

# Cristianismo y Naturaleza

*Pierre Berard (\*)*



Los intelectuales ecologistas, como Lynn White Jr., nos proponen aclarar nuestras ideas para replantear los presupuestos de la ciencia y de la técnica modernas bajo una perspectiva a más largo plazo, dentro de una perspectiva, en cierto modo, histórica. En efecto, en la vieja Europa, y pienso en la Antigüedad Griega y Romana, la ciencia era observada como actividad especulativa y orientada hacia el intelecto: tenía un soporte fundamentalmente aristocrático por lo que estaba reducida a una existencia entre las categorías sociales de más alto nivel. En definitiva, que estaba reservada a la élite social. La técnica, en cuanto que tal, era su contrario, empírica, orientada hacia la acción y se orientaba sobre todo en lo que podríamos llamar -sin prejuicios sociales- las capas sociales inferiores de la sociedad. La fusión, totalmente repentina, de estos dos tipos de actividad, a mitad del siglo XIX, estuvo ciertamente ligada, según Lynn White Jr. y otros, a las revoluciones democráticas de la época, que tendían, al desplomar las fronteras sociales, a asociar, valga la metáfora, "la mano y el cerebro" bajo una misma unidad funcional.

La crisis ecológica que nos acecha es pues el resultado, nos dice Lynn White Jr., de la emergencia de una cultura democrática totalmente nueva. Y todo se reduce a saber si el nuevo mundo democrático podrá sobrevivir a sus propios presupuestos. Es probable que podamos garantizarlo a condición de repensar el conjunto de nuestros paradigmas.

## LA TRADICIÓN TÉCNICA Y CIENTÍFICA OCCIDENTAL

La crisis que conocemos consiste precisamente en la culminación de la tradición técnica y científica occidentales. La ciencia y la técnica modernas son, por supuesto, específicamente occidentales y el liderazgo occidental en los dominios científico y técnico es mucho más viejo de lo que muchos se atrevan a suponer. Es mucho más viejo, en todo caso, que lo que llamamos la "Revolución Científica" del siglo

XVII o la "Revolución Industrial" del siglo XVIII.

No más allá del año mil, e incluso desde la época carolingia, Occidente comenzó a aplicar sus conocimientos en hidráulica para otras actividades industriales más allá de moler el grano. A partir del final del siglo XII, se da en Occidente, una utilización sistemática de la fuerza del viento y aparecen los primeros relojes automáticos a comienzos del siglo XIV. Para finales del siglo XV, para la mayor parte de los historiadores, la superioridad tecnológica de Europa es tan abrumadora que explica la relativa facilidad con la que se produjeron las conquistas portuguesas y de todos los pueblos europeos que les siguieron.

La tradición científica occidental comienza hacia el final del siglo XI con el enorme esfuerzo de traducción al latín de las obras científicas de griegos y árabes. Todo o prácticamente todo el cuerpo científico de los griegos fue traducido en menos de doscientos años, entre el siglo XI y el siglo XIII. Estos trabajos fueron leídos y criticados con pasión en las nacientes universidades que florecían de Italia hasta Flandes e Inglaterra. Y la crítica hizo nacer nuevas observaciones y especulaciones. De esta forma, muchos autores y sus obras resultaron desacreditados cuando antes ejercían una autoridad intelectual absoluta. Para el final del siglo XIII, pues, Europa había conseguido el liderazgo científico de las flaqueantes y débiles manos del Islam.

Sabiendo que es durante la Edad Media que estos movimientos tecnológicos y científicos comienzan su verdadero desarrollo en el seno de nuestra cultura, que adquieren su carácter propio y que acabará dominando el mundo, parece oportuno emprender en este punto un estudio más en profundidad sobre la mentalidad global de esta época medieval si queremos comprender lo que, desde un punto de vista genealógico, ha conducido a la revolución científica del siglo XVII y a la revolución industrial y tecnológica del siglo XVIII. Es necesario comprender la naturaleza y los impactos que estos movimientos pueden tener aun hoy en día sobre la ecología y examinar los postulados fundamentales que caracterizan más precisamente a la época medieval.

#### LA CONCEPCIÓN MEDIEVAL DEL HOMBRE Y DE LA NATURALEZA

Desde el siglo IX en Occidente, tenemos numerosas pruebas de la actitud de explotación hacia la naturaleza, en las imágenes, por ejemplo, de los calendarios. En los antiguos calendarios, los meses del año estaban representados por alegorías, por personificaciones pasivas. Mientras que los nuevos calendarios, los calendarios francos

especialmente, que inspirarán el estilo de la Edad Media, son muy diferentes: vemos a hombres ocupados en transformar mediante la fuerza el mundo que les rodea, arando los campos, recolectando frutos, talando árboles, matando cochinos, etc. Las catedrales nos ofrecen en este sentido numerosos ejemplos. El hombre y la naturaleza pasan a ser, de alguna manera, cosas distintas. Siempre entendiendo al hombre como el dominante de esta relación. Y toda innovación técnica (que empezaron bien pronto, como acabamos de ver) parece corresponder a mecanismos de pensamiento más amplios puesto que lo que la gente hace en su medio ambiente depende de hecho de la forma en que se percibe su relación con las cosas que le rodean. Y la ecología humana está en gran parte condicionada por las creencias relativas a nuestro destino, es decir, por la religión.

Para Lynn White Jr.<sup>[1]</sup> y para muchos otros, la victoria aportada por el cristianismo sobre el paganismo ha constituido, desde este punto de vista, la mayor revolución mental de nuestra cultura. Los lazos culturales de nuestro Occidente contemporáneo siguen siendo en gran parte tributarios de nuestro pasado cristiano. E incluso aunque hoy nos parezca de buen tono afirmar que vivimos en una época "pos-cristiana", y siendo también cierto que nuestra manera de pensar y de hablar ha dejado de ser cristiana, nuestra lengua y nuestra cultura se mantiene en sustancia idénticas a como eran en el pasado. Nuestros esquemas de actividad cotidiana, por ejemplo, siguen estando dominados por la creencia implícita en el progreso continuo que no conocieron ni la Antigüedad greco-romana, ni el Oriente Antiguo. Y esta creencia se enraíza bien dentro de la teleología judeo-cristiana y no sería posible imaginarla fuera de ella. El hecho de que, dentro de la modernidad, muchos que se pretenden ateos como, por ejemplo, los comunistas de la época estalinista, se adhieran también a estas creencias -a menudo nos olvidamos de la industrialización forzosa que los regímenes comunistas orientaron hacia el progreso y dentro de una perspectiva mesiánica del tiempo futuro- confirma solamente lo que se puede demostrar a partir de otras premisas, a saber, que el marxismo, como el Islam, y como la mayor parte de las ideologías modernas, es una herejía judeo-cristiana. En definitiva, que el mundo en que vivimos permanece fundamentalmente marcado por los paradigmas del cristianismo.

## EL CRISTIANISMO Y LA RELACIÓN DEL HOMBRE CON SU MEDIO AMBIENTE

A diferencia de la mitología greco-romana, que se distingue especialmente del resto de las mitologías del mundo por una visión no-creacionista del universo, la Creación, dentro de las mitologías semíticas y especialmente en la Biblia, es el momento inaugural del

mundo.

Sabemos de sobra que los pensadores del viejo Occidente, comenzando por Aristóteles, rechazaron la idea de que el mundo visible pudiera haber tenido alguna vez un comienzo. Una idea de este tipo no podría incluirse en el cuadro de su concepción cíclica del tiempo. El cristianismo, al contrario, ha heredado del judaísmo, no solamente la concepción lineal del tiempo, segmentado, que no se repite, pero igualmente un impresionante relato sobre la creación del mundo. Este relato no es otro que El Génesis. Y qué es lo que nos cuenta el Génesis?. Dice que un Dios infinitamente bueno y todopoderoso ha creado las luces y las tinieblas, los cuerpos celestes, la Tierra y todas las especies de peces, de pájaros, de animales y de plantas. Puesto que el hombre, como decimos en lingüística, es "actor", el los nombra y se proclama su maestro. Dios nos concede todo esto, según el Génesis, explícitamente para beneficio del hombre y para permitirle hacer reinar su ley: no hay nada en el mundo físico resultante de la creación ni otra razón de existencia que la de servir a los fines humanos. Y si el cuerpo del hombre es en cierto modo moldeado como la arcilla, no es simplemente una parte de la naturaleza, no es algo banal ni trivial: está hecho a imagen de Dios.

De esta forma, el antropocentrismo está en el origen del discurso bíblico, dentro del impresionante relato bíblico de la creación, y el cristianismo, sobre todo bajo su forma occidentalizada, es la religión más antropocéntrica que el mundo haya jamás conocido. Desde el siglo II, los padres de la Iglesia, como por ejemplo Tertuliano, el Africano o San Ireneo de Lyon, el galo, señalan que Dios, desde que creó a Adán, tenía en proyecto a un Segundo Adán, es decir, a Cristo encarnado. El hombre comparte así, en esta teología, la trascendencia de Dios al mismo nivel que la naturaleza. No solamente el cristianismo, en oposición absoluta a la antigua cosmogonía pagana como a las religiones de Asia (excepción hecha quizás del zoroastrismo), instaure un dualismo fundamental entre el hombre y la naturaleza, sino que insiste igualmente en el hecho de que la explotación de la naturaleza por el hombre, para satisfacer sus propias necesidades, resulta ser la voluntad de Dios. Muchos ven aquí el origen de los problemas ecológicos que conocemos.

Existe pues desde el comienzo de esta filosofía, o mas bien de esta teología, lo que Heidegger denominaría "la dominación de la naturaleza". Este dominio de la naturaleza forma parte de el plan divino. Y es dentro de esta brecha abierta por el dualismo cristiano que van a colarse, a partir de Descartes, todos los apologetas de la modernidad occidental.

A nivel más popular, es decir a otro nivel distinto que el discurso de las elites cristianas, esta nueva visión del mundo ha ejercido una influencia reveladora. En la Antigüedad, cada árbol, cada fuente, cada arroyo de agua, cada colina tenía su propio "genius loci", su genio protector. El mundo estaba poblado de dioses y la naturaleza era compartida por hombres y dioses. Estos espíritus eran accesibles al hombre, por diversos medios que revelaban la magia de la seducción, aunque se diferenciaban en gran medida de él, como lo atestiguan la ambivalencia, un tanto inquietante, de los centauros, los sátiros y las sirenas. Antes de cortar un árbol, excavar una montaña o de cazar un pájaro -cosa que nuestros antiguos no dejaron de hacer- era antes muy importante calmar al genio protector del lugar y hacer lo posible para mantenerle contento. El mundo estaba encantado, y se hacía necesario tratar con él de una cierta manera, crear con él procedimientos específicos.

Al destruir esta relación con el mundo más allá del simple animismo pagano, el cristianismo permitió, el solo, explotar la naturaleza con total desvergüenza y sin preocuparse de los "sentimientos de los objetos naturales" y del espíritu del mundo. El cristianismo se encuentra así al origen de la deificación, de la "objetivación" del mundo y de la naturaleza. La muerte del gran "Pan" dejó su lugar a la tecnología y en todo caso a ese revoltijo originado en el siglo XIX de la ciencia y de la técnica que algunos llaman hoy en día la "tecnociencia".

Se dice que este animismo, la Iglesia lo substituirá por el culto a los santos. Esto solo es aparentemente exacto, puesto que el culto a los santos es funcionalmente muy distinto al animismo. El santo no habita los objetos naturales; puede tener su santuario particular, pero es en el cielo donde reside. Es decir, el santo no es más que un ser humano al que podemos acercarnos como tal. De esta forma, los espíritus que habitan los objetos naturales desaparecen. El hombre se ve así dotado sobre la tierra del monopolio del espíritu y las viejas barreras que le impedían explotar imprudentemente la naturaleza fueron derribadas gracias a la Revelación, Dios dio al hombre la Biblia y las Sagradas Escrituras, por supuesto, pero también creó Dios la naturaleza, siendo un testimonio de la potencia divina.

Pronto se va a producir, en la Edad Media, el nacimiento de lo que denominamos "teología natural" que consistió, en un primer momento, en el estudio religioso de la naturaleza para alcanzar una mejor comprensión de Dios. En la Iglesia primitiva, en sus primeros comienzos e incluso continuado por el Oriente Bizantino, la naturaleza era entendida como un sistema simbólico, como una especie de

metáfora para dar mayor energía a las parábolas. Era a través de estos símbolos, o por mediación de los cuales, que Dios hablaba, en cierto modo, a los hombres. Esta concepción de la naturaleza era mucho más estética que científica. La ciencia en este contexto no podía desarrollarse mucho. Este era un ambiente desfavorable para una actividad de tipo científico puesto que la ciencia, para tener lugar, necesita que la naturaleza sea objetivada.

Pero, desde el siglo XIII, la teología natural ya había adquirido una nueva interpretación, al menos en el Occidente latino. No buscaba más descifrar los símbolos físicos gracias a los cuales Dios se podía comunicar con el hombre, sino que se esforzaba en comprender mejor el espíritu divino mediante el descubrimiento de como funcionaba la creación. No se trata ya de comunicarse con Dios a través de la naturaleza, sino de comprender sus mecanismos. De esta forma, y tomando un ejemplo concreto, el arco iris, al oeste de Europa, no era solo un simple símbolo de esperanza, que Dios envía por primera vez a Noe al final del diluvio, sino un fenómeno óptico sobre el que los autores podían publicar obras extraordinariamente complejas aunque su tono intelectual permaneciera esencialmente religioso. Del siglo XIII al siglo XVII, hasta Leibniz y Newton, todos los investigadores de envergadura, incluidos estos dos últimos, explicaban sus motivaciones en términos religiosos. No es hasta el final del siglo XVIII que Dios, para muchos investigadores, se convierte en una hipótesis sobre la que no podemos asegurar nada, una hipótesis inútil. Esto quiere decir que la ciencia occidental moderna ha sido concebida del vientre de la teología cristiana. Y el impulso original de esta ciencia moderna proviene del dinamismo de una devoción religiosa puesta al día por el dogma judeo-cristiano de la creación. La ciencia moderna se revela, en cierta forma, como la extrapolación de la teología natural de la Edad Media. Hay que terminar con esta común idea de los historiadores racionalistas y laicos del siglo XIX que oponían una Edad Media cristiana, por tanto oscurantista, a un Renacimiento, que por medio del redescubrimiento de escritos antiguos y de sucesivos progresos, se dirigía hacia un mundo de luz, hacia un mundo más claro, hacia un mundo de dominación de la naturaleza. Este esquema no resiste el análisis: sabemos que la crítica y la lectura atenta de los textos de la Antigüedad no cesó en casi toda la Edad Media.

La técnica moderna en este contexto se explica como la realización voluntarista occidental del dogma cristiano de la trascendencia del hombre respecto a la naturaleza y de su legítimo deseo de dominarla.

HACIA OTRA TRADICIÓN RELIGIOSA...

Para Lynn White, y también para Grinevald [2], la fusión ciencia-técnica, la tecno-ciencia, aparece en el siglo XIX para conferir a la humanidad poderes que, a juzgar por la mayor parte de las consecuencias ecológicas, escapan hoy en día a su control. Y escapan también a su control en nuestro contexto contemporáneo de "encumbramiento" de la economía, de una reducción hacia lo económico de todos los valores colectivos y de un triunfo del mercado que asigna a los hombres una finalidad única: la producción y el consumo, es decir, el desarrollo. Aclaremos que este desarrollo significa en realidad un dominio cada vez más grande sobre la tierra. En este proceso, el cristianismo tendría la mayor responsabilidad - como afirman la mayor parte de los historiadores de la ciencia- al iniciar un nuevo tipo de relación: la del hombre soberano hacia una naturaleza "muerta".

Recurrir a cada vez más ciencia, a cada vez más técnica para salir del callejón ecológico en que nos encontramos no nos será de gran utilidad, al menos desde esta óptica, ya que la ciencia y la técnica tienen su origen en un pasado, en una matriz cristiana que, siguiendo este razonamiento, sería la principal "culpable" de la situación actual. Y si las raíces del problema son en gran parte religiosas, el remedio, ¿podrá ser también religioso?. Contra el antropomorfismo que parece estar en el centro justo de la problemática ecológica de hoy, ¿no sería justo tratar de cambiar de paradigmas religiosos?.

Podemos, a decir de algunos, repensar el cristianismo, por ejemplo, a partir de San Francisco de Asís. San Francisco de Asís, fue en el siglo XIII, el cristiano que optó por un cierto ascetismo y que hablaba a los pájaros, que hablaba a los lobos, y que daba la palabra de Dios a estos otros seres "inferiores", lo que significa, desde su punto de vista, que estos otros seres estaban dotados de lo que aquí no nos atrevemos a llamar "alma", pero que en todo caso tenían un espíritu que les permitía participar no solamente de la creación, pero también del futuro de la humanidad, del futuro de la vida (en el sentido religioso del término). Y, hoy en día, un cierto número de teólogos ecologistas proponen volver a esta corriente franciscana que fue en gran parte abandonada después del siglo XIII en la medida en que San Francisco de Asís ha sido, en muchos aspectos, un herético. Y todos aquellos que, o la mayor parte de ellos, que le han seguido y han sido tachados de heréticos aunque, por otra parte, San Francisco de Asís fuera santificado por ser un ejemplo de vida cristiana en la Edad Media.

Podemos ir más lejos en el tiempo para descubrir otro comienzo, pero que no es el creacionista, es decir, volver a los grandes relatos de la

visión del mundo que desarrollaron los griegos especialmente. Se trataría de "recurrir" a un paganismo de tipo panteísta que permitiría re-pensar la relación del hombre con el mundo no en términos dualistas de oposición, sino en términos de co-pertenencia a un universo único. Dentro de esta visión de co-pertenencia, intervienen ideas, como la de Michel Serres[3], según la cual los derechos podrían estar ligados a no-humanos y serían, por así decir, comparables a los ligados a los humanos. Son estas las teorías que denominamos de la "ecología profunda". Arne Naess[4], por ejemplo, ha escrito bastante en este campo y las asociaciones de defensa de los animales se inspiran fundamentalmente en este tipo de razonamientos.

### NATURALEZA, CIENCIA Y SOCIEDAD EN LA MODERNIDAD

En la era moderna, habíamos vuelto a la naturaleza extraña después de la novedad cristiana que divide a Dios por una parte, su creación por otra, el hombre que escapa en cierta manera a esta creación en tanto que imagen y encarnación de Dios. Y la ciencia Galileana y Newtoniana no ha hecho más que aumentar el abismo entre el dominio de la acción humana y las leyes de la naturaleza. Mientras que la primera se rige, para los hombres del siglo XVII por la orientación de la acción hacia un fin, la segunda ignora toda clase de finalidad. Y a la irreversibilidad del tiempo de acción orientado hacia el progreso -la noción de progreso no aparecerá hasta el siglo XVIII, aunque ya se encuentre contenida religiosamente en la idea judeo-cristiana de que la historia tiene un sentido- responde, en el siglo XVII, la reversibilidad de las ecuaciones de la dinámica clásica. El juego de correspondencias entre la naturaleza y la sociedad, la idea misma de un orden cósmico que revelaría la organización social pierde entonces toda pertinencia. La idea de una correspondencia entre el microcosmos y el macrocosmos se derrumba. Tenemos los dos universos que se piensan no solamente de forma diferente, sino incluso opuesta. Finalmente se llega a instaurar la siguiente división de roles: los hombres determinan los fines, la naturaleza procura los medios. La naturaleza es de hecho reducida a lo que es, por una parte jurídicamente apropiable (el derecho de propiedad progresa considerablemente durante los siglos XVII y XVIII, dando lugar al liberalismo) y de otra parte técnicamente explotable. De hecho, la totalidad -vieja idea pagana- constituida por la naturaleza y la sociedad se hace algo impensable en cuanto que tal. Por tanto, descubrimos las leyes de la naturaleza en cuanto que autónomas sin preguntarnos por la sociedad y sus fines. Se instala una radical separación entre los dos dominios. Sin embargo, todo este esquema de pensamiento está hoy en crisis. Está en crisis sin que ningún otro lo haya substituido de forma clara. En efecto, el

paradigma occidental moderno, el paradigma clásico, ha sido cuestionado desde el interior mismo del mundo científico, desde el siglo XIX, con el descubrimiento de la geometría no-euclidiana por ejemplo y este dogma, en este momento, del espacio universal, el espacio de Newton que comenzó a derrumbarse antes de ser totalmente pulverizado, a principios del siglo XX, por la física einsteniana. De igual forma, el dualismo cartesiano así como el método experimental de Bacon fueron cuestionados, más tardíamente, por la mecánica cuántica.

De la misma manera, todo el trabajo de las ciencias humanas ha mostrado hasta qué punto, debido al narcisismo del hombre occidental contra su sufrimiento, se mantiene en sus creencias (este el resultado de la sociología especialmente después del siglo XIX). Estos elementos van a enfrentarse al dogma de la autonomía del sujeto sobre el que reposa toda la modernidad política. Un pensamiento anti-humanista, o no-humanista en todo caso, se produce a partir de la creación de la sociología. Además, y en cierto modo, la sociología misma es el fruto de las reflexiones de los contrarrevolucionarios de principios del siglo XX que interpretaron la Revolución como separación de la comunidad y que buscaban por medios diversos -que no consistían tampoco en los del retorno al Antiguo Régimen- rehacer el vínculo social.

## EL CUESTIONAMIENTO DE LA CONCEPCIÓN MODERNA

Pero es en los siguientes dos dominios que la concepción moderna de la relación del hombre con el mundo se ha cuestionado más abiertamente: la ecología (científica) ligada a las ciencias de la naturaleza y la filosofía, en su rama fenomenológica.

La ecología implica en efecto una visión relacional de la naturaleza: los seres vivos solo pueden existir en la medida en que ocupan un "nicho" dentro de un ecosistema y recíprocamente, el ecosistema no existe más que en función de las relaciones entre los seres que la componen. Esta visión es bien extraña y opuesta al paradigma occidental moderno. Para un filósofo ecologista como Callicot[5], la relación entre las cosas es anterior a las cosas que une. Dicho de otra forma según Callicot, y con esto expresamos el sentir de la epistemología ecológica, la relación precede a la esencia. De hecho, nos encontramos ante un paradigma virtual, que podríamos denominar paradigma ecológico, cuya emergencia va a revolucionar no solamente la concepción moderna de la naturaleza sino que va a hacer temblar toda la metafísica occidental tal y como la hemos entendido hasta ahora. Este pensamiento relacional, según Jacques Berque[6], tiene numerosas afinidades con las antiguas religiones

orientales como el Budismo o el Taoísmo que jamás han separado al hombre de su medio.

En cuanto a la fenomenología, ha cuestionado radicalmente, sobre todo con Heidegger, la pretensión del sujeto moderno por objetivar su ambiente. Para Heidegger, como para Husserl, el ser humano debe ser pensado en función de su pertenencia a la tierra y esta debe ser pensada en relación al hombre que la hace habitable. No puede ser pensada como un objeto porque es la base sobre la que descansa el propio sujeto. No existe oposición, como nos "kantetizan" los modernos, entre la naturaleza y el individuo sino que existe algo más que está más allá de la mera unión.

A pesar de todo, no debemos olvidar toda la aportación esencial de la modernidad occidental, es decir, el descubrimiento de las leyes del mundo físico en cuanto que tales y que no podrá ser "cortocircuitado" por la sola referencia a los nuevos paradigmas o por presupuestos de tipo religioso. La ciencia ha tenido lugar. La técnica ha tenido lugar. No es posible ya pensar fuera de estos determinantes. Y tanto más cuanto que la propia modernidad, dentro de su saber científico, ha segregado por sí misma los medios conceptuales para superarla. La modernidad no es solamente un error o un callejón sin salida, es sobre todo, y puede llegar a serlo, una etapa de nuestra historia que llama a su próxima superación. Esta superación, este "más allá" a inventar, puede ser la emergencia de una concepción relacional que cabalgaría sobre las dicotomías modernas, que tendería a religar el universo de los hechos al de los valores en un sentido de totalidad, como lo vemos en obras de muchos teóricos del ecologismo como Lovelock[7].

Pongamos dos ejemplos:

Hoy sabemos, especialmente después de los teoremas de la incompletitud e incertidumbre de Gödel[8], que no podemos demostrar la validez de un sistema de referencias más que en referencia a algo que le sea exterior. De esta forma se instaura un sistema de orden superior y así sigue el siguiente. Para demostrar la validez de un sistema pues, se debe salir para tener algo más englobante y seguir así hacia el siguiente. Los sistemas inferiores no es que sean falsos, son simplemente de una validez relativa como lo son todos los sistemas superiores. Dentro de esta óptica, no puede haber un sistema final con validez absoluta. Dicho de otro modo, y con este tipo de razonamientos, es el fin del viejo paradigma de la universalidad.

Examinemos ahora la noción de finitud ecológica de la Tierra. Esta

noción ha destruido la concepción clásica según la cual lo universal prevalece sobre la singular y lo general prevalece sobre lo particular puesto que no podemos aislar la relación entre lo planetario y lo local. Es decir, el universo sistémico de la ecología, por ejemplo la biosfera que corresponde a lo planetario, y los biotipos que corresponden a lo local son interdependientes. Mientras que el principio de la modernidad tiende a sacrificar, a abolir, toda singularidad local en beneficio de principios universales. A este respecto, la modernidad se descubre como algo esencialmente utópico, es decir, y dentro del más original sentido del término, una visión del sin-lugar, del no-lugar.

Quizás sea entonces la hora de formular, más allá de la crítica, no solamente un nuevo paradigma sino también, "una nueva esperanza"...

---

Fuentes y notas de lectura:

[1] Lynn White Jr., "The Historical roots of our ecologic crisis", artículo aparecido por primera vez en la revista Science (10 de marzo de 1967)

[2] Jacques Grinevald, filósofo, profesor e investigador suizo, autor de numerosos estudios sobre la historia del desarrollo científico y técnico en Occidente en revistas como Co-évolution, Transversale, Les cahiers de l'IUED, Environmental Conservation. Es miembro de ECOROPA, de la Sociedad Internacional para la Economía Ecológica y colaborador del Foro Mundial para la Biosfera.

[3] Escritor y filósofo muy conocido en Francia que enseña en la Sorbona y en los Estados Unidos. Es miembro de la Academia Francesa desde 1990. Fue en su obra "Le contrat naturel" publicada en editorial Flammarion (1992), que propone erigir a la naturaleza como sujeto de derecho rompiendo así con el humanismo contemporáneo al que opone un igualitarismo biocéntrico.

[4] Filósofo noruego, principal teórico del movimiento de la ecología profunda (Deep Ecology) que imparte clases en la Universidad de Oslo. Ha escrito numerosas obras y colabora en publicaciones como "The Ecologist", "The Deep Ecology", "Ecology and Ethics", etc.

[5] Ver al respecto un artículo en Ecologie Politique, verano 1993.

[6] Jacques Berque es el autor de "Naturaleza, cultura y colonización".

[7] Ver su desarrollo de la hipótesis "Gaïa".

[8] Ver al respecto el excelente libro de Douglas Hofstadter, Gödel Escher Bach, "Les Brins d'une Guirlande Eternelle" en InterEditions, 1985. El hilo conductor de esta obra son los "bucles extraños" en los que se confunden el sujeto y el objeto, el observador y el que observa...

(\*) Pierre Berard es filósofo y Profesor de Historia.