mente, que entusiasman a los corazones y prenden fuego a la estopa que pone en movimiento las transformaciones de la historia [...] No creemos en un movimiento religioso o místico satisfecho consigo mismo. Su misión debe consistir en ligar y religar todas las cosas, el mundo con Dios...” (Boff, 2000: 64; 75).

Tratando de entender la naturaleza de la relación entre el hombre y su entorno, desde la sociología medioambiental se ofrecen algunas explicaciones porqué a lo largo de estos siglos, tanto a nivel de las sociedades primitivas y las avanzadas tecnológicamente, la relación que estaba basada en el ejercicio del equilibrio y cooperación se había transformado en una de dominación y explotación. De ahí buscando ofrecer una explicación a esta problemática, para Clarence Glackens, la raíz del conflicto existía, pero se intensificó desde finales del siglo XVII con la aparición de la industria, y esto es lo que llevó a que la relación hombre-naturaleza fuera concebida en tres dimensiones: filosófica, historia-teología y partiendo de los pensadores clásico. De esto se deduce otras realidades: la necesidad de entender el sentido de la creación y la concepción del mundo, la influencia del hombre en el entorno medioambiental y los seres humanos como factores de cambio del medio ambiente. Y en base a estas elaboraciones, cierta parte de la sociología se preguntaba si es el entorno lo que determina el carácter sociocultural de las comunidades o es al revés.

“En la historia del pensamiento occidental, el hombre se ha estado preguntando en relación con la tierra habitable. ¿Es la tierra una creación hecha a propósito?

¿Tienen sus climas, sus relieves y la configuración de sus continentes alguna influencia sobre las características morales y sociales de la cultura humana: en su larga posesión de la tierra, en qué manera la ha cambiado el hombre? (Glacken, 1967; Lemkow, 2002: 18).

Como si buscara seguir el debate teológico medieval acerca de si los pueblos indígenas de América poseían alma, a raíz del descubrimiento de Colón (1492), y éstos preguntándose por qué los apóstoles no habían ido allí a predicar; o siguiendo los modelos y cuestionamientos planteados por Boaz, Frazer, Tylor, etc., en su estudio acerca de la cultura, Lemkow se pregunta si la historia de Occidente no es el producto de su configuración geográfica (el entorno), en el sentido de que es lo que determina la naturaleza humana; el medio ambiente como factor determinante e independiente. Esto en parte, determina el comportamiento, estilo de vida, estructura corporal (similar a los antropólogos europeos de la época colonial que consideraban que la inteligencia lo determinaba el tamaño del cráneo, y de esa manera, distinguían entre los salvajes y los civilizados; realidad que el propio Claude Lévi-Strauss (1962) denunció mediante su afirmación: “Salvaje es aquel que llama a otro salvaje” y Aimé Césaire, a través de la poesía de la negritud), etc. Regresando al asunto, el determinismo medioambiental llevó a Hipócrates a relacionar la diversidad cultural con el *ethos* de la sociedad y consideraba que el medio juega un factor clave en el aspecto fisiológico de las personas: variedad de conducta y pautas culturales. Y a pesar de lo errónea que eran sus teorías, llegó a considerar que el comportamiento-costumbres de las personas/sociedades lo determina el clima y el entorno. De ahí decía:

“Cuando una raza habita en un áspero país montañoso, a una altitud considerable, con unas lluvias cuantiosas y con marcadas diferencias entre estaciones, entonces sus gentes serán de gran talla, bien acostumbrados a la audacia y la valentía y con no poca ferocidad y brutalidad en su carácter. Por otra parte, en tierras bajas, sofocantes, con prados... son más flemáticos que coléricos. La valentía y la audacia no son parte de su carácter, aunque se pueden adquirir con la adecuada formación” (Hipócrates, 1984; en Lemkow, 2002: 19).

Hipócrates, -en base a los materiales y el nivel de conocimiento de su época- no solamente analizó la dimensión sociológica-antropológica del clima, también creía que el entorno era lo que definía la salubridad. Por ejemplo, la calidad del agua y del aire de una determinada comunidad es un factor para explicar la condición sanitaria de una población. A pesar de que con frecuencia se asocian las ideas del griego con la vieja época, no cabe duda de que la ciencia moderna podría aceptar esta última tesis debido a que, regresando a la historia no muy lejana, las condiciones de salubridad determinaban la longevidad o no de una población, por ejemplo, en la Europa preindustrial. La aparición de epidemias, colera, virus, etc., asociada a las malas condiciones de salubridad e higiene ecológico, terminaron con la población francesa y en algunas grandes ciudades europeas antes de la Revolución industrial. Pero gracias a la modernidad que permitió la mejora de las condiciones de vida y la reducción de la mortalidad, sobre todo infantil, aumentó la demografía europea. De ahí se podría afirmar que las ideas de Hipócrates no eran descabelladas debido a que, agua potable y aire limpia significan una mejor calidad de vida.

Pero las indagaciones sociológicas sobre la naturaleza, no se limitaba únicamente al clima, también la religión se veía y se sigue viendo como una parte esencial para explicar la relación entre el hombre y la tierra. De hecho, en la cultura de las religiones del libro, la tierra sigue siendo el lugar habitable que implica la observación de unos códigos morales, por ejemplo, en el Edén, Dios dictó al hombre de cuidar a la tierra. Las religiones primarias como las terciarias (Buenos, 1996; Alvargonzález, 2005; Rodríguez, 2012) siguen viendo su relación con la tierra como la observación de lo sagrado, la destrucción de la tierra como un crimen contra lo divino, que en muchas comunidades está asociada con la profanación de lo sagrado. Por otro lado, la implicación religioso-sociológica en este caso, viene a ilustrar que la forma de ver hipocrática estaba desfasada y no estaba conforme a la realidad. De hecho, buscando romper con esta tradición simplista, partiendo del determinismo, Tomás de Aquino decía,

“Un clima templado es más propicio a la fuerza necesaria para la guerra con la que la sociedad humana vela por su seguridad. Como nos dice Begetius, las gentes que viven cerca del sol y están resecaos por el calor excesivo tiene un intelecto más agudo, y es cierto, pero tiene menos sangre y por consiguiente no tienen constancia en cuento a la confianza en ellos mismos... Por otro lado, las tribus nórdicas, lejos de los abrasadores rayos del sol, son ciertamente más estúpidos, pero siempre están a punto para la guerra” (Tomás de Aquino en Glackens, 1967; Lemkow, 2002: 22).

Influenciado por el ambiente y las preocupaciones de su época, al igual que santo Tomás, Jean Bodino (129-196), partiendo de premisas filosóficas y religiosas en un contexto de *disputatio* acerca de la existencia de Dios, es decir, la pregunta acerca de la naturaleza del hombre y su entorno, siguió la misma línea, intentando analizar la relación entre los sistemas legales y los procesos histórico “en términos de astrología y medio ambiente”. Es decir, el entorno, si determina la condición social de un pueblo, región, continente, etc., mediante el clima seco en el caso de los pueblos del sur. Partiendo de las bases lógicas medievales y su lenguaje etnocéntrico, quizás muy sesgado y limitado por su entorno, afirma:

“Este salvajismo (de las gentes del sur) deriva en parte de ese despotismo que es un sistema vicioso de formación que los apetitos indisciplinados han creado en el hombre, pero se debe mucho más a una falta de proporción en la mezcla de los humanos. Y ello a su vez procede de los elementos afectados por las fuerzas exteriores. Los elementos están perturbados por la energía de los cuerpos celestiales, y el cuerpo humano está envuelto en los elementos” (Juan de Bodino en Glackens, 1967: 389).

Pocos siglos después de los autores cristianos, los llamados “ilustrados” y defensores de la modernidad racionalista como eran Kant, Rousseau, Montesquieu, etc., partieron del determinismo para afirmar que el clima es lo que explica la diversidad cultural y define la idiosincrasia de las distintas culturas. De ahí Hegel, (1937) a en su intento de estudiar la Historia de las civilizaciones, hizo unas clasificaciones en base a estas categorías, es decir, posicionando a la cultura griega por encima de las demás, según él, Grecia poseía la razón filosófica. Esto llevó a que muchos autores de su época tildaran a sociedades no occidentales como sociedades ahistóricas. Aparte de ser un error, fue lamentable dicha

postura filosófica, porque no ofreció ninguna explicación real sobre la relación hombre-cultura, sino que fue una recopilación de prejuicios de una época. De hecho, el romanticismo-estado nación se alimentó de semejantes ideas para dar crédito a sus proyectos. En *lo Bello y lo Sublime*, Kant realiza una tarea similar y clasifica a los pueblos europeos según sus comportamientos y costumbres sociales, unas más racionales que otras. Otro pensador, Frederic Ratzel, también veía al clima como el factor principal de la localización de las civilizaciones, y en esto, el Estado actuaba como el organismo vinculado al país.

En realidad, más allá de estas teorías que habría que contextualizar, desde las ciencias sociales (sobre todo de finales del siglo XVIII y principios del XIX), se tiende a ver a la geografía como lo que estableció las bases o las relaciones entre el hombre y el medio ambiente. Esto llevó a muchos etnólogos, antropólogos, historiadores y viajeros en la era colonial (Buckle, Bastian y Klem, Simon, Spencer, H. Morgan, etc.) a definir a los pueblos no europeos en función de unos criterios sociobiológicos cargados con prejuicios, falta de conocimiento de las culturas que decían estudiar, etc. Y se atrevieron a encasillar a estos pueblos en base a sus criterios filosóficos, sociológicos, históricos, etnológicos, etc.

Esta tendencia impulsó a Alexander von Humboldt (1769-1859) a relacionar la humanidad con su medio ambiente. Consideraba que existía una relación “ecológica” entre el hombre y la naturaleza. Por lo que, en su obra *Kosmos* analiza la estructura del universo, buscando así entender el lugar de la humanidad en la naturaleza. Afirma que la “humanidad” es una parte integrante del medio natural. En el caso de F. Ratzel, el Estado que había nacido para estructurar la unidad de las naciones/comunidades lingüísticas representaba el organismo vinculado al país. De ahí la identidad civilizacional-estatal lo marcaba el clima o la región ocupada: la “tierra madre”. De esa manera, el entorno daba sentido e identidad a los sujetos. Dependiendo de su geografía, se actuaba y pensaba de una manera, lo mismo moldeaba la naturaleza de la organización social. “La tierra es para nosotros un organismo, no sólo es una unión del mundo viviente con el suelo rígido, sino también porque, tal unión queda reforzada por el efecto recíproco del primero sobre el segundo, hasta el punto de que ya no se puede visualizar separadamente”.

Buscando justificar el determinismo de la diversidad cultural y el medio ambiente como la base de la civilización (noción de tierra-madre), Ratzel parte de posturas “materialistas” donde parece justificar una “infraestructura medioambiental” en la que se apoyan o parten todas las civilizaciones (cf. Peet, 1985; Livingstone, 2011; Johnston, 2016). Es decir, existen unas bases mínimas en la naturaleza que permite a las sociedades elaborarse y son compartidas por todas las culturas.

“La suma de los logros de la civilización en cada estadio y en cada raza se compone de posesiones materiales [...] Lo material está en la base de lo intelectual. Las creaciones intelectuales vienen como un lujo, una vez satisfechas las exigencias del cuerpo. Toda cuestión, pues, sobre los orígenes de la civilización se resuelve con la pregunta: ¿qué es lo que favorece el desarrollo de las bases materiales de las civilizaciones? [...] Las condiciones naturales, que permiten la acumulación de riqueza a partir de la fertilidad de los suelos y el trabajo que a éstos se dedica, son pues, sin lugar a duda, de extrema importancia

para el desarrollo de la civilización. [...] En los primeros tiempos de la humanidad con la abundancia de frutos, eran claramente las más deseadas, y resulta fácil imaginar al primer hombre como habitante de los trópicos... Y si debemos hablar de la civilización... esto apunta hacia las zonas templadas, en que no con menos seguridad veremos la cuna de la civilización, como en los trópicos la de la raza” (Ratzel, 1972: 267).

La justificación del determinismo tuvo mucha relevancia en la época, tanto que la podemos asemejar al debate sobre la existencia de Dios durante la Edad Media cristiana en las universidades y centros académicos, sobre todo a partir del siglo XIII; y en este caso, los efectos del colonialismo y los constantes viajes de exploradores europeos fuera de sus fronteras posibilitaron la aparición de semejante debate. Esto hizo que, mientras que las ciencias naturales-empíricas seguían buscando respuestas para entender el mundo (los discípulos de Galileo, Bacon, Kepler, Giordano Bruno, Hume, etc.), las ciencias sociales, sobre todo la antropología filosófica (Max Scheler, Helmuth Plessner y Arnold Gehlen) se encerraron en el debate humanista: ¿qué es el hombre y si todos los seres tienen la condición ser humano? (cf. Bollnow, 1984; Armenta, 1988) En medio de este contexto, Edmund Demoulin consideraba que el entorno físico contribuye en la creación de la diversidad cultural; el entorno es lo que moldea el ethos (carácter) de una civilización. Influenciado por las ideas de Frédéric Leplay, abogó a favor del determinismo, porque consideraba: “Si la historia de la humanidad volviera a empezar y la capa actual de la tierra fuese la misma, la historia se repetiría en todas sus principales características” (Edmund Demoulin en Lemkow, 2002: 42).

Ellen Semple (1863-1932), llegó a cuestionar las “teorías organicistas spencerianas” que estaban basadas en el determinismo, pero dado el peso de los argumentos geográficos de la época, consideraba que había una influencia del ambiente en el progreso social de los seres humanos. Y frente a los que piensan que el hombre es un ser autónomo, libre de las influencias de la naturaleza, ella creía que fuera de la tierra y la naturaleza, el hombre deja de tener identidad. Por lo que, siguiendo sus ideas, podríamos afirmar que la naturaleza es lo que constituye al hombre y no al revés. Hombre es naturaleza. El hombre sigue siendo otro “objeto” o “cosa” entre las muchas identidades que forman la unidad natural. Tan convencida estaba que llegó a afirmar:

“El hombre es un producto de la faz de la tierra. Ello no quiere simplemente decir que sea un hijo de la tierra, polvo de su polvo; sino que la tierra lo ha arropado, alimentado, le ha impuesto tareas, dirigido sus pensamientos, enfrentado a dificultades que han fortalecido su cuerpo y agudizado su astucia, él ha planteado problemas de navegación o de irrigación, al tiempo que él susurraba pistas de solución. Ha penetrado en sus huesos y sus tejidos, en su mente y en su alma. En las montañas, él ha dado piernas de hierro para alcanzar cubres; en las playas, se las ha dejado flácidas, pero a cambio él ha dado riguroso desarrollo del pecho y de los brazos con que manipular el remo y el timón. En los valles de los ríos, lo ata al suelo fértil, circunscribe sus ideas y ambiciones con un opaco nimbo de calma, imponiéndole tareas, estrecha su mirada hacia el angosto horizonte de su granja. En los altiplanos barridos por el viento, en las extensas e infinitas praderas y en los secos espacios del desierto, por donde conduce sus rebaños de pastizal en pastizal o de oasis en oasis, donde la vida conoce tanta dureza pero escapa al tedio

de la rutina, donde la visión de un rebaño que padece le da vida amplitud de horizontes, allí sus ideas adquieren cierta simplicidad gigantesca; la religión monoteísta, Dios se hace uno, sin rival, como la arena del desierto y la hierba de la estepa, prolongándose sin pausa ni cambio. Rumiendo su sencilla, creencia, alimento de su mente hambrienta, su fe muda en fanatismo; sus grandes ideas especiales, nacidas de ese incesante vagabundeo superan a la tierra que las alimentó y dan su fruto legítimo con las conquistas imperiales” (Semple, 1912: 2).

En otros términos, viviendo con y dentro de la naturaleza, el hombre seguía siendo “hombre” por estar dentro del estado natural (en palabras de Rousseau) que es distinto del estado comunitario (las luchas por los intereses), pero una vez que conquistó a la naturaleza (se rebajó o se desnaturalizó) mediante el culto a la tecnología y el progreso, de esa manera, dejó de poseer su “sustancia” primaria (cooperante) y se convirtió en un ser cambiante, maleable y regresivo. Sin embargo, para algunos autores, este proceso es lo que en sí crea la verdadera historia del hombre, ya que anterior a su conquista, seguía a la merced de los dioses y la naturaleza imponía su voluntad. Pero mediante la razón cambió el curso de la historia. Por este motivo, decía Franklin Thomas, hemos de tener en cuenta el factor geográfico a la hora explicar los procesos históricos: “Cada situación histórica debe ser examinada a la luz de su contexto geográfico, mientras que todas las influencias geográficas deben ser estudiadas a la luz de su incidencia e importancia cambiantes respecto de desarrollo y vicisitudes de la cultura” (Thomas, 1920; en Lemkow, 2002: 50).

De la misma manera que las teorías nacen y son sustituidas por otras, también ocurrió con el determinismo en el sentido de que, si durante un tiempo se presentaba como la teoría “primaria” de la que se partía para hablar sobre la relación hombre-naturaleza, con el avance del conocimiento, las posturas se iban diversificando tanto que, desde el ámbito universitario, empezaron a cuestionar dicha teoría. En este sentido, se hablaba de la posibilidad de otros enfoques ecologistas a través de argumentos como estos: “ecología cultural en la antropología, ecología humana o social en la sociología y geografía” (Lemkow, 2002:53). Esto hizo que, partiendo de las bases antropológicas, Daryll Forde llegó a negar las teorías deterministas que Griffith Taylor o Ellsworth habían defendido. Consideraba que,

“Las condiciones físicas están presentes en todo desarrollo y toda cultura, sin excluir lo más abstracto y lo inmaterial; sin embargo, están presentes no como determinantes sino como una categoría de materia prima para la elaboración cultural. El estudio de las relaciones entre las pautas culturales y las condiciones físicas es de mayor importancia para comprender la sociedad humana, pero no se puede emprender en términos de simples controles geográficos supuestamente identificables a la vista [...] Se debe estudiar en primer lugar la cultura como entidad de desarrollo histórico. El conocimiento más metódico de la geografía física no nos será útil si no se capta el tipo de desarrollo cultural. El geógrafo que está (así) desinstruido, en cuanto quiera examinar la fuente principal de la actividad humana, se verá buscando a tientas entre los factores geográficos, cuyo significado no alcanzará realmente a comprender” (Forde, 1934:446).

Dicho esto, ¿qué motiva el abandono del determinismo? Según Lemkow, (2002) su “muerte” vino como consecuencia del surgimiento de nuevas alternativas de explicación científica producidas por el ambiente del siglo XIX, que no estaba basada en el idealismo, sino en un nuevo materialismo, que veía al entorno físico como una “infraestructura (o base) para la cultura, en lugar de una infraestructura o base económica sobre la que se levanta la superestructura ideológica, política y legal” (Lemkow, 2002: 54). De ahí la crisis del determinismo se notará en sus defectos y en sus planteamientos. Porque en la época, las nuevas tendencias (científicos sociales) decían que las comunidades humanas, mediante la tecnología, habían logrado domesticar y dominar a la naturaleza, siendo de esta manera una relación de dominio, y donde el papel secundario lo ocupaba la naturaleza. De esta manera, el medio dejaba de determinar el contexto del hombre, sino que era éste quien marcaba el curso del tiempo, por ejemplo, la noción de tiempo en san Agustín (cf. Suter, 1965; Corti, 2007; Isler, 2008), en los monjes benedictinos y la historia trinitaria elaborada por el Beato Joaquín de Fiore (cf. De la Pienda, 2003; Berzosa-Martínez, 1999)³. Pero esta modificación no estaba basada en las necesidades vitales, sino la economía venía a definir las tensas relaciones entre el hombre y la naturaleza, y llegando a ser vista ésta última como un mero recurso explotable. Para confirmar hasta qué punto las relaciones se habían transformado, nos dice Lemkow:

“El medio ambiente no debía ya determinar el modo de vida de los seres humanos, y serían únicamente los problemas relacionados con el origen social o cultura los que impondrían límites al progreso humano. La aceptación de estas premisas llevó a hacer la vista gorda en cuanto el reconocimiento de los factores ambientales en la vida social. Esa ideología de progreso ilimitado (asociado con el “American dream”), sin los obstáculos impuestos por los imperativos ambientales (básicamente recursos naturales), fue especialmente defendida por sectores conservadores/liberales” (Lemkow, 2002: 55).

Conforme que estas teorías iban progresando, sobre todo desde la antropología cultural francesa, se refutaba las bases deterministas que habían definido la relación hombre-naturaleza. Esto hizo que, la humanidad pasara a ser vista como agente de cambio que vive en un contexto. Por otro lado, fue el rechazo de la *Antropogeographie* mantenida por Ratzel, y el fondo de dicha negación estaba ligada con dar con el sentido de la ecología y el papel del hombre en la metamorfosis ambiental. De ahí autores como Betty Meggerl llegaron a decir que la agricultura es vital para el desarrollo de las culturas avanzadas (por ejemplo, la importancia del Nilo para la cultura egipcia posibilitó el avance de la ciencia), pero para ella, el verdadero motor que determinaba este progreso eran los factores culturales y no la agricultura en sí como tal. Y en base a estos argumentos, concluyó que no es posible una cultura avanzada en unas sociedades-áreas hostiles, casi como si estaba afirmando las tesis de Tales de Mileto: “el agua es el principio”. Aun dentro de la tradición francesa, la sociología pensaba que el hombre es quién explica el entorno y no al revés. Porque anteriormente, se creía que el pasado del hombre estaba ligado únicamente al suelo para la subsistencia, pero con la tecnología y la ciencia, los impactos de los factores geográficos disminuyeron. Sobre esto, afirmó el padre de la sociología, Durkheim (1898):

³ <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/5848/1/RAUL%20BERZOSA.pdf>

“Queda aún por probar que esta influencia estrecha conserve la misma intensidad en los diferentes momentos de la historia. Parece que tenga tendencia a debilitar cada vez más... Así pues, la tierra ya no explica al hombre, sino que es éste quien explica la tierra, y si sigue siendo importante para la sociología conocer el factor geográfico, no es que esto venga a echar nuevas luces sobre la sociología, sino que sólo ella lo puede entender” (Durkheim, 1898:192).

Otro autor que argumentaba en la misma línea fue Lowie (1937), para quien el determinismo ya no tenía su cabida, sobre todo en el intento de explicar el origen y el sentido de la cultura desde el entorno. Por eso, contrario a los antropólogos del s. XIX que veían a la cultura como parte integral del entorno de las comunidades, por ejemplo, Tylor, la cultura como “esa cosa compleja”; éste piensa que “el entorno no puede explicar la cultura, porque en el mismo entorno se hallan distintas culturas” (Lowie, 1937:17). Pero buscando concluir este debate, recurrimos a Vidal de la Blache, una de las figuras de la antropología social y contemporáneo de estos autores que defiende el fin del determinismo desde unas bases enraizadas en la etnología.

“La naturaleza da al hombre materiales que tienen sus propios requisitos internos, sus propiedades especiales -así como sus limitaciones- y que prestan a ciertos usos antes que a otros. Hasta este punto, la naturaleza presenta propuestas, y a veces restricciones. Pero la naturaleza no es nunca más que un consejero [...] Tal es la relación de la ecología... Puesto que es obvio que estas relaciones no conciernen solamente a las plantas. Los animales, evidentemente, con sus capacidades de locomoción y el hombre con su inteligencia son más capaces de tratar con éxito con su entorno. Pero cuando no piensan todo lo que contiene el término “medio ambiente”, y todos los hilos insospechosos que forman este tejido que nos envuelve, ¿cómo podría algún organismo viviente escapar a su influencia?” (Vidal de la Blanche, 1962: 198 y 321).

2.0 Principios Morales

Con frecuencia, se escucha desde el ámbito público la utilización de los términos ética y moral para hablar de ciertos temas, sobre todo con respecto a aquellos que tienen que ver con la gestión pública y la corrupción de los dirigentes. Desde los medios de comunicación se tiende a utilizar los dos términos como si fueran lo mismo. Sin pretender filosofar ni ampliar el debate acerca de los conceptos, podríamos resumir diciendo que, desde un enfoque filosófico, ética vendría a ser una ley -con dimensión universal- que un sujeto se otorga a sí mismo tras evaluar la distinción entre el bien y el mal, haciendo así que sus actos sean guiados por un moral deber; en cambio, la moral sería toda norma o ley adoptada por una comunidad y los que forman dicha comunidad están obligados a observarla, de manera que, la moral aparece distinta según la comunidad, religión, cosmovisión, etc. Esto me lleva a afirmar que, partiendo de la distinción griega entre el sujeto y la comunidad, es decir, en el intento de definir qué es el hombre, y siendo para Aristóteles, éste un ser social, diría que el sujeto representa la ética (la ley universal que es aceptable por todos), mientras la moral representa la comunidad (lo consensuado como el bien y el mal). De ahí partiendo de la ética kantiana, la ética sería un acto guiado por la libertad, mientras que la moral es un dictamen de una comunidad, una divinidad, una fe-religión, tradición, etc.

Visto esto en un contexto de análisis medio ambiente, cuando recurrimos a los principios morales, lo que se busca es entender la relación hombre-naturaleza o en qué están fundadas según las comunidades que forman la humanidad. Por ello, en este ejercicio, se busca entender el sentido de los principios morales mediante la pregunta, ¿qué es el hombre y cuál es su posición en el mundo o el cosmos? Para la mayoría de las tradiciones, entre el hombre y la naturaleza se da una relación dual (el dualismo), en el sentido de que hay una distinción sujeto-objeto, materia-espíritu, alma-cuerpo, etc., sobre todo dentro de las culturas judeocristianas y filosóficas. En el fondo, lo que esto manifiesta es la existencia de un problema en sí, es decir, la ruptura (o el paso del mito al logos, del humanismo al cientificismo, de la niñez a la edad adulta...) entre el hombre y la natural; y donde el hombre a través de sus gestos cotidianos iba rompiendo con las reglas que el propio entorno le había impuesto. Mediante un idealismo absorbido durante siglos, se creyó el sustentador del poder para transformar las reglas/morales en mitos desfasados mediante el uso de la tecnología.

Lo que esto produjo fue la denuncia por parte de algunos autores que veían como la utopía del progreso se estaba transformando en la muerte ideológica del hombre, es decir, la negación de los propios valores de respeto y de justicia con el entorno como la *autocondenación* del hombre. Y en este contexto de denuncia, Hans Jonas, en *Filosofía de la Biología* (1966) pensaba que en la cultura cristiano-occidental había una tensión entre el hombre y la naturaleza, lo mismo en la cultura filosófica (por ejemplo, el racionalismo cartesiano) que primaba la razón por encima de todo, llegando a establecer la distinción entre la res cogitas y la res extensa. Pero el fondo del método cartesiano (*cogito ergo sum*), a pesar de tener su importancia para el progreso científico, en el sentido de que ponía toda en duda hasta lograr la certeza, en un intento de hacer la hermenéutica, es la negación de lo tradicional y los valores que son vistos como impuestos y que había que cuestionarlos. Partiendo de similares tesis, la humanidad empezó a poner en duda los valores y la existencia de cualquier cosa que superaba el entendimiento humano, lo mismo la naturaleza de las relaciones entre el hombre y su contexto material.

De hecho, durante la era medieval, existía la tendencia de ver a la “materia” como sede de la corrupción o el pecado, lo que llevó a la justificación del dominio del hombre sobre el resto de los seres creados; el poder sobre los débiles; el hombre sobre la mujer; la ciencia/tecnología sobre la materia. Pero no se limitó únicamente en esto, también generó una categorización de valores religiosos: la distinción entre el bien y el mal, verdad y mentira, santidad y pecado, etc. Sin embargo, pasados unos siglos, Husserl opinó que la ciencia moderna y el derrumbe de los valores morales introdujeron el nihilismo que llevó a la negación del verdadero orden (mundo de la vida) del sujeto que en sí había creado la ciencia. De ahí el hombre paso a ser visto como un simple hecho y se ignoran las preguntas (valores/metafísicas) fundamentales que deberían de orientar y acompañar a la ciencia y evitar en lo que se ha convertido: “se embarca en un proceso de depauperación de la naturaleza”; lo físico (natural/libro visible de Dios desde los enfoques teológicos) que se veía como valor (algo nato en sí) pasa a ser un hecho u objeto manipulable.

Dándose esto, el hombre ve el avance y el bienestar, pero la realidad social y ecológica demuestran lo contrario. Y esto nos lleva a plantearse cuál ha sido el impacto del nihilismo (comportamiento desregulado del hombre con el medio ambiente). Algunos podrían pensar que el nihilismo se limita en las teorías de Foucault y Nietzsche en su

lucha contra la moral cristiana, pero más lejos de esto, lo que ha demostrado como tendencia moderna (postmodernista) es la decadencia de la metafísica y la muerte de la religión y los valores. Y una vez que hablamos de estas dos, también mencionamos la naturaleza porque ninguna de las religiones humanas tendría cabida si no existiera la naturaleza. Y en global, genera como resultado la pérdida de la dignidad (el respecto por el “otro”): sean seres humanos como no humanos, ley imperante es el dominio.

“Ambas, metafísica y religión, habían integrado hombre y naturaleza en el ámbito ya de un mundo sacralizado por un Dios creador, ya da una totalidad de sentido, entendido como teleología, que confería valor moral a sus fenómenos. Descartada la metafísica, ningún vínculo ontológico legitima el parentesco hombre-naturaleza. Ambos carecen de teleología común compartido en un universo vacío de valores y reducidos a mero determinismo físico. Los valores no formarían parte de la naturaleza, son preferencias subjetivas, emanadas y puestas solamente por la voluntad del hombre, sin que la bondad o la belleza sean poseídas por las cosas mismas” (Gómez-Heras, 2017:6)

Siguiendo el hilo de argumentación de Gómez-Heras, podríamos afirmar que el nihilismo o la “cultura del todo vale” o líquida (inestable como diría Bauman) ha creado un proceso de destrucción del hombre a través de la liquidación del medio que hace éste, por lo que, el mayor peligro para nuestra época, aparte de la bomba nuclear, el terrorismo religioso, etc., es el desafío ambiental. Peor todavía, dándose una dependencia al sistema de producción industrial que cosifica al hombre y a la naturaleza. De ahí las cosas ya dejan de tener sentido fuera del ámbito económico. El Alpha y Omega de la humanidad de ha resumido en producción, rentabilidad, PIB, crecimiento, etc. ¿Pero está satisfecho el hombre moderno con lo que produce? La mayoría de los pensadores desde las Revolución industrial hasta nuestros días dirían que no, porque la técnica no ha sanado las angustias del alma, sino ha generado más desequilibrios entre los sujetos. Por ello, visto desde Marx Webber, estaríamos elaborando un mundo en una fase de desencantamiento, el reino de la nada (Nietzsche), la era del hombre apátrida (Blaise Pascal) y la era del vacío que se busca solventar mediante la sobre producción que es sinónimo de destrucción ecológica. Por eso, haciendo un diagnóstico de la edad del hombre máquina, Gómez-Heras nos dice:

“Lo que en ese caso triunfa es el reino de la razón instrumental, interesada más por la rentabilidad de nuestras decisiones que por los valores que deberían regirlas. En todos los casos desaparece aquella dimensión de la naturaleza que acompaña a los procesos emocionales del espíritu humano, imposibilitando, con ello, la empatía existente entre el hombre y la naturaleza” (Gómez-Heras, 2017: 7).

En otros términos, destruyendo el hombre la naturaleza que es la fuente de los valores en la mayoría de las sociedades históricas, lo que ha hecho fue dejar un vacío en sí y en el mundo, pero dicho acto tiene sus consecuencia dado que ha permitido la aparición de nuevos ídolos que adoptan simbologías económicas, el consumismo, la moda pasajera, la imposición de la cultura popular sobre la minoría (Ortega y Gasset sobre el fenómeno de las masas), los mercadillos políticos, padres versus hijos (el mito de Edipo freudiano que define nuestro sentido político-cultural), etc. Estos nuevos ídolos prometen el bienestar a costa de los llantos del entorno que sangra.

Viendo la dimensión de la herida ambiental, autores naturalistas como Unamuno (que pasaba gran parte de sus tardes entre los paisajes) haría una relación naturaleza-hombre desde el contexto de la intrahistoria, es decir, el trato cotidiano-sencillo que tiene el hombre con su medio. El hombre no tendría historia ni patria fuera de este medio, por lo que, toda su existencia dependería de su medio que le permite realizar sus actividades. En este sentido, en vez de ser el hombre el creador de la historia, es su medio lo que le facilita los instrumentos para ir tejiendo su cosmovisión-historia. De ahí para entender el naturalismo unamuniano en el contexto de sus ideas políticas, hay que tener en cuenta el papel que siempre tuvieron las áreas rurales en sus obras. Esto nos lleva a pensar que, en Unamuno, el pueblo/ruralidad forma la verdadera identidad de Castilla como el símbolo moral de España. Mediante la intrahistoria se vive la auténtica vida. De ahí opina Santos Casado:

“La experiencia unamuniana de la naturaleza ofrece goces íntimos, pero también, y de nuevo al igual que en Giner, fundamentos para una visión proyectiva de España. La búsqueda de esencias, raíces y manantiales, en la que tanto se afanan en este periodo de la historia española, se encuentra una y otra vez con ese binomio básico y fundacional que forman naturaleza y pueblo [...] Esa visión intrahistórica de pueblo y paisaje hace que Unamuno encuentre una cosa corriente en Castilla que parezcan los pueblos brotados de las entrañas de la tierra madre, berroqueños y pardos como ella, y no fábrica de industria puesta allí por mano del hombre” (Santos Casado, en Marrero Henríquez, 2011:106).

Sigue afirmando:

“Pero, para algunas almas especialmente sensibles, como la de Unamuno, ese frecuentamiento de campos y montes, ese intenso disfrute de paisajes, tendrá un significado aún más hondo. Le permitirá indagar reflexivamente en su propia alma y en la de ese sujeto colectivo que constituye la nación, a cuyo desciframiento dedicará, como buen noventayochista, una parte no desdeñable de sus energías poéticas. “Volviendo el alma con pureza a sí”, dirá en Entorno al Casticismo (1902), es como llega ésta a reencontrarse, doctrinas aplicables a los pueblos como a los individuos” (Santos Casado, en Marrero Henríquez, 2011: 111).

Cabría decir que dentro del contexto del pensamiento generacional (generaciones del 1898/1914), no fue únicamente el vasco Unamuno quien se dedicó a reflexionar sobre la importancia de la naturaleza desde la filosofía, también autores como Giner y Odón de Buen ofrecieron ideas novedosas con respecto a nuestro trato con el medio natural. De hecho, recordando el contexto de su reflexión, es decir, la preocupación por la salida de la miseria económica del país y las guerras pérdidas por España contra los Estados Unidos, el ambiente no favorecía centrarse mucho en el tema ecologismo. Los problemas giraban sobre la incorporación o no de España a Europa (decía Ortega: “España es el problema, Europa la solución”), la guerra carlista, la dictadura y sus efectos, el nacionalismo y los temas sociales en las zonas minerales. A pesar de la realidad de este contexto, Giner de los Ríos (bajo inspiración krausista, y desarrollando una filosofía que buscaba reformar el sistema educativo y cultural) se aventuró en la problemática naturalista. Dando a conocer el grado de su implicación, Casado de Otaola (2010) nos

dice: “Pero Giner puede ser visto también como un Thoreau hispano en tanto que adelantado de un regreso moral a la naturaleza” (Casado de Otaola, 2010).

Hay que recordar que la mayoría de estos autores españoles estaban influenciados por el romanticismo, sobre todo de aquel que procedía de Alemania; por ejemplo, Goethe y sus poemas inspirados en la naturaleza, las estaciones, la nieve, etc., y buscaba narrar la belleza de la naturaleza. Por otro lado, la implicación ecologista de estos pensadores se podría ver como un intento de realizar una ruptura o hacer nuevas cosas para el país mediante la educación en vez de la lucha política: “Ese cambio de estrategia tuvo, por otro lado, una parte de renuncia y una parte de refugio”. Sin embargo, lo que vale recordar es que, dada la tensa realidad política de la época, y combinando política y literatura, pensadores como Gines de los Ríos, Ortega, Unamuno, etc., buscaban su regeneración en el campo, porque para la mayoría de ellos, la España urbana representaba el desasosiego. Cabe leer los escritos del joven Unamuno para darse cuenta de su rechazo a la vida urbana, sobre todo durante sus primeras instancias en Madrid tras dejar a su Bilbao natal para estudiar. Describía a un ambiente que iba totalmente en contra de su espíritu. De ahí durante su época como rector en Salamanca, tomaba al campo diariamente para dialogar. Lo mismo se acostumbraba a hacer Giner de los Ríos, y buscando explicarnos la profundidad de su relación naturaleza, Josep Pijuán recrea un diálogo entre él y el maestro durante sus paseos.

“Se tiende en el suelo, levantando sólo la cabeza con las manos para mirar mejor; absorbe, diríase, con los ojos, los colores del campo; huele la tierra; se adivina que percibe cantos en el rumor de las ramas de escinas. En esta evocación Josep Pijuán recrea un diálogo con el maestro. “Estos árboles han estado aquí cada día, desde el alba hasta la noche, y aun durante la noche misma, contando la gloria de Dios, obedeciendo sus más ligeras indicaciones, moviéndose al menor soplo de viento”, dice Giner, “¿Es que usted y yo hemos abierto nuestro espíritu humanamente, derramando nuestras facultades como este árbol inclina su tronco, y extiende sus ramas en todas direcciones, creciendo como un árbol?” (Josep Pijuán, en Marrero Henríquez, 2011: 104).

Otra explicación acerca de la relación de estos hombres con la naturaleza tenía que ver con la su visión de la naturaleza centrada en una dimensión religiosa (profunda). Y similar al Kant paseante en Königsberg, también Giner ejercía su actividad caminante en medio de la Guadarrama cada atardecer como si fuera una práctica religiosa que había que realizar fielmente.

“Castilla la Nueva nos aparecía de color de rosa; el sol, de púrpura, detrás de siete picos, cuya masa, fundida por igual con la de los cerros de Río frío, en el más puro tono violeta, bajo una delicada veladora blanquecina, dejaba en sombra el valle el Segovia, enteramente plano, oscuro, amaratado, como si todavía lo bañase el lago que lo cubría [...] No recuerdo haber sentido nunca una impresión de recogimiento más profunda, más grande, más solemne, más verdaderamente religiosa” (Josep Pijuán, en Marrero Henríquez, 2011: 105).

De hecho, Giner llegaba a pensar que, en la elaboración de la vida sentimental de una nación, uno de los mejores efectos para crear dicho proyecto lo poseía la naturaleza, porque de la misma manera que las distintas especies se fusionan en la naturaleza y crean

una imagen agradable para la vista, también a través de la naturaleza los hombres constrúan una identidad colectiva en base a su entorno.

““Cuando estemos en la callejita silenciosa de un pueblo”, escribía Azorín muchos años más tarde, o cuando “contemplamos un paisaje, ese ambiente milenario, cargado de evoluciones, realzará el valor de lo que contemplamos y será un aglutinante que nos una al pasado” (Josep Pijuán, en Marrero Henríquez, 2011: 107)

Siguiendo con los autores españoles en el intento de reflexionar acerca del papel moral del hombre con su medio ambiente, Zubiri, planteándose qué es la naturaleza, parte de los filósofos clásicos y los modernos para darnos su respuesta. Iniciando con Hegel, considera que éste hace una distinción entre naturaleza y espíritu en base a que, para el alemán, “la naturaleza es eso que está ahí. Y el espíritu es esto que soy yo mismo”. Indagando en el mundo clásico para profundizar su reflexión, considera que el mundo griego tenía una idea de naturaleza particular, es decir, eso que engloba la totalidad de las cosas: lo divino y lo humano, lo terrestre y lo extraterrestre. De ahí nos dice:

“El conjunto de todo cuanto existe: conjunto no solamente en el sentido de que sea ella suma de las infinitas cosas que en el universo hay, sino, sobre todo, en el sentido de que, naturalmente, brotan de la Naturaleza todas esas cosas infinitas, y dentro de ellas el hombre, con su propio, personal e individual destino. Por eso es este conjunto natura, physis, Naturaleza” (Zubiri, 2007:270).

No solamente estaba vista la naturaleza de esta forma en la sociedad griega, también en el mundo clásico romano, la naturaleza tuvo un papel importante en el nacimiento y difusión de la historia de la filosofía o el pensamiento racional. A través de los fenómenos, el entorno y sus facetas, los pensadores iban desarrollando teorías desde distintos ámbitos socio-profesionales. De hecho, en el caso de la filosofía, el paso comúnmente conocido como el “paso del mito al logos” no fue nada más que la observación del medio natural y los fenómenos para dar una explicación racional de los hechos. Porque anteriormente, la naturaleza estaba vista como algo ajena (cosa de los dioses), pero con la filosofía, pasa a tener una condición humana, manipulable e incorporada a las categorías mentales, es decir, el hombre viéndose dentro del espacio como algo propio y no externo a sí. Esto hizo que, para Seneca, la naturaleza tuviera distintas facetas o dimensiones, no era algo estático: “materia, espacio, tiempo, vida, energía”, y en parte fue lo que definió su concepto de “philosophia naturalis”.

Para el mundo romano-clásico, la relación naturaleza-logos (saber) dio como resultado, que “durante el pensamiento clásico griego y latino, el saber sobre la naturaleza estrechó vínculos con la razón, el logos, adoptando un nombre más en consonancia con su estructura racional: cosmología”. De hecho, en la cosmogonía antigua raramente (o casi nunca) hubo una clara separación entre los dioses, hombres y la naturaleza. La podríamos denominar la trinidad clásica. Y de la misma manera que en la tradición cristiana dichas figuras simbolizan el poder divino, también para la mentalidad clásica, la naturaleza aguardaba poderes ocultos y unos misterios que unos pocos podían descifrar o custodiar (los sacerdotes en los templos). En base a estas creencias, estas civilizaciones (egipcia, romana, griega, mesopotámica...) lograron crear unas identidades particulares con fondos sobrehumanos (los signos en la naturaleza). Y con el paso del tiempo, el peso de la

naturaleza iba definiendo el carácter sociológico de las ciudades, la cosmovisión, la religión, naturaleza de los dioses y las divinidades, los ritos, etc. Y cuanto más se manifestaba el cosmos a través de los fenómenos naturales, más las poblaciones la veían como algo ajeno que merece el respeto; para unos simbolizaba el bien, mientras que para otros era la fuente del mal. En base a esta tendencia explicativa, Lucrecio decía:

“Tengo certeza de que el mundo no está hecho para nosotros: /tan plano está de males... La muerte inesperada nos ronda. /Y el niño, como náufrago arrojado a la playa por las olas furiosas, / yace desnudo en tierra, carente de palabra y necesitado de ayuda. /Y cuando desde el seno materno la naturaleza le deposita en la luz, /grima y llena de lamentos al día lúgubre: /presagio del mal que le espera en la vida” (Heráclito, Frag.: Gómez-Heras, 2010:103).

En otros términos, la moralidad del mundo clásico estaba ligada con ver a la naturaleza como la homologación del bien (la moral platónica) con lo bello como un fin (*telos*). De hecho, partiendo de esta interpretación platónica, san Agustín consideraba a Dios como lo bello en el sentido de que no tenía la capacidad de hacer el mal. Belleza no como condición estética, sino el obrar perfecto, y la naturaleza por su “forma de ser” es bella en sí. De ahí para los estoicos, la naturaleza podía inspirar al hombre a vivir en la sociedad de manera estoica (*naturam sequi*) dado que albergaba las fuentes de las normas o los dictados morales y divinos de los dioses. Pero siglos después, en el caso de los escolásticos, esta forma de percibir a la naturaleza cambió. Si antes representaba la religiosidad y la moral, ahora pasa a definirse desde el lenguaje geométrico y matemático. Ya pasa a ser vista como orden, armonía y belleza.

“La gran escolástica medieval tradujo en un axioma aquella convicción de la filosofía clásica: *ens verum et bonum convertuntur*. También, por tanto, a la ética subyace una normatividad ontológica que exige respeto a la ley inmutable de la naturaleza y sobre la que se sustenta el apremio moral de sus imperativos. El modo de entender la naturaleza como norma cambió con el tiempo: fue ley del destino fatal, cuando la naturaleza era misterio, ley natural cuando la naturaleza se apoyó sobre la metafísica y ley divina cuando la naturaleza se creyó obra de Dios” (Gómez-Heras, 2010:105).

Hemos visto la forma en la que las sociedades anteriores se relacionaban con el medio ambiente para definir su cosmovisión, cultura y cosmología. Pero ya en la época moderna, los dilemas morales alrededor de la destrucción del medio ambiente obligaron a los pensadores y las sociedades a reflexionar sobre la naturaleza de nuestras relaciones con el entorno ecológico, y esto produjo como resultado la implicación de las disciplinas científicas y humanistas a tomar posición en el sentido de que, los efectos de la destrucción ponen en cuestión la moral social. De ahí la aparición de nuevas disciplinas y campos de estudio (ética ambiental, bioética, etc.) para analizar la relación hombre-naturaleza en base a unas reglas éticas.

En este contexto, vio la luz la ecosofía (alrededor de la década de los noventa del pasado siglo tras la cumbre de Río de Janeiro de 1992). Esto dio como nacimiento la Ecofilosofía que no es otra que la defensa de una postura ética con la naturaleza. Es decir, encontrar los argumentos filosófico-humanistas a favor de la conservación ecológica y orientar las relaciones sociales hacia una transformación de los ecosistemas. El fin perseguido es

favorecer una nueva forma de vida, modo de relacionarse con el entorno y la negación del antropocentrismo que muchos consideran que está detrás de la crisis ambiental. De ahí al ser influenciada esta filosofía por estos autores (Edgar Morin, Aldo Leopold, Arne Naess, etc.), se busca cuestionar el *confort* o el estilo de vida europeo (producto del avance tecnológico, el sistema fordista de los años 1920 en Estado Unidos) que vende un bienestar que no deja de ser una ilusión que no puede durar mucho tiempo viendo los efectos de la destrucción.

Partiendo de esta realidad (el desarrollo sin límite), Arne Naess (2007) realiza una distinción dentro del mismo concepto “ecología”. Considera que existen dos tipos de ecologismos: ecología superficial y ecología profunda, donde la última representaría la negación de la imagen del hombre en el medio ambiente, mientras que la primera “combate la contaminación y el agotamiento de los recursos naturales”, cuando en realidad su misión es facilitar “la salud y la vida opulenta de los habitantes de los países desarrollados” (Naess, 2007:98). En un sentido similar, y partiendo de las teorías ecofeminismo, Sheila Collins, (1974) llegó a considerar que el fondo del problema medio ambiente es el mal en sí, un mal que se había construido a través de la cultura del patriarcado, que durante siglos fue la justificación del dominio de lo masculino sobre lo femenino y lo humano sobre lo no humano. De ahí enraizada en la filosofía como punto de partida, asemeja la dominación masculina similar al que sufre el medio ambiente por parte de la tecnología y el hombre: “La cultura patriarcal que extiende el dominio de lo femenino al dominio de lo natural por una simple asociación simbólica”.

Y mientras unos parten de la filosofía y la moral tradicional, otros opinan que la solución al problema sería regresar a los ritos pretecnológicos para conectar al hombre con su entorno; no solamente como una forma de vida simple, sino una espiritualidad que conecta al hombre y la naturaleza, y de esa forma, hacer que éste tenga un respeto por su medio. Por ello, Ángel Maya (años 1970) pensaba que había que regresar al “nuevo animismo” que estaba inspirada en la *Deep Ecology*, es decir, el desencantamiento con la tecnología que destruye el misterio en la naturaleza. Mientras que para el filósofo camerunés Paul Gaston-Effa, (2015) la solución es el regreso al animismo y la vida tradicional. Como si buscaba dignificar al resto de los seres no humanos y su medio biológico, esta tendencia habló de considerar a las plantas y las montañas como “equivalentes” a las personas, no por una condición moral ya que no la tiene (según Kant), sino por su “derecho” a existir. De esa manera, busca reencontrar y salvar a la naturaleza. En realidad, el propulsor de esta idea pensaba que estamos en un mundo que establece una trama de relaciones y el hombre busca dominar a cualquier precio, sobre todo desde que en el mundo occidental se inventó la ciencia moderna que realizó la distinción y la no reconciliación entre sujeto y objeto. Y aboga a favor de establecer un nuevo paradigma: “La autonomía de lo viviente, concebido como ser auto-eco-organizado, es inseparable de su dependencia” (Morin, 1996:3)

En otros términos, el papel de la moral con relación al medio ambiente es también el análisis de la unión entre naturaleza e industria sobre todo si partimos de las degradaciones en nuestras sociedades modernas, sociedades en las que la base de toda existencia cotidiana está basada en el peso de la tecnología. Y tanto ha sido durante los últimos tres siglos que hemos terminado con el equilibrio y el curso natural mediante la sobrexplotación y la contaminación como los efectos más visibles. Pero este resultado de

un contagio en aumento no podrá pararse (o resultará costosa y lenta) dada la arraigada mentalidad de nuestras sociedades que considera que en los tiempos que corren no es posible realizar una vida plena fuera del uso de la tecnología, el fondo de la excusa es el deseo de seguir en el consumismo: más bienestar, significa, mayores destrucciones.

De ahí cuando se analiza la degradación del medio desde prismas ecológicos, lo que se viene a decir es que, la causa principal es el peso del dominio industrial; una industria que busca cumplir con las políticas económicas-capitalistas y olvida que los criterios éticos que regulan la relación del hombre con su medio ambiente. Por eso, podríamos afirmar que el motor de la economía industrial depende de una única premisa: mayor utilidad/bienestar por encima de los principios éticos. También se aplica con frecuencia la metodología weberiana: medio-fin, como lo que orienta el sentido de las decisiones: “Las decisiones más racionales serán aquellas que produzcan mayores beneficios económicos, pues ellas logran el propósito buscado. En consecuencia, esas decisiones son las más eficientes” (Rodríguez, 2002; en Casasola, 2013: 55) Dicho esto, ¿qué demuestra? En el fondo, es la no neutralidad de la ciencia (como disciplina e instrumento) a pesar de adoptar el papel de universal. Desde que los hombres vieron los beneficios de la Revolución industrial y los avances científicos, la tecnología/saber progresista se ha convertido en un instrumento que se usa para medir la capacidad de innovación del hombre, que, en sí, no es otra que la búsqueda de la eficiencia, la ganancia y la productividad a cualquier precio. De esta manera -sobre todo si está en manos equivocadas- se transforma en un medio de subyugación y vía de legitimación de la economía liberal: la ganancia como ley fundamental. De ahí el papel de la tecnología pasa a ser un medio de cosificación y de instrumentalización de todo, hombres y naturaleza.

“Es utilizada como medio ideal para incrementar la eficacia y la racionalidad en los procesos productivos, con la consecuente intensificación en la explotación de los recursos productivos naturales. Los aumentos en la productividad se realizan a costa del impacto desequilibrante sobre los ecosistemas. De este modo, la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas se transformaron en un elemento esencial para las doctrinas del crecimiento [...] La racionalidad del mercado es muy irracional como para prudente [...] El deseo se expresa como idea y el marketing hace posible la materialización de esta idea bajo los imperativos del deseo irracional, para averiguar qué es lo que realmente apreciamos” (Rodríguez, 2002; en Casasola, 2013: 68-89).

El asunto aquí es que, mediante esta manera de posicionarse la tecnología como dominante, transforma la tierra como su mayor presa dado que únicamente la percibe como fuente de recursos para alimentar al mercado industrial. Con frecuencia, se dice que la economía liberal busca alimentar a la humanidad cuando en realidad lo que hace es negar al hombre (pueblos destruidos/tierra/recursos) su dignidad y sus condiciones básicas (su ecosistema). De esta forma, la actuación de la industria se podría calificar como irracional y se basa en un ethos (carácter) destructivo e imprudente; una actuación que solamente pretende satisfacer el “deseo” y seguir una lógica de mercado.

Ante esto, no nos queda otra alternativa que invocar los principios morales y replantear las cuestiones fundamentales que guían y evitan la destrucción del hombre por sí mismo. Esto significa ver si el conservacionismo es igual que la práctica del derecho y la virtud.

Para hallar las respuestas, nos basamos en la ética kantiana. Kant, planteó una ética que podríamos llamar universal dado que invoca la aplicación de hechos solamente fundados en el imperativo categórico o por el moral al deber. Y visto esta ética desde el contexto de la lucha por el medio ambiente, la postura de Kant vendría a ser una que nos obliga a realizar unas normativas mundanas que demuestran que los sujetos son seres morales, es decir, saben distinguir el bien del mal, y su relación ética con el medio ambiente está fundada en la virtud o el propio sujeto dándose a sí mismo la ley para llegue a ser universal. Sobre esto, en nuestra relación con los seres no humanos, por ejemplo, los animales, tendemos a verlos como seres no morales, y esto es lo que permite a algunos individuos a justificar el maltrato animal. Pero esta postura ha sido refutada con muchos argumentos (tanto en el pasado como entre los pensadores modernos, como Peter Singer), y para Christian Garve (1792), *Ensayos sobre asuntos diversos de moral, literatura y vida social*, hemos de tratar a los animales como seres dotados de sentimientos, es decir, como fines en sí y reconocer su bienestar de la misma manera que lo haríamos por una persona. Sin embargo, el fondo de la cuestión no se ha de limitar en la defensa de los animales únicamente, también es una pregunta acerca de si el mundo es moral. En sentido kantiano, tendríamos dos respuestas. Una que nos diría que hay que garantizar la dignidad humana, personalidad moral y el reino de los fines; y otra, la distinción entre “personas” y “cosas”.

No obstante, cabría recordar que Kant no reflexionó sobre el problema ambiental tal y como lo hacemos en nuestros días por estar en dos contextos distintos. Él vivió los inicios de las revoluciones tecnológicas, mientras que nosotros estamos presenciando y sufriendo las consecuencias de una colonización tecnológica. Eso sí, sus reflexiones incluyeron la preocupación por los animales en la vida ética, por ejemplo, en la *Metafísica de las costumbres*, pero consideraba que las acciones del hombre estaban motivadas por la libertad en su sentido genuino que es la manifestación de la capacidad de autolegislación de la razón pura.

“[...] para Kant el mundo moral no es más que la expresión única y la valoración suprema de la libertad misma. en este aspecto, actuar considerado siempre la humanidad como fin irrenunciable del querer equivalente a constituir(se) y ser un sujeto libre en el mundo [...] Se es racional en la medida en que se decide (o no se atreve a) serlo convirtiendo libremente en máxima de nuestra acción la ley de universalidad posible; la racionalidad es, por tanto, entera responsabilidad nuestra y exige una voluntad constante de ser racionales” (Marcos, 2007:216).

El sentido que da Kant de la racionalidad con relación a la vida ética es que el sujeto sea capaz de utilizar sus facultades para distinguir entre el bien y el mal. De ahí “humanidad” no sería únicamente la globalidad de los condicionantes sociológicos que definen a las personas-comunidades, sino la aplicación de la razón. Porque, según Kant, la humanidad no existe como tal previamente, sino que se construye, sea mediante las relaciones interhumanas, también en el trato con los seres no humanos. Es en esto que reside el sujeto moral y define nuestra capacidad como seres privilegiados de la naturaleza. Además, Kant considera que solamente el hombre tiene un fin en sí mismo, el resto de los seres son “cosas” y nunca podrán llegar a ser imputables por sus actos moralmente como se lo exigiría al hombre dado que no son seres de derecho y deberes, contrario a éste que lo es.

“la “persona” humana se define como fin en sí mismo y “fin final” de la naturaleza, es decir, como el único fin (“objetivo”) del querer sustraído a la mera instrumentalización propia de las relaciones teleológico-prácticas del hombre; frente a ella, los restantes seres humanos son “cosas”, porque se valoran, dentro de esta red teleológico-práctica, como meros fines “subjetivos”, contingentes y ocasionales de la acción, esto es, como objetos susceptibles de convertirse en simples medios “útiles” para cualesquiera otros fines del arbitrio humano. Por otro lado, desde el punto de vista de la relación sujeto/objeto moral, a la que en último término remite la perspectiva anterior, la “persona” se caracteriza por ser siempre sujeto moral, incondicionado, y, por tanto, susceptible de imputación por sus actos en virtud de su libertad, mientras que las “cosas”, al carecer de esta capacidad racional, sólo pueden ser objeto (pero nunca sujetos) de una relación moral. Este planteamiento aparece formulado en la “Introducción” de La Metafísica de las costumbres con plena nitidez: “Persona es el sujeto, cuyas acciones son susceptibles de imputación [*Zurechnung*]. [...]Una cosa es algo que no es susceptible de imputación. Todo objeto del libre arbitrio, carente él mismo de libertad, se llama, por tanto, cosa (*res corporalis*)” (Marcos, 2007:218).

En resumen, la realidad que hemos descrito en las anteriores líneas nos invita a regresar a la ética y la moral para reconciliarnos con nuestro entorno ecológico. Para que esto sea posible, sería bueno retomar las recomendaciones de autores que piensan que el problema en sí se encuentra en la pérdida de los valores, la deshumanización del hombre y el papel del sujeto tecnificado. Porque desde Descartes y Bacon, el hombre se posicionó como superior al resto de los seres vivos por su condición de “animal racional”, y de ahí la justificación de su “arrogancia”. Por eso, como soluciones morales, se nos pide de regresar a la autosuficiencia o la autarquía: el hombre depende de la naturaleza, y como tal, está obligado a cuidar de ella.

La utopía tiende a considerar que la salvación del hombre ante sus problemas vendrá de la técnica, más lejos de ser una realidad, es una fantasía. Esta fantasía obligó a pensadores como Locke a justificar el sentido de la propiedad privada, lo que, en parte, contribuyó a la destrucción del medio ambiente dado que, el capital, viendo a su propiedad como recurso explotable, no duda en utilizar todos los mecanismos a su favor para lograr dicho fin. De ahí el sentido de la propiedad privada se materializa a través de la acumulación que genera el trabajo y la transformación de los bienes. Ante esta realidad, se nos llama a implementar la justicia y no la perpetuación de la relación amo-esclavo (hegeliana), sino a través de Aldo Leopold, practicar una justicia: “Algo es justo cuando tiende a conservar la integridad, la estabilidad y la belleza de la naturaleza, y es injusto cuando la destruye o perturba”. En palabras aristotélicas, es la necesidad de aplicar una relación guía por la *arje* (virtud), o la justa medida y el uso racional de los recursos. Porque según el discípulo de Platón, existe el “valor” en todos los seres vivos, que veo como la negación del dualismo (hombre versus naturaleza; ying/yang; etc.) o el establecimiento de las diferencias para poder dominar.

De ahí considero que, similar a Marx y Engels que ofrecieron ideas para frenar la destrucción de la clase trabajadora por parte de la industria, también la actualidad exige valores para evitar la muerte de la “naturaleza”, es decir, demostrar nuestra responsabilidad con la naturaleza (Hans Jonas). La naturaleza es vida en su forma natural

y posee una subjetividad propia, y como tal es un deber protegerla frente al poder del hombre que se niega a autolimitarse. Aquí nos justificamos en Hans Jonas para decir que, solamente seremos humanos (humanidad) si cumplimos nuestros deberes con el entorno

“[...] la naturaleza (que posee cierta subjetividad, aunque no sea observable) hace posible la aparición manifiesta de una subjetividad superficial, consciente. Entonces, no podría entenderse que esa naturaleza que es anterior a la subjetividad manifiesta no participara de los mismos fines que ésta” (Burgui, 2015: 260).

En palabras de Ortega y Gasset, el amor hacia el prójimo (aplicable a nuestra relación con el medio ambiente) produce lo sublime, motivo por el cual nos invita a fomentar lo pequeño y practicar la virtud mediante el autocontrol. Ortega alió acto y palabras mediante el amor que profesaba por el ambiente, porque lo simbolizó a través de sus vivencias en medio de la naturaleza tanto en Alemania como en Madrid (Guadarrama). El motivo es que veía al paisaje como un medio de formación para el alma y la identidad.

“PRINCIPIO 11. Las políticas ambientales de todos los Estados deberían estar encaminadas a aumentar el potencial de crecimiento actual o futuro de los países en desarrollo y no deberían coartar ese potencial ni obstaculizar el logro de mejores condiciones de vida para todos, y los Estados y las organizaciones internacionales deberían tomar las disposiciones pertinentes con miras a llegar a un acuerdo para hacer frente a las consecuencias económicas que pudieran resultar, en los planos nacional e internacional, de la aplicación de medidas ambientales.

PRINCIPIO 12. Deberían destinarse recursos a la conservación y mejoramiento del medio ambiente teniendo en cuenta las circunstancias y las necesidades especiales de los países en desarrollo y cualesquiera gastos que pudieran originar a estos países la inclusión de medidas de conservación del medio ambiente en sus planes de desarrollo, así como la necesidad de prestarles, cuando lo soliciten, más asistencia técnica y financiera internacional con ese fin.” (Declaración de Estocolmo 1972, Principios 11-12).

Personalmente, considero que, más allá de la urgencia de cambiar el paradigma, el estilo de vida y mejorar las políticas ambientales, que no sean meros tratados y conclusiones sin procesos de aplicación, creo que podemos aprender de las sociedades tradicionales para ver cómo aplicar su estilo de vida coherente y equilibrado con el medio natural. El hombre se presenta como el ser más racional, pero en cuanto al problema ambiental demuestra lo contrario, porque desde hace algunas décadas hasta ahora, el cambio climático sigue desvelando sus efectos, mientras tanto, pasamos el tiempo debatiendo en vez de adoptar unas medidas urgentes. Si queremos sobrevivir como especie, tenemos la obligación de salvar el planeta. Para ello, no se ha de ver como únicamente como un problema de los países desarrollados, todos los sujetos tienen la obligación de participar. De la misma manera que los Derechos Humanos garantizan unos derechos que son vistos como universales, también el hecho de vivir en un ambiente sano y saludable (Conferencia de Estocolmo, 1972) ha de ser aceptado como un derecho universal y reclamado por todos los ciudadanos.

Bibliografía

Abouarghoub, W., Pettit, S., Beresford, A., & Eddrgash, T. (2017). AN INVESTIGATION INTO PORT CONGESTION: THE LIBYAN CRISIS. In Symposium on Logistics (ISL 2017) Data Driven Supply Chains.

Alvargonzález, D. (2005). Comentarios a Gustavo Bueno sobre la verdad de las primeras religiones. *El Catoblepas*, 44.

Asamoah-Gyadu, J. K. (2019). *Essays on the land, ecotheology, and traditions in Africa*. Wipf and Stock Publishers.

Atencia Páez, J. M. (2003). Ortega y Gasset, meditador de la técnica. *Argumentos de Razón Técnica*, 2003, (6): 61-95.

Attfield, R. (2000). Christianity and nature. *A companion to environmental philosophy*, 96-110.

Banégas, R., Marchal, R., & Meimon, J. (2007). Le dossier France-Afrique: sortir du pacte colonial. *Politique africaine*, (105), 7-162.

Bayart, J. F. (1990). France-Afrique: la fin du pacte colonial. *Politique africaine*, (39), 47-53.

Beresford, A. (2015). A responsibility to protect Africa from the West? South Africa and the NATO intervention in Libya. *International Politics*, 52(3), 288-304. <https://core.ac.uk/download/pdf/54196716.pdf>

Berry, R. J. (Ed.). (2006). *Environmental stewardship* (Vol. 56). A&C Black.

Boff, L. (1982). *San Francisco de Asís: ternura y vigor* (Vol. 14). Editorial Sal Terrae.

Boff, L. (2000). *La dignidad de la Tierra. Ecología, Mundialización, Espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*, Madrid: Trotta. https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Filosofia_ambiental/Dignidad_tierra-Leonardo_Boff.pdf

Boff, L. (2000). *La dignidad de la tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad*. Madrid: Trotta.

Boff, L. (2012). *El cuidado necesario*. Madrid: Trotta.

Boff, L. (2013). *Francisco de Roma y Francisco de Asís, ¿Una nueva primavera en la Iglesia?* Madrid: Trotta.

Boff, L. (2018). *Liberar la tierra. Una ecoteología para un mañana posible*. Madrid: San Pablo.

Boff, L., Valderrey, J. (2017). *Una ética de la madre tierra. Cómo cuidar la casa común*. Madrid: Trotta.

Bollnow, O. (1984). Antropología filosófica. *Revista Educación*, 30, 7-23.

Bueno, G. (1996). El animal divino. *Ensayo de una filosofía materialista de la religión*, 404-411.

Bueno, G. (1996). Sobre la realidad de los númenes animales en la religiosidad primaria. *El Basilisco*, 20, 87-88.

Burgui, M. B. (2015). Hans Jonas: Conservación de la naturaleza, conservación de la vida. *Cuadernos de bioética*, 26(2), 253-266.

Chuvieco, E. (2012b). "Religious approaches to water management and environmental conservation". *Water Policy*, 14, 9-20.

- Chuvieco, E. (2016). "Ciencia y Religión para el cuidado de la casa común", *Revista Teología y Catequesis*, N° 136, pp. 13-30.
- Chuvieco, E. (2017). La "conversión ecológica" en la "Laudato Si" y en la tradición cristiana. *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura*, 27-42.
- Di Rico, M. (2018). *HArb Al-Ma 'LūMāT: Geopolítica De Los Canales De Información Árabes Después De Las Sublevaciones De 2011* (H. Arb Al-Ma 'LūMāT: Geopolitics of the Arab Information Channels after the Uprisings of 2011).
- Dobel, P. (1977). The Judeo-Christian stewardship attitude to nature. *Environmental ethics: Readings in theory and application*, 5, 28-33.
- Effa, G.P. (2015). *Le Dieu perdu dans l'herbe. L'animisme, une philosophie africaine*, Paris : Presses du Châtelet.
- Ellul, Jacques, (2003) *La edad de la técnica*, Barcelona: Editorial Octaedro.
- Foltz, R. (2003). *Islam and ecology: a bestowed trust*. Center for the Study of World Religions, Harvard Divinity School.
- Geo. G. Chisholm. (1912). *Miss Semple on the influences of geographical environment*.
- Giblin, J. I. (1998). Land tenure, traditions of thought about land, and their environmental implications in Tanzania. *Tanzania Zamani*, 4(1), 1-56.
- Girón, J. A. M. (2019). La aportación de las creencias religiosas a la construcción de una ética ambiental. *Observatorio Medioambiental*, 22, 53.
- Gómez-Heras, J.M. (2012) *Bioética y ecología. Los valores de la naturaleza como norma moral*: Madrid: Síntesis.
- Hammer, T., "Desertification and Migration: A Political Ecology of Environmental Migration", Researchgate, January 2004.
- Hans, Jonas. (1995) *El principio de responsabilidad*, Barcelona: Herder.
- Haq, S. N. (2001). Islam and ecology: Toward retrieval and reconstruction. *Daedalus*, 130(4), 141-177.
- Harper, C.L. (2008). "Religion and Environmentalism". *Journal of Religion & Society*, 5-26.
- Hernández Marcos, M. (2007). "La protección del medio ambiente como derecho y virtud. La ética kantiana de la responsabilidad con la naturaleza", *ISEGORIA, Revista de Filosofía Moral y Política*, N.º 37, julio-diciembre 2007, pp. 231-236. https://www.researchgate.net/publication/50223379_La_proteccion_del_medio_ambiente_como_derecho_y_virtud_La_etica_kantiana_de_la_responsabilidad_con_la_naturaleza
- Herráez, P. S. (2020). Libia: ¿una espoleta activa en un Mediterráneo inestable? In *Panorama geopolítico de los conflictos 2020* (pp. 207-238). Instituto Español de Estudios Estratégicos.
- Hessel, D.T., & Ruether, R.R. (Eds.) (2000). *Christianity and Ecology: Seeking the Well-being of Earth and Humans*. Cambridge, MA : Harvard University Press.
- Hugon, P. (2007). La politique économique de la France en Afrique. *Politique africaine*, (1), 54-69.

- Johnston, T. (2016). Environmental determinism. *International Encyclopedia of Geography: People, the Earth, Environment and Technology: People, the Earth, Environment and Technology*, 1-3.
- Jonas, H. (2014). *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder Editorial.
- Lavelle, Kathryn. (2005). Moving in from the Periphery: Africa and the Study of International Political Economy. *Review of International Political Economy - REV INT POLIT ECON*. 12. 364-379.
- Lavelle, Kathryn. (2022). African States and African Interests: The Representation of Marginalized Groups in International Org. https://ciaotest.cc.columbia.edu/olj/shjdir/v5n2/shjdir_v5n2i.pdf
- Lemkow, L. (2000). La sociedad ante los riesgos biotecnológicos. *Lemkow, Louis. La Sociedad ante los riesgos biotecnológicos. Sostenible? Abril 2000. Núm. 2, pág. 31-43.*
- Lemkow, L. (2002). *Sociología ambiental. pensamiento socioambiental y ecología social del riesgo*. Barcelona: Icaria.
- Leopold, A. (1992). *The river of the mother of God: and other essays by Aldo Leopold*. Univ of Wisconsin Press.
- Leopold, A. (2000). *Ética de la Tierra*. Edición de Jorge Riechmann, Madrid: Catarata.
- Leopold, A. (2019). *Una ética de la tierra*. Los libros de la Catarata.
- Livingstone, D. N. (2011). Environmental determinism. *Sage handbook of geographical knowledge*, 368-380.
- Llano-Alonso, F. H. (2015). El hombre y la técnica en Ortega y Gasset. *Ius et Scientia*, 1 (1), 1-24.
- Peet, R. (1985). The social origins of environmental determinism. *Annals of the Association of American Geographers*, 75(3), 309-333.
- Riechmann, J. (1995). Desarrollo sostenible: la lucha por la interpretación. *De la economía a la ecología*, 1, 1-20.
- Riechmann, J. (2004). *Ética ecológica: propuestas para una reorientación*. Icaria Editorial.
- Rodríguez, D. M. L. (2013). Breve introducción a la filosofía de la religión del materialismo filosófico de Gustavo Bueno. *La balsa de piedra: revista de teoría y geoestrategia iberoamericana y mediterránea*, (3), 5.
- Semple, E. C. (1912). Influence of Geographical Conditions upon Japanese Agriculture. *The Geographical Journal*, 40(6), 589-603.
- Tàbara, D., & Lemkow, L. (2003). *Sociología ambiental. Diccionario de Sociología*.
- Taibo, C. (2017). *En defensa del decrecimiento: sobre capitalismo, crisis y barbarie*. Los libros de la Catarata.